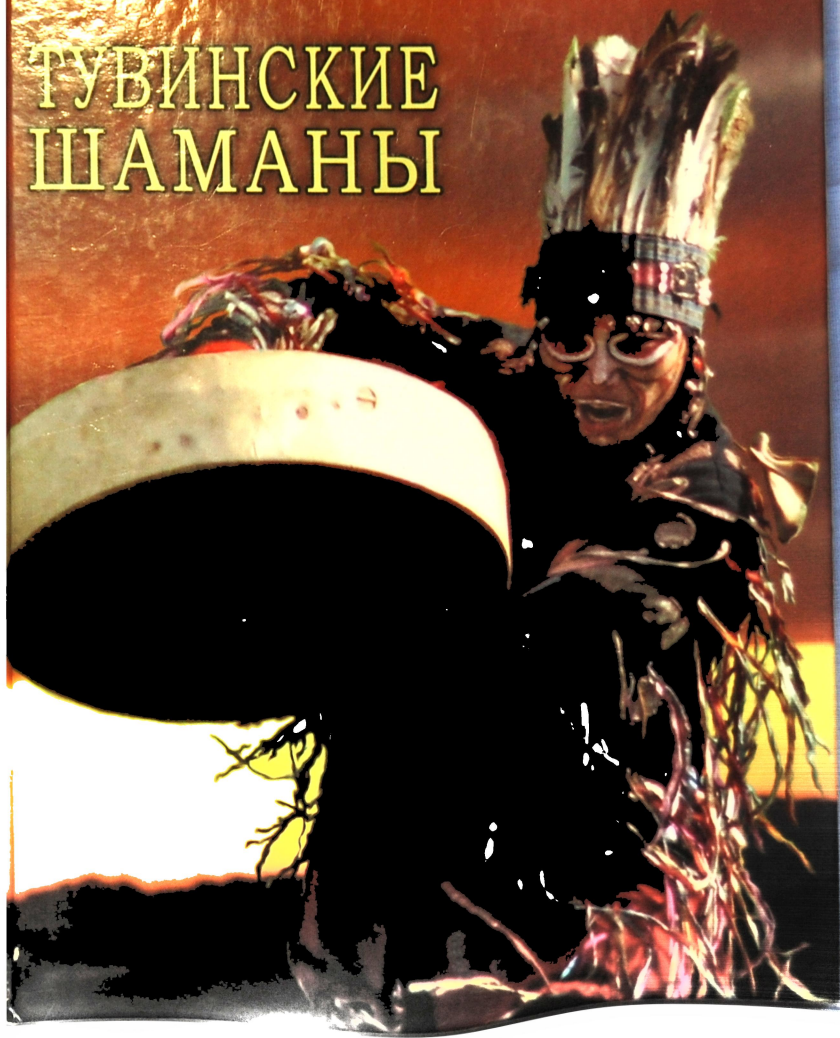


КЕНИН-ЛОПСАН

ТУВИНСКИЕ ШАМАНЫ



М.Б. КЕНИН-ЛОПСАН



Москва
ООО «ИГЦ "Маска"»
2009

K33 М.Б. Кенин-Лопсан
«Тувинские шаманы»
М.: ООО «ИПП «Маска»», 2009 – 328 с.
ISBN 978-5-91146-270-3

УДК 882
ББК 84 (2Рос-Рус) 6
K33

ISBN 978-5-91146-270-3

© М.Б. Кенин-Лопсан, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

Живое сокровище шаманизма	10
От автора.....	28
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ	
Культы тувинского шаманизма	
Глава I	
Тувинское шаманство в этнографической литературе	32
Глава II	
Мифологические корни тувинских шаманов.....	45
Глава III	
Мистерия тувинских шаманов.....	57
1. Способы камлания.....	57
2. Процедура камлания.....	58
3. Обрядовая практика тувинских шаманов	63
4. Лечебные обряды	63
5. Культовые обряды	66
6. Зрелищные эффекты и перевоплощение.....	71
7. Шаманы, управляющие стихиями	75
Глава IV	
Атрибуты тувинских шаманов.....	78
1. Хамнаар тон (плащ для камлания)	78
2. Головной убор тувинского шамана	81
3. Шаманский бубен и колотушка	83
4. Действия шамана, связанные с его атрибутами	86
5. Связь шаманских атрибутов с белым камланием и чёрным камланием	87

Глава V

Пророки тувинских шаманов	89
1. Пророки для самих шаманов.....	90
2. Пророки для лечения больных.....	104

Глава VI

Смерть и похороны тувинских шаманов.....	111
1. Болезнь и смерть шамана	111
2. Погребение шамана	115

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	120
-------------------------	------------

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Фольклор тувинского шаманства

ВВЕДЕНИЕ	125
-----------------------	------------

Раздел I	170
-----------------------	------------

Хамның алганыр ораннары	
Миры, в которых на время камлания «пребывает» шаман... 170	
Хамның Черни алганыры	
Камлание шамана, обращенное к Земле.....	171
Хамның Дээрни алганыры	
Камлание шамана, обращенное к Небу.....	174
Хамның Эрлик оранын алганыры	
Камлание шамана, обращенное к стране Эрлика.....	177

Раздел II	178
------------------------	------------

Хамның алганыр чуруму	
Композиция камлания шамана.....	178
Хамның хамнап үнерин алганыры	
Пролог к камланию шамана.....	179
Хамның аарыг хайын алганыры	
Поиски возникновения причин болезни больного	
путём камлания	180
Хамның хонуп алганыры	
Завязка действия шамана.....	181

Хамның алгыш аразында алганыры	
Промежуточное камлание шамана	183
Хамның дошкуургап алганыры	
Кульминация шаманского камлания	186
Хамның алганып доозары	
Развязка шаманского камлания	187
Хамның сериирин алганыры	
Эпилог шаманского камлания	187
Раздел III	189
Хамның дериг-херекселин алганыры	
Камлание шамана, обращенное к своим атрибутам	189
Хамның дүнгүрүн алганыры	
Камлание шамана, обращенное к бубну	189
Хамның орбазын алганыры	
Камлание шамана, обращенное к колотушке	192
Хамның хамнаар тонун алганыры	
Камлание шамана, обращенное к «плащу» для ритуала.....	193
Хамның эдикти апганыры	
Камлание шамана, обращенное к мешочку	194
Хамның бөргүн алганыры	
Камлание шамана, обращенное к головному убору	196
Хамның ээреннерин алганыры	
Камлание шамана, обращенное к идолам-пророкам.....	198
Хамның Күзүңгү ээренин алганыры	
Камлание, обращенное к пророку Кузунгу.....	200
Хамның Ак ээренин алганыры	
Камлание шамана обращенное к пророку Белому	203
Раздел IV	208
Хамның аарыгга алганыры	
Камлание шамана, обращенное к болезни.....	208
Кижиниң кол сүнезинин хамның алганып эккээри	
Призывание главной души человека путём алгыша	209

Кижиниң бора сүнезинин хамның алганып үндүрери Камлание шамана, обращенное к изгнанию серой души человека.....	210
Хамның ойзуп алганыры Камлание шамана, обращенное к иносказанию.....	213
Хамның айтырттынып алганыры Камлание шамана — обращение с вопросом	214
Хамның бүдүү билип алганыры Камлание-предсказание	215
Хамның коргудуп алганыры Камлание шамана — запугивание	215
Хамның аарыг тодарадып алганыры Камлание шамана — установление диагноза болезни	216
Хамның аарыг кижиге алганыры Камлание шамана, обращенное к больному человеку	218
Хамның каргыш салып алганыры Камлание шамана заклинание	220
Раздел V	222
Хамның ажы-төлдү алганыры Камлание шамана, обращенное к детям	222
Төрүттүнмээн уругунуң кудун хамның кыйгырып алганыры Камлание шамана, обращенное к вызову души ещё не рожденного ребёнка.....	223
Хамның бичии чаштарны мактап алганыры. Хвалебное камлание шамана, обращенное к младшим детям.....	225
Хамның уруг кудун кыйгырып аганыры Камлание шамана, обращенное к вызову души ребёнка	226
Хамның уруглар ээринин алганыры Камлание шамана, обращенное к детским пророкам.....	228
Үгек ээрен (идол Навес).....	230

Раздел VI..... 231

Хамның дагылганы алганыры	
Камлание шамана, посвященное молению	231
Хамның сут бажы дагырын алганыры	
Камлание шамана, посвященное молению роднику	232
Хамның от дагырын алганыры	
Камлание шамана, посвященное молению огню	234
Хамның хам-ыаш дагырын алганыры	
Камлание шамана, посвященное молению дереву-шаману ..	236
Хамның мал — маган ыдыктаарын алганыры	
Камлание шамана, посвященное освящению скота	239
Хамның көжээ дагырын алганыры	
Камлание шамана, посвященное молению кожээ	242
Хамның оваа дагырын алганыры	
Камлание шамана, посвященное молению оваа	244
Хамның бута дөзүн дагырын алганыры	
Камлание шамана, обращенное к истоку канала	248

Раздел VII..... 250

Хамның хоошкунга чорааш алганыр алгыжы	
Камлание специально приглашенного шамана	250
Хамның утун алганыры	
Камлание шамана, обращенное к своим предкам	251
Хамның төрөөн чуртун аганыры	
Камлание шамана, обращенное к родной стороне	252
Хамның бодун мактанып алганыры	
Камлание шамана, восхваляющее самого себя	253
Хамның аарыгта күш четпезин алганыры	
Камлание шамана, признающего свое бессилие в лечении болезни	256
Хамның Шагааны алганыры	
Камлание шамана, посвященное празднованию Шагаа	257
Хамның Танды ээзи даңгыналарны алганыры	
Камлание шамана, обращенное к царевнам Танды	259

Хамный асты алырын алганыры	
Камлание шамана, посвященное асты — плате	260
Хамный таакныны алганыры	
Камлание шамана, обращенное к табаку	261
Раздел VIII.....	263
Хамный аңнаарын алганыры	
Камлание шамана, посвященное охоте	263
Раздел IX	267
Хамный мал-маганны алганыры	
Камлание шамана, посвященное домашнему скоту	267
Раздел X	272
Хамный чижиирин алганыры	
Камлание, посвященное взаимосъедению шаманов	272
Хамный аң болгаш куш үнүн өттүнүп алганыры	
Камлание шамана, подражающее голосам зверей и птиц	281
Хамный ытты алганыры	
Камлание шамана, обращенное к собаке	284
Хамный өштүг хам-биле чижиирин алганыры	
Камлание шамана на съедение заклятого шамана-врага	286
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	291
ПРИЛОЖЕНИЕ	301
Кенин-Лопсан М.Б.	
Координаты души у тувинцев	301
Майкл Хоппал.	
Жизнь и труды Монгуша Бораховича Кенин-Лопсана	319

ЖИВОЕ СОКРОВИЩЕ ШАМАНИЗМА

На рубеже тысячелетий Монгушу Бораховичу Кенин-Лопсану – классику тувинской литературы, хранителю народной мудрости и традиций, в городе Кызыле, столице республики Тыва, в торжественной обстановке была вручена награда «Человек Века». Как сообщала газета «Центр Азии», уникальная награда изготовлена в Кызыльской ювелирной мастерской «Саяны». На подставке миниатюрная копия обелиска «Центр Азии» из камня-змеевика и серебряная фигурка человека с головой из камня «тигровый глаз». В его руках плакат с надписью «Человек Века», которая выполнена золотом. На подставке золотые ажурные цифры 2000.

Символично, что тот, кому суждено было стать в дальнейшем «человеком века» и «живым сокровищем», родился в 1925 году 10 апреля в год Коровы по тувинскому летоисчислению на берегу реки Хондергей Дзун-Хемчикского хошуна, которую издавна в народе называли «Поющей рекой». Мне посчастливилось взять у него интервью. Вот что ответил Монгуш Борахович на мой вопрос об его предках:

«Я родился во время весенней перекочевки. Юрту быстро поставили под громадной лиственницей. Рядом текла речка Чаш-Тал. Так что меня можно назвать сыном кочевья. Отец хорошо знал монгольский, китайский языки. Однажды в нашу юрту пришел бродяга-лама из Тибета. Он не говорил ни по-тувински, ни по-монгольски. Отец с ним разговаривал по-тибетски и просил дать имя своему сыну. Тибетский монах дал мне имя Кенин-Лопсан, что по-русски означает Дурак-Гений.

Нас в одной юрте было десять сестер и шесть братьев. Среди многочисленной родни были пастухи и скотники, кузнецы и плотники, сказители и шаманы. Мама была мастерицей и сказительницей, отец — охотник, костоправ, знаток народных преданий и благопожеланий, у него я учился красоте слов.

По отцовской линии у нас был знаменитый шаман и народный мастер Дулуш Дондук. Наш зять Сат Ширтекей, шаман-волшебник, мог босиком танцевать на костре, вызывать дождь, прогонять град. По материнской линии — славные шаманки Сат Севильбаа и Куулар Хандыжап. Бабушку Куулар Хандыжап в народе величали Улуг-Хам, или Великая Шаманка, Дээр-Хам, или Небесная Шаманка, потому что по тувинскому обычаю было запрещено называть по имени уважаемого человека, а, как известно, в тувинской среде шаманы и шаманки были в то время самыми уважаемыми людьми. С 1929 г. бабушка была лишена избирательного права, а в 1938 г. её сына арестовали и расстреляли, объявив врагом народа и японским шпионом. Через двенадцать дней после ареста сына арестовали и неграмотную шаманку-бабушку, её осудили «за контрреволюционную деятельность» на пять лет лишения свободы. В 1949 г. 63-летняя шаманка была вновь осуждена на 15 лет. Шаманка Хандыжап сидела в концлагере в городе Черногорске. Она без языка общалась со всеми. Она была среди заключенных шаманкой-богиней и ясновидящей. Находясь в концлагере, она предсказала дату смерти Иосифа Сталина. После смерти Сталина её освободили. Она скончалась по пути к родной юрте. В январе 1969 г. она была реабилитирована посмертно. Когда мне было девять лет, бабушка Куулар Хандыжап дала мне первое посвящение и предредила судьбу большого белого шамана».

В юрте отца Монгуш с замираньем сердца слушал легенды, предания, эпические сказания, повторял скороговорки священных фраз. Поражали воображение мальчика древние каменные изваяния, стоящие в степи. Впоследствии он писал:

Как сторож, молчаливый и огромный,
Стоит в степи он, всем открытый.
Недвижим взором он глядит в лицо мне,
В руках сжимая чашу из гранита...

Тебя состарить не способны годы.
Кто сотворил тебя, земное чудо?
Ты – книга знаний моего народа.
Глядишь на нас загадочно и мудро.

Еще в детстве внимание Монгуша привлекли паскальные изображения – каменная летопись. Об этом говорится в стихотворении «Сын-Чурек – Маралье Сердце», так называлась одинокая гора в степи, скалы которой покрыты выбитыми фигурами людей и животных.

Здесь, в детстве, милым и далеком,
Бывало, пас я стадо коз –
И замер как-то, ненароком
Взглянув на каменный откос.

Вот так увидел я впервые:
На гладкой плоскости стены
Маралы были как живые
Когда-то изображены.

Летели, каждый – с длинным телом.
С откинутой головой...
Какую весть в наш век хотел он
Послать, мой предок кочевой?

Люблю над книгами склоняться.
Но и сегодня неспроста
Мне видятся сквозь все страницы
Страница каменная та!

С появлением в 1930 году в Туве собственной письменности Монгуш одним из первых научился писать своё имя. Зимой снег был для него бумагой, а деревянная палочка карандашом. Он осваивал грамоту в красной юрте, в летней детской

школе, затем в столице Тувы городе Кызыле в средней школе. Монгуш знал наизусть переведенную на тувинский язык «Капитанскую дочку» А.С.Пушкина. Сам написал объемный роман в подражание «Войне и миру» Л.Н.Толстого. Он стал редактором стенной газеты и рукописного альманаха «Волны Улуг-Хема». Любознательного, способного юношу заметили писатели и пригласили на семинар литераторов. Газета «Молодежь Тувы» опубликовала его стихотворение «Радость Тувы», посвященное вхождению ТНР в состав СССР. В числе лучших выпускников кызыльской школы он был направлен в Ленинград для продолжения учебы.

Кенин-Лопсану посчастливилось попасть в единственную в истории тувинскую группу, набранную для обучения на восточном факультете Ленинградского университета. «Каковы Ваши первые впечатления от большого города?» — поинтересовалась я. — «Мое первое впечатление было наивно зрелищным, как у ребёнка. Мне было интересно смотреть на купол Исаакиевского собора. Здесь, на Родине, я привык к снежным вершинам, а там увидел купол. Круглый. Как мне казалось, похожий на большую юрту. Смотрел на необычайно горбатый кривой разводной мост: по двум сторонам его люди ходят, машины ходят, а под мостом ещё и пароход проплывает. У моста я увидел того, о ком слышал в сказках моего отца, — льва! Чугунного! Самым памятным для меня было, когда нам выдавали карточки. Это было моё первое практическое занятие — самому купить хлеб по карточкам в специальном магазине на Невском. Для меня лично слово «хлеб» — магическое, священное, возвышенное. В Университете нас называли сначала «немым народом» — тихо ходят и ни с кем не разговаривают — ведь мы плохо говорили по-русски. После первого курса мы заговорили и уже на втором курсе успешно выступали с научными докладами. Я даже получил прозвище «Тувинский Цицерон».

Темой первой студенческой научной работы Кенин-Лопсана было «Воздушное погребение тувинского шамана». Его благословил в добрый и трудный путь к миру тувинского

шаманства ленинградский профессор, знаменитый востоковед Сергей Ефимович Малов.

По окончании Восточного факультета ЛГУ, одноклассников Кенин-Лопсана на родине ждала блестящая карьера и престижные должности в советских и партийных структурах. Однако подобный путь был для него неприемлем. Монгуш Борахович, говоря словами русского поэта, «делал карьеру тем, что не делал ее». Он преподавал тувинский язык и литературу, работал редактором в местном издательстве. Интерес к историческому прошлому родной земли, желание сохранить для потомков её сокровища и раритеты привели Кенин-Лопсана в марте 1966 года на службу в Тувинский республиканский краеведческий музей. Здесь он неустанно собирает шаманский фольклор, старинные рукописи и книги, этнографические, археологические материалы, материалы по нумизматике, филателии, а также активно участвует в пополнении фонда фотонегативов. С 1966 года он работает заведующим отделом истории ТНР. Он собирает ценные старинные вещи, редкие книги, пишет научные статьи. Коллекции тувинских марок, русских самоваров, различных часов, шаманских атрибутов и одежды, предметов этнографии, собранные М.Б. Кенин Лопсаном создают «золотой фонд» тувинского музея. Он записывал шаманские гимны свыше 50 лет, побывал во всех уголках Тывы, встречался со старыми шаманами, дружил со знатоками тувинской старины. Главным в его жизни всегда оставалось творчество. Перу Кенин-Лопсана принадлежат многочисленные романы, сборники поэзии и прозы, переводы на тувинский язык произведений русских и зарубежных поэтов, научные монографии. И самое заветное — публикации фольклора тувинского шаманства, где он в поэтической форме излагает алгыши — благопожелания потомственного шамана, небесного, алгыш шамана от лесной девы, от нечистой силы и др.

В 1982 г. Кенин-Лопсан защищает кандидатскую диссертацию на тему «Сюжеты и поэтика тувинского шаманства. Опыт историко-этнографической реконструкции». Помню, сколько

трудностей и препятствий пришлось ему преодолеть, ведь в ту пору исследования на подобную тему были фактически под запретом, их разрешалось писать только с позиций воинствующего атеизма, он же трактовал тему как бы изнутри, как только и мог это делать внук великой шаманки, сын сказителя, человек с душой шамана.

После успешной защиты кандидатской диссертации Кенин-Лопсан пытался перейти на работу в Тувинский НИИ языка, литературы и истории. Он рассказывал, как пришёл с заявлением к Н.А. Сердобову, заместителю директора Института, который первым делом задал вопрос о его научных планах. Сердобов — человек аскетического вида, с жестким взглядом непроницаемых глаз, в моем представлении всегда ассоциировался с иезуитом, который хочет казаться ещё святее, чем Папа Римский. Весь его вид не оставлял сомнений в том, что он марксист-ленинец ещё более ортодоксальный, чем сам Салчак Тока, которого часто называли «тувинский Сталин». Сердобов резко отчитал Монгуша Бораховича. Он говорил, что в то время, «когда стальные космические корабли бороздят бескрайние просторы Вселенной»... (и далее почти по тексту известного киноперсонажа), Кенин-Лопсан вздумал заниматься, политически вредной ерундой.

Еще в 1931 г. в Туве было 725 шаманов, но шло время и в одном из научных изданий появилась публикация, в которой маститый учёный-этнограф сообщил, что самый последний, скрывавшийся в глуши тувинский служитель этого древнего культа сдал ему свои атрибуты и отрекся от шаманской практики.

Припоминаются строки, которые Кенин-Лопсан написал лет 20 тому назад:

На свете долго я живу,
знавал и правду и обман.
Сейчас, пройди хоть всю Туву,
найдется ли живой шаман?»

Где повидать его сейчас?
На сцене разве что порой!
А я ведь слышал много раз
Алгышей древних странный строй...

Но я не в силах их забыть!
Мне старики земли родной
Их пели, прежде чем отбыть
За красной солью в мир иной...

Это очень тревожные строки, но времена менялись. Теперь, в наши дни, когда возрождается древняя культура, дела обстоят иначе. В 1987 г. в Новосибирске Кенин-Лопсан публикует монографию «Магия тувинских шаманов», в 1994 г. «Традиционная этика тувинцев», в 1995 г. «Алгыши тувинских шаманов» и другие статьи и книги на эту тему. В Санкт-Петербурге Монгуш Борахович защитил докторскую диссертацию, посвященную тувинскому шаманизму.

В ноябре 1992 г. было создано общество тувинских шаманов «Дунгур» — «Бубен», президентом которого стал Кенин-Лопсан. В 1993 г. и в 2003 г. в Кызыле под его руководством проходили Международные семинары шаманов и шамановедов.

На П-м Международном симпозиуме по изучению тувинского шаманства Кенин-Лопсан награжден Золотой медалью Американского Фонда шаманских исследований. Медаль вручил Пауль Уккусич – директор европейского отделения Фонда.

В 1993 г. Правительство Тувы постановило создать Научный центр по изучению тувинского шаманства при Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Целью научного центра является комплексное исследование этого древнего феномена мировой культуры, воздействия шаманства на экологию культуры человека и окружающей среды, возможности его использования в оздоровлении духовности современного человека. Министерству здравоохранения было рекомендовано организовать эксперимент по совместной работе с пациентами

профессиональных медиков и шаманов. Было рекомендовано создать необходимые условия для врачевания практикующим шаманам.

Среди шаманских атрибутов, необходимых при врачующем камлании, первостепенное значение придается бубну. Особый ритм его ударов оказывает лечебный эффект. Доклад Кенин-Лопсана на симпозиуме по психотерапии в Австрии был посвящен тому, как звук бубна лечит больного. Исследователи, проводившие медицинские эксперименты, свидетельствуют, что такая ритмическая нагрузка оказывает возбуждающее или, напротив, тормозящее воздействие на глубинные структуры мозга. Это явление в медицинской литературе получило название психоритмотерапия. Я просила Кенин-Лопсана рассказать о значении бубна для успеха врачующего камлания.

Вот что он ответил: «Шаманы открыли тайну лечебного свойства звука бубна. Особенности его звучания зависят от диагноза болезни и характера пациента. Сеанс лечебного камлания проводится обычно с наступлением вечера до рассвета. После того как шаман одел на себя ритуальный костюм, взял в руки бубен и колотушку, провел обряд окуривания можжевельником, он начинает очень тихо подражать голосам птиц и зверей, чтобы выбрать четкий ритм для стихов, найти то главное слово, ту мысль, которая должна стать для больного исцеляющим средством. Тувинские шаманы верят, что первый звук бубна как бы определялся высшими силами, которые посылают сигнал с небесных краев. Когда шаман ведет камлание, то до его ушей из космического пространства доходит чей-то голос, отозвавшийся на звук бубна. Для звенящего бубна не существует ни земной, ни космической границы.

Шаман бьет в бубен так мелодично, как этого требует небесный сигнал. Вариации звуков, которые спускаются с небес, самые разные: загадочный звук, как пение лесного соловья, пронзительный, как свист пули, очень грустный, как голос одинокого журавля в степи.

Для заклинательного звука бубна самым лучшим материалом будет кожа козерога, которой обтянут бубен. Как известно, козероги водятся там, где кочуют облака, они близко поднимаются к небесам, они дышат самым чистым воздухом высокогорья.

По представлениям тувинцев, душа есть у человека, у дерева, у животных, словом, у всего живого есть душа. Если душа покидает дерево, оно сохнет, если человека, он заболевает. Однако, если душа не покинула человека, а он ведет себя не нормально, то такого человека тувинцы называют албыстыг кижы, или сумасшедшим. Сумасшедшего никакое лекарство не вылечит, и только звук бубна поможет ему стать нормальным. Непонятные звуки-сигналы и мелодичный напев шаманского бубна, сначала тихий, затем возвышенный и, наконец, удаляющийся создают как бы могущественную гармонию, которая сперва успокаивает больного, а затем излечивает.

Для того, чтобы спасти жизнь больного, у которого душа временно ушла, приглашают шамана. Когда шаман ведет камлание, направленное на поиск ушедшей души, звук бубна бывает похож то на звон металла, то на свист ветерка, то на шум лесов, то на лай собак, на мычание коровы, на ржание лошади. Шаман встречается с душой, он приглашает к себе потерянную душу. Только шаман может разговаривать с душою живых и мертвых.

Когда у человека бессонница — это большое несчастье. Только звук бубна сможет оказать эффективную помощь тому, кто страдает бессонницей. Когда шаман вызывает сон, звук его бубна отличается нежностью, как напев старухи-бабушки. Порою звук бубна бывает протяжным, как эхо в дневное время. Или пронзителен, как стук копыт скакуна, когда табунщик скачет по ночной степи. Под звуки шаманского бубна приходит самый сладкий сон. Звук бубна — это великая мистическая тайна, которую в совершенстве знают тувинские шаманы.

На вопрос «Занимаетесь ли Вы шаманской практикой?» Кенин-Лопсан ответил: «Ко мне приходят мои шаманы, теперь

они проводят культовые обряды: когда ребёнок родился, когда Новый год наступает, когда люди хотят провести очищение семейного очага и в других случаях. Я им только помогаю, потому что сам я стар. В музейном помещении мы проводили обряд очищения. И теперь всем нам стало хорошо — никто на работу не опаздывает, все уважают свой труд и коллектив».

Еще в 1995 г. М.Б. Кенин-Лопсан был удостоен в Туве звания «Человек года». Ныне к Монгушу Бораховичу Кенин-Лопсану пришло международное признание. «Живое сокровище шаманизма»... Это высшая награда Американского фонда шаманских исследований. Монгуш Борахович Кенин-Лопсан получил этот почетный титул в 1994 г. за вклад в сохранение традиций тувинского шаманизма. Он побывал по приглашению с лекциями и докладами в США, во многих странах Европы. Совместно с руководителем Научного центра по изучению тувинского шаманства Людмилой Монгушевной Салчак он подготовил выставку «Шаманы в центре Азии», которая уже успешно демонстрировалась в 1997-98 г.г. в Бельгии и Австрии, в 1999 г. в германском городе Бремене. В 1999 г. в Берлинском университете он выступал с лекцией «Символика шаманских атрибутов» «Даже во сне не видел, - говорит Монгуш

Борахович, - что когда-нибудь буду выступать в Берлинском университете. Рассказывал, что воспитанник Берлинского университета - легендарный востоковед, немец по национальности Фридрих Вильгельм, по-русски академик Василий Васильевич Радлов, посетил Туву в 1861 г. и записал шаманские гимны, затем их опубликовал. Я читал как молитву записанные им шаманские гимны. Зал замер... Зал проснулся... Зал загудел... На меня все смотрели как на человека с другой планеты. Мне кажется, что слушатели были довольны».

В конце 1980-х г.г. Кенин-Лопсан доставил в музей небольшую каменную плиту с фигурами быков на обеих ее сторонах. Этот камень нашли школьники во время похода на вершину горы Хайыракан. На одной стороне плиты представлена мощная фигура комолого быка, на другой — бык меньших

размеров, но увенчанный парой рогов. Стилистические особенности изображений позволяют датировать их бронзовым веком. Демонстрируя во дворе музея эту замечательную плиту, Монгуш Борахович не только предложил мне скопировать и опубликовать изображения, но и рассказал о кульге быка в Туве, о различных представлениях и обрядах, связанных с образом этого животного.

Обстоятельства находки плиты с изображениями быков получают свое объяснение в свете материалов тувинской этнографии. Обычай помещать фигурки животных, в том числе быков, на горных перевалах, на особых культовых сооружениях в виде кучки камней и хвороста, носящих название «оваа», связан с древним обрядом поклонения духам гор. Среди культовой тувинской пластики имеются фигурки зооморфных духов-помощников шамана — ээренгов. Такие изображения изготавливали для шаманов народные резчики по дереву. На шею деревянного быка надевали ожерелье, что одновременно являлось его освящением. На месте, выбранном для сооружения оваа, вкапывали столб, на котором устанавливалась рельефная фигурка быка, вырезанная из дерева. Считалось, что обряд установки фигурок на оваа способствует размножению изображаемых животных. У оваа происходили моления. Шаман обращался к духу-хозяину данной местности, которому посвящали специальное животное, отличающееся особыми приметами, обычно быка. Такое животное носило у тувинцев название «ыдык». Ему на шею к волосяной веревке привязывали цветные ленты, после чего отпускали в стадо. Состарившегося быка-ыдыка заменяли молодым. После специального моления его умерщвляли, а шкуру вывешивали около оваа. В других случаях на предназначенном для оваа месте вырывали яму и закапывали в нее живого быка красной масти. Тувинцы-шаманисты верили, что предсмертный рев животного должен услышать и благосклонно воспринять дух-хозяин местности. В награду он пошлет людям изобилие и благополучие, обеспечит размножение стада.

Бык-производитель являл собою, по поверьям тувинцев, символ добра и благополучия, образ его воплощал величие и могущество шамана. Во время камлания последний, в соответствии с принятой звуковой символикой, имитировал голос птиц и зверей. Демонстрируя свою мощь, он подражал реву быка.

Представляется, что основной внутренний смысл изображений на двусторонней плите с горы Хайыракан заключается в противопоставлении образов комолого и рогатого быков. На вопрос, какое отражение в древних обрядах находила подобная оппозиция, ответить в настоящее время крайне сложно. Однако, основываясь на данных этнографии и эпоса, можно высказать предположение, что древнейшие обряды включали в себя ритуальное единоборство быков, олицетворяющих в конкретных образах какие-то противостоящие друг другу высшие силы.

Единоборство в эпосе описывается гиперболически: от шума и грохота рушатся горы, реки выходят из берегов, на месте холмов образуются болота, на месте равнин — горы, закрываются лики солнца и месяца, ноги борющихся уходят в землю до колен.

На расстоянье в год пути
Для схватки разошлись быки,
И с расстоянья в день пути,
Хрипя, обнюхались быки.
Костром высоким против тьмы,
Кипеньем против ледника,
Как волосатые холмы,
Стоят два мощные быка,
Сошлись — и схватка началась,
Степей поверхность сотряслась,
Зашевелились стены гор,
Загрохотал покой небес,
Забушевала гладь озер,

Заколебался вечный лес.
Стоят они – рога в рога,
Ступая, крошат валуны!
Теряют реки берега.

Тыма – вместо солнца и луны. Легенды о шаманах, соперничавших друг с другом, повествуют о том, что сила шамана в борьбе за превосходство над соперником заключалась в его содружестве с духами-помощниками. Бык также участвовал в этой борьбе, причем бык сильного шамана побеждал быка духа-помощника слабого шамана. Враждующие шаманы зачастую бьются друг с другом в образе порохов – быков-производителей. Они боролись не только между собой, но и с другими враждебными силами.

В эпосе народов Центральной Азии содержится много примеров противопоставления двух быков, обычно различавшихся окраской. Это были быки гении-хранители божеств, героев, а также их врагов, иногда легендарные братья-соперники превращаются в быков и бьются между собой.

В одном из алтайских сказаний повествуется о борьбе двух быков – черного, хозяина Алтая, с синим, хозяином моря:

На вершинах двух гор
Друг против друга остановились
Два быка великана.
Рогами о рога ударили –
Из рогов пламя вылетело,
Из лбов искры брызнули,
Семь лет быки бодались –
Ни один с места не сдвинулся.

При рассмотрении семантики – внутреннего смысла – изображений на хайыраканской плите особенно примечательны сюжеты эпических сказаний об окаменевших после сражения быках. По одной версии небесный бык Буха-нойон, забодав

своего извечного врага Черного быка Тайджи-хана, лег отдохнуть на месте сражения и окаменел. Согласно дугой легенде, Буха-нойон, победив противника — монгольского быка-сабдака (хозяина земли), отправился в Тунку, по пути поставив свое изображение из камня. Достигнув скал Белый Камень в Саянах, Буха-нойон окаменел.

Теперь там находится его основное культовое место с «двумя рогами» — скалами. Головной убор шамана в виде рогов оленя, чаще быка — символ его силы, вооруженности. Тувинские шаманы, по свидетельству М.Б. Кенин-Лопсана, без головного убора не камлали, для них он имел особое значение, сообщая шаману способность двойного зрения, то есть возможность видеть то, чего не видят простые смертные. Один из шаманских текстов, записанный им, звучит так:

Мои глаза ничего не видят, и мои уши ничего не слышат.
Дайте мне мой головной убор, к вам обращаюсь, люди.
Если я буду в наряде, головном уборе для камлания,
Достойным вмиг стану я двойного зрения.

В другом алгыше говорится:
Мой головной убор с кривыми рогами.
Я владею даром все узнавать и видеть наперед.

Рога на головном уборе помогали шаману в его путешествиях между Верхним, Средним и Нижним мирами. Благодаря им он преодолевал препятствия, поражал врагов. Обратимся вновь к шаманскому тексту, записанному М.Б. Кенин-Лопсаном:

Мой висок как бы превратился в скалу вековую.
Вы, мои рога, эту скалу стоянкой выбрали...
Вы бьете, как бык рогами бьет нападающего.
Обратишь взор на эти рога, они грозными станут.
У них острые кончики, предназначенные для контрудара...

И острота, и гроза воплощены в этих же рогах.
Они догонят врага и пронзят беспощадно...
Острые рога мои идут первыми, как стрела из лука.
Кто-либо сделает преграждение моим рогам,
Тому будет худо, я первым ударю его рогами.
Кто-либо мешает мне на пути, когда я лечу,
Тому будет плохо, он будет на моих рогах висеть...
Со стороны не подпускайте злых духов, мои рога!..
Кто сзади идет и хочет нанести удары неожиданные,
Осветите его светом, мои рога, чтобы он был виден.

Еще на памяти старшего поколения у тувинских детей была игра, смысл которой заключался в единоборстве быков. М.Б. Кенин-Лопсан, рассказал о старинной детской игре с изображениями быков, связанной с народными обычаями, с верой в красоту и мощь этого животного. Традиционные игрушки в виде животных не столько приобщали ребенка к хозяйственной деятельности, сколько вводили его в мир важнейших идеологических представлений, связанных с образами сакральных животных. Кенин-Лопсан вспоминает, что родители дарили детям игрушки в виде скульптурных фигурок быков, которые они заказывали специальному мастеру, изготавливавшему их на основе народных художественных традиций. Фигурки животных делали на подставке из коры березы, в отличие от культовых — их иногда раскрашивали. Игрушечные быки бывали белые, полосатые, на концах ушей встречались черные пятна, морда окрашивалась в красный цвет. Фигурки были парными: один бык безрогий, другой с рогами. У комолого быка могучие грудь, морда, лоб. У второго быка основная символика мощи — это большие кривые рога. Но самое главное это глаза животных — разъяренные, могущественные. Дети устраивали бои игрушечных быков, в которых почти всегда побеждал комолый бык. Архаичные игры быстро уходят в прошлое, этой игры уже не существует, она забыта. В детские и юношеские годы сверстники Кенин-Лопсана устраивали бои не только игрушечных, но и реальных

быков. Юные пастухи находили комолого быка и быка с рогами и заставляли их вступать в единоборство. Животные сражались иногда с утра до полудня, а иногда и дольше, к вечеру ребята с палками разводили свирепых быков.

У большинства наших современников поединок человека и доведенного до ярости быка связан с представлениями об испанской или латиноамериканской корриде. Однако ритуал кровавого жертвоприношения быка, сопровождавший схватку с жертвенным животным, известны у многих народов мира. Коррида своими корнями связана с этими древними обрядами, хотя в настоящее время является чисто зрелищным коммерческим предприятием. В Грузии в прошлом во время религиозных празднеств быков для возбуждения иногда даже поили вином. Кстати, там проводились бои не только между человеком и быком, но и между двумя быками. В эпосе народов Кавказа бык связан с водной стихией. Так, в чеченской легенде повествуется о превращении озера в быка, который затем вновь становится озером. В грузинской сказке бык обитает в подземном царстве и в воде. В этой связи интересна легенда, которую записал М.Б. Кенин-Лопсан. В ней повествуется о далеких временах, когда на озере Сут-Холь жил бедный и многодетный человек. У него была одна корова. Однажды корова стояла около молочного озера, из которого выплыл могучий бык и разыгрался с земной коровой. В результате на свет появился теленок — великан, как и его родитель. Во время перекочевок на него нагружали девять юрт. Хозяин делал надрезы на туловище быка и жарил его кровь. В той местности есть пень гигантской лиственницы диаметром с место для большой юрты. Так вот, лиственница шевелилась как степной ковыль, когда бык стоял под нею. Ведь его отцом был великий дух, титан молочного озера.

В шаманских легендах, в центральноазиатских эпических сказаниях и, наконец, в недавнем прошлом в тувинских детских играх мы находим отзвуки древних культов и обрядов, связанных с образом быка, которые уходят корнями в

эпоху первобытности, в бронзовый век. Представляется, что в изображениях на плите с горы Хайыракан нашло отражение ритуальное единоборство животных, которое, подобно схватке человека с жертвенным быком, могло стать с течением времени общественным зрелищем.

Крупный рогатый скот играл огромное значение в жизни тувинских кочевников-скотоводов, обеспечивая их пищей, шкурами, являясь средством передвижения при перекочевках. До недавнего времени тувинцы ездили на волах, причем даже на охоту, отдавая им предпочтение перед лошадьми. Академик В.В. Радлов писал, что в западной Туве в 1861 г. беседовал со стариком-тувинцем, который «был крайне удивлен, когда он узнал, что русские ездят верхом не на быках, и убеждал меня, что бык гораздо лучше коня, что он может больше перевозить груза и вдвое выносливее, может лучше подниматься в гору».

До наших дней тувинцы используют волов для перевозки грузов при помощи вьючных седел и волокуш. На скалах имеются многочисленные древние изображения волов с вьюками на спинах, напоминающие очертаниями те, которые и поныне можно иногда наблюдать при перекочевке скотоводов. Уникально трактована группа наскальных изображений, представляющих культовую процессию. Женщины в парадных костюмах ведут быков, на спинах которых находится необычная поклажа, а может быть даже не груз, а древний паланкин. Под брюхом видны, вероятно, концы веревочной лестницы, при помощи которой можно было взобраться в длинной одежде на спину вола.

Наскальные рисунки — это живописный рассказ прошлых поколений о самих себе, каменная книга, благодаря которой наш современник имеет счастливую возможность заглянуть в сокровенные области древней культуры — сферы коллективного сознания и социальной психологии. Приоткрыть еще одну страницу этой каменной летописи помог на учредитель Тувинского общества шаманов «Дунгур» - «Бубен» Монгуш Борахович Кенин-Лопсан, - народный писатель

Республики Тыва, ученый-этнограф, шамановед, доктор исторических наук, Заслуженный работник культуры Тувинской АССР, Заслуженный деятель науки Республики Тыва, обладатель звания Американского фонда шаманских исследований «ЖИВОЕ СОКРОВИЩЕ ШАМАНИЗМА», действительный член НьюЙоркской Академии наук, орденоносец, Почетный гражданин Кызыла, Человек Века Республики Тыва.

Монгуш Борахович продолжает трудиться в своей маленькой деревянной избушке, стоящей во дворе кызыльского музея. Он так и указывает обратный адрес своей корреспонденции: «Музей. Избушка. Кенин-Лопсану». По случаю его очередного юбилея газета «Тувинская правда» писала: «Помимо своей научной и творческой деятельности М.Б.Кенин-Лопсан продолжает приносить неоценимую практическую помощь всем страждущим. Нескончаемый поток посетителей кожуунов, сумонов и городов Тувы – шаманисты и буддисты, учителя и научные сотрудники, писатели и художники. Приезжие и путешественники – все идут к нему, кудеснику, в его волшебную избушку за помощью, консультацией, спасительным советом. Не зря народ называет его «знатоком тувинской души». Не это ли настоящее народное признание?! С этой точки зрения он, как кудесник, и его избушка, как волшебная ниша, духовные ворота Тувы».

*Марианна Арташировна Дэвлет,
ведущий научный сотрудник Института Археологии РАН,
доктор исторических наук.*

Шаманство — это феномен духовной культуры тувинского народа и оно давно привлекает к себе внимание исследователей. Ставшая традиционной для русской этнографической науки, тема шаманства во всех его проявлениях и атрибутах вызывает огромный интерес и у современных исследователей, рассматривающих его генезис и региональные особенности во всей сложности.

Актуальность исследования сибирского шаманства находит отражение в высказываниях наиболее крупных современных этнографов-сибиреведов. И.С. Вдовин: «Нужно изучать шаманизм отдельных народов».¹ Л.П. Потапов: «Конкретное изучение шаманства базируется прежде всего на изучении шаманского культа и его атрибутов, особенно таких, как облачение и бубен шамана, шаманской иконографии, различных культовых сооружений, типов камлания и т.д., с выяснением их функций, символики, семантики названий...».² С.И. Вайнштейн: «Шаманство — чрезвычайно интересное явление в истории религии... оно привлекает также внимание медиков, психологов и психиатров в силу ряда его особенностей, связанных с деятельностью шамана и его личностью, способами воздействия шамана на своих «пациентов».³ Реальным подтверждением этих точек зрения могут служить специальные монографии и диссертации, посвященные изучению шаманства у ряда народов Сибири, например, ваховских хантов или якутов.⁴

¹ Вдовин И.С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. (Чикаго, сентябрь 1973). Доклады советской делегации. — Л.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1973 С. 15.

² Потапов Л.П. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства. IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. (Чикаго, сентябрь 1973). Доклады советской делегации. — Л.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1973. С. 4.

³ Вайнштейн С.И. Встречи с «великим» шаманом. — Природа, 1976, №8, с. 79—80.

⁴ Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX вв. Этногр. Очерки. — Томск: Изд-во Том. Ун-та, 1977, 225 с, ил.

Настоящая работа посвящена историко-этнографическому анализу тувинского шаманства, которое в силу ряда исторических причин сохранялось в Туве значительно дольше, чем у других народов Южной Сибири, ещё на заре его изучения русские учёные-путешественники отмечали, что у тувинцев шаманство проявлялось в более яркой и цельной форме, чем у других народностей Саяно-Алтайского нагорья.¹

До 1930 года, то есть до создания национальной письменности на родном языке, в Туве было 4818 лам,² 1000 шаманов и шаманок³ и 26 хурэ — буддийских храмов.⁴ Если к этим цифрам добавить определенное количество начинающих шаманов, шаманок и буддийских послушников, то общая численность служителей культа увеличится. А к концу 1937 года в Тувинской Народной Республике оставалось всего лишь 5 хурэ — монастырей, 67 лам и около 300 шаманов.⁵ Эти цифры объективно демонстрируют ужасную картину репрессий в Туве в начале 30-х и конце 50-х годов. Интенсивно сократилось число служителей шаманского культа. До последнего времени в Туве шаманство не имело какого-либо существенного значения для духовной жизни тувинцев.⁶

Автор настоящей работы впервые обратился к материалам по шаманству у тувинцев более 30 лет назад во время пребы-

¹ Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголки. — СПб: 1881, вып. II, с. 81. Грум-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л.: 1926, т. III, вып. 1, с. 136.

² Тока С.К. ТАР-нын 10 дугаар Улуг Хуралынга ТК поликтиг болгаш организастиг айтыргларынын дугайында илеткел. — В кн.: «ТАР 10 дугаар Улуг Хуралын илеткелдери». На тувинском языке. — Кызыл, 1937, с. 40. (Тока С.К. Доклад о политической и организационной деятельности ЦК на X Великом съезде ТНРП. В кн.: «Доклады на X Великом съезде ТНРП»).

³ Тока С.К. Зарождение тувинской народно-революционной партии. — «Под знаменем Ленина-Сталина», — Кызыл, 1943, №5, с. 36.

⁴ Сейфуллин Х.М. Образование Тувинской автономной области РСФСР. — Кызыл: Тувкингониздат, 1954. С. 95.

⁵ Тока С.К. Ук. Соч., с. 40.

⁶ Вайнштейн СИ. Тувинское шаманство VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.) Доклады советской делегации. — М.: Наука, 1964, с. 1.

вания на восточном факультете ЛГУ и под непосредственным руководством выдающегося советского тюрколога С.Е. Малова. С того времени в течение многих лет проводились полевые исследования тувинского шаманства по различным аспектам рассматриваемой проблемы:

- становление и деятельность шаманов, семантика шаманских атрибутов,
- классификация шаманских духов-помощников *ээренов*,
- поэтика шаманского фольклора,
- смерть и похороны шамана.

Особое внимание уделялось наименее изученной стороне шаманистских обрядов – записи и интерпретации шаманских текстов, как одного из главных атрибутов камлания каждого тувинского шамана. Наиболее успешно эта работа проводилась автором в 1969–1979 гг. в качестве научного сотрудника тувинского республиканского краеведческого музея имени Алдан-Маадыр практически во всех районах Тувы: Тоджинском, Тес-Хемском, Эрзинском, Кызылском, Тандинском, Улуг-Хемском, Дзун-Хемчикском, Барун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Монгун-Тайгинском, Овюрском.

В сборе полевых материалов неоценимую помощь автору оказали Бора-Хоо Монгуш – бывший агырап – «секундант» тувинских шаманов, Алексей Баир – знаток шаманского фольклора и тувинской этнографии, Виктор Кок-оол – сын бывшей великой шаманки Долчан Донгак, Засл. артист Тувы, Нар. артист РСФСР, член Союза писателей СССР. Им, а также всем нашим многочисленным информаторам и профессору Рудольфу Фердинандовичу Итсу, моему научному руководителю – кандидату исторических наук Дмитрию Глебовичу Савинову автор приносит самую глубокую благодарность.

Помимо полевых материалов в работе использованы все доступные автору литературные источники и исследования по тувинскому шаманству, соответствующие архивы, а также музейные коллекции Тувинского республиканского краеведческо-

ого музея имени 60 богатырей в городе Кызыл, Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург), Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (г. Санкт-Петербург), Минусинского краеведческого музея им. Н.М. Мартянова (г. Минусинск).

Все переводы шаманских текстов выполнены автором.

В настоящей работе автор попытался дать по возможности систематическое описание и анализ тувинского шаманства, не повторяя при этом сведений, опубликованных другими авторами, но учитывая их по ходу изложения материала и в основных выводах.¹

¹ Кеинин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. — Новосибирск: Наука, 1987. — 168 с, ил.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Кульгы тувинского шаманизма

ГЛАВА 1

ТУВИНСКОЕ ШАМАНСТВО В ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Первым посетил западные районы Тувы известный географ-востоковед П.А. Чихачев в 1842 г. Его капитальный труд «Путешествие в Восточный Алтай», изданный в Париже в 1845 г.¹, явился итогом длительного путешествия учёного по Алтаю, Туве и Казахстану. В книге приводятся интересные сведения о культуре местного населения, в частности, о тувинском шаманстве, которое, по мнению П.А. Чихачева, идентично алтайскому шаманству. Однако окончательный вывод П.А. Чихачева о том, что исконным для тувинцев был ламаистский культ, искаженный более поздним шаманством, в дальнейшем не подтвердился. Всеми исследованиями последующих лет было убедительно доказано, что шаманство у тувинцев существовало ещё задолго до появления буддизма-ламаизма в Туве.

Большую собирательную работу в связи с тувинским шаманством проводил основатель отечественной тюркологии акад. В.В. Радлов. С 16 по 20 июля 1861 года в местности Кара-Холь он впервые встретился с тувинцами, где записал их песни, загадки, сказки.² Он интересовался проведением шаманских обрядов у местного населения, в частности, собрал сведения о магическом камне *чаиш даиш*, который якобы вызывает дождь, град и бурю.

¹ Tshascheff P. Voyage scientifique dans s' Altai oriental et les parties adjacentes de la frontiere.

² Чихачев П.А. Путешествие в Восточный Алтай / Перевод с французского, предисловие и комментарии В.В. Цыбульского. — М.: Наука, Главная ред. пост. лит-ры, 1974. — 360 с.

Как лингвист и фольклорист, В.В. Радлов успел за короткое время своего пребывания в Кара-Холе записать и некоторые тексты шаманского камлания. Важно отметить, что В.В. Радлов в отличие от П.А. Чихачева считал шаманство определяющей формой религиозных представлений тувинцев. Своё отношение к культуре тувинского народа В.В. Радлов наиболее полно выразил в «Предисловии» к «Письмам...» своего ученика Н.Ф. Катанова.¹

Именно В.В. Радлов положил начало целенаправленному сбору и публикации материалов по тувинской этнографии, в частности, шаманских текстов и атрибутов. Следует отметить также, что при постоянной поддержке и под редакцией В.В. Радлова были опубликованы исследования Н.Ф. Катанова, в первую очередь, «Образцы...» на тувинском² и русском³ языках, которые и в настоящее время представляют собой научную ценность. Метод полевых исследований, предложенный В.В. Радловым, нашел своих достойных продолжателей в лице других крупных исследователей конца XIX века — Н.Ф. Катанова, Г.Н. Потанина.

О научной деятельности знаменитого путешественника и исследователя Центральной Азии Г.Н. Потанина (1835—1920) акад. В.А. Обручев сказал: «С увлечением и любовью он собирал легенды, сказки и верования различных народов Азии».⁴ Его монгольская экспедиция дважды затронула районы Тувы — сначала южную сторону Танну-Ола, затем долины Каа-Хема и Улуг-Хема и берега озера Тере-Холь. Хорошо владея монгольским языком, Г.Н. Потанин в качестве переводчика с тувинского взял воспи-

¹ Катанов Н.Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана // Приложение к т. LXXII Заметок Императорской Академии наук. — СПб.: 1893, №8. — 114 с. — С. 7.

² Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX — Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. Тексты (тувинские). — СПб., 1907. — XXXII. — 660 с. — XI с.

³ Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX — Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. Тексты (русские). — СПб., 1907. — XXXII. — 660 с. В дальнейшем: «Образцы...», русский текст.

⁴ Обручев В.А. Заслуги Г.Н. Потанина как исследователя Центральной Азии // Г.Н. Потанин. Путешествия по Монголии. Сокращенное издание. — М., 1948. — С. 27.

танника миссионерской школы И. Чевалкова, телеута по национальности. Г.Н. Потанин отличался от своих предшественников в первую очередь тем, что производил сбор этнографических материалов на основе специально составленной им программы полевых исследований. В эту программу¹ он включил и описание атрибутов тувинских шаманов, таких, как *эзреннер* — вместилища духов, бубен — *дунгур* и др. Вопросам тувинской этнографии посвящена значительная часть трудов Г.Н. Потанина.² Главный из них — «Очерки Северо-Западной Монголии» — содержит огромное количество материалов. Особо выделяются в «Очерках...» страницы, посвященные описанию отдельных сторон шаманского культа у тувинцев: времени камлания, похоронам шамана, приобретению шаманского дара, клятве шаманов, легендам о становлении шаманов и шаманок, шаманам небесного происхождения и т.д. Одновременно. Г.Н. Потанин собрал сведения о тувинских *эзреннер*, к которым относятся *Ак эзрен*, *Эмегелчин эзрен*, *Чалама эзрен*, *Кузунгу эзрен*, *Чэлэши эзрен*, а также привел материал об использовании тувинцами магического камня *чат даш*, бескровном жертвоприношении домашних животных и выявил две категории тувинских шаманов: наследственных и небесного происхождения. Рассматривая религиозные воззрения тувинцев, Г.Н. Потанин пришёл к выводу о параллельном существовании шаманизма и ламаизма в Туве. При этом он привел описание некоторых атрибутов монгольского и тувинского шаманов и дал краткую сравнительную характеристику приёмов камлания.

А.В. Потанина, жена и постоянный спутник Г.Н. Потанина, отметила одну существенную деталь на ручке тувинского бубна — отсутствие изображения человека,³ что, как оказалось

¹ Потанин Г.Н. Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у сибирских иногородцев / Составил Г.Н. Потанин. Приложение к XVII тому ИИРГО. — СПб., 1881—13 с.

² См. 5. Примечания. — 90 с. — Т. XXV, с ил., вып. II, с. 7—10, 34—42, 81—101, вып. IV, с. 10—13, 26—135.

³ Потанина А.В. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. — Сб. статей А.В. Потаниной. — М., 1895. — С.55.

впоследствии, является наиболее характерной чертой бубнов алтайских шаманов.

В 1889 году выходят работы двух других русских путешественников, побывавших в Туве — М.П. Фабрициуса и П.Е. Островских, однако ничего нового в изучение рассматриваемой проблемы они не вносят. М.П. Фабрициус по-прежнему писал, что «религия сойотов не то ламаизм, не то шаманство».¹ П.Е. Островских собрал этнографическую коллекцию для Берлинского музея, но не сообщил никаких сведений о шаманских обрядах или атрибутах.²

В том же 1889 году начинает свои исследования в Туве Н.Ф. Катанов — выдающийся востоковед, этнограф и исследователь тюркских языков.³ Его собирательскую работу отличает тщательная фиксация фольклорных материалов — пословиц, поговорок, загадок, песен, легенд, преданий, сказок, поверий, шаманских текстов, а также выяснение семантики шаманских атрибутов. Основные труды Н.Ф. Катанова⁴ написаны на основе тувинских материалов. Н.Ф. Катанов, хакас по национальности, хорошо знал тувинский язык и очень много сделал для сравнительного анализа тувинского и хакасского шаманства. Так, в одном из писем своему учителю акад. В.В. Радлову, дал краткое сравнительное описание бубна и колотушки тувинского и хакасского шаманов, сопоставил

¹ Фабрициус М.П. Саянский край. Краткий географический отчет края и описание способов сообщений в нем // Известия Императорского русского географического общества. Т. XXXV, вып. 1. — СПб., 1899. — С. 105.

² Островских П.Е. Значение Урянхайской земли для Южной Сибири // Известия Императорского русского географического общества. Т. XXXV, вып. III. — СПб., 1899. — С. 336.

³ Библиографию о жизни и деятельности см.: Иванов С.Н. Николай Федорович Катанов. Очерк жизни и деятельности. 2-е изд. — М.: Наука, Глав. Ред. вост. лит.-ры, 1973. — 116 с., с ил.; Вайнштейн С.И. Этнографические исследования Н.Ф. Катанова у тувинцев и других тюркоязычных народов // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. IV. — М.: Наука, 1968. — С. 31–44.

⁴ Катанов Н.Ф. Очерки Урянхайской земли. 1889. Рукопись. Архив Ин-та РАН СПб. ф. V. оп. 1, №526. Письма... Образцы... Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений к его другим языкам тюркского корня. Казань, 1903. В дальнейшем «Опыт...», с. 27.

такие названия, как *дунгур* — бубен, *орба* — колотушка, *хам* — шаман, *кириш* — тетива, *челээш* — радуга, *чылан* — змея и др., у тувинцев и хакасов и, таким образом, пришёл к выводу об аутентичности этих понятий в тувинском и хакасском шаманстве. В то же время на хакасских бубнах Н.Ф. Катанов обнаружил различные изображения людей и животных, которые отсутствуют на бубнах у тувинцев.¹ Н.Ф. Катанов при этом отметил, что тувинцы значительно чаще обращаются к шаманам, нежели к ламам.² С именем Н.Ф. Катанова может быть связано начало традиции по сбору устного народного творчества тувинцев, в том числе и шаманского фольклора. Так, им были записаны тексты с описанием обрядов жертвоприношения духу неба и духу гор, совершаемых шаманами, и многие другие.³ Н.Ф. Катанов, пожалуй, первым заметил, что без текстов шаманских камланий невозможно изучить и особенности самого тувинского шаманства. Собранные Н.Ф. Катановым материалы шаманского фольклора ещё ждут своих исследователей, так как многие из них представляют собой прекрасные образцы устного народного творчества, в ряде случаев не сохранившиеся до настоящего времени.

В начале XX века в изучение тувинской этнографии большой вклад внесли ссыльные революционеры, находившиеся в Минусинске — Е.К. Яковлев, Ф.Я. Кон. В 1910 году вышла книга Е.К. Яковлева, в которой содержится много сведений о быте, общественной жизни, религиозных воззрениях и материальной культуре тувинцев.⁴ Несмотря на то, что Е.К. Яковлев непосред-

¹ Катанов Н.Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана // Приложение к т. LXXII Заметок Императорской Академии наук. — СПб.: 1893, №8. — 114 с. — С. 7. с.27–30.

² Катанов Н.Ф. Среди тюркских племён // Известия Императорского русского географического общества, 1893, т. XXIX, вып. VI, с. 521.

³ Катанов Н.Ф. Отчет по поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии Н.Ф. Катановым. — Казань: Типолитография Императорского Казанского университета, 1897. — С. 22–44.

⁴ Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородного населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. — Минусинск: Типография В.И. Корнакова, 1900. — IX с., + 122 с. (этнографический обзор инородческого

ственно в Туве не был, в своей работе он приводит весьма ценные замечания относительно тувинского шаманства и его ритуальных атрибутов. В книге кратко рассматриваются многие шаманские культы и обряды у тувинцев: поклонение Небу, жертвоприношение огню, культ *ээрпей*, праздник шерсти, обряд хозяйки или хозяина воды, обряд камлания с точным указанием тувинских терминов и многое другое. Особенно следует отметить описания *ээрештер*, приведенных Е.К. Яковлевым (*ээрештер*: Радуга, Белый, Эмгельчин, Змея, Амырга-Моос, Медведь, Кукушка, Шалык, Кузунгу). Это оказалось возможным благодаря Минусинскому музею, где русскими учёными была собрана большая коллекция предметов материальной и духовной культуры тувинцев. В другой работе Е.К. Яковлев опубликовал некоторые образцы тувинского фольклора в русском переводе, в том числе текст из легенды с рассказом о сражении шаманов между собой, о чем до Е.К. Яковлева не было известно.¹

Другой политический ссыльный Ф.Я. Кон, находясь в Минусинской ссылке, посетил Туву в 1902—1903 годах. Более года собирал он материалы для изучения быта, хозяйства и культуры тувинцев и «оставил ценное научное наследство по истории Тувы».² Этнографические исследования Ф.Я. Кона в Туве наиболее подробно рассмотрены в специальной статье С.И. Вайнштейна.³

В числе собранных Ф.Я. Коном материалов имеются и шаманские атрибуты, ныне хранящиеся в Российском этнографическом музее.⁴ Всего в коллекции Ф.Я. Кона представлено 79 предметов

поселения долины Южного Енисея) — + 212 с. — IX с. (описание этнографических коллекций Минусинского музея), ил. ч. I, с. 87—122; ч. II, с. 107—120.

¹ Яковлев Е.К. Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах. (Поверья, легенды, словницы) // Известия Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. Красноярск, 1902, т. I, вып. III, с. 49—54.

² Сейфуллин Х.М. Феликс Яковлевич Кон // Уч. Зап. Тувинского НИИЯЛИ. Вып. 11. — Кызыл, 1964. — С. 350.

³ Вайнштейн С.И. Феликс Яковлевич Кон как этнограф // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. III. — М.: Наука, 1965. — С. 196—220.

⁴ РЭМ. Кол. №650. Под №8 «Патентные документы» в нашей работе подразумевается коллекция или рукопись.

шаманского культа: бубны, колотушка, шаманская обувь, различного рода *эзреннер* (Кузунгу, Быка, Змеи, Эмегельчин, Медведя, Радуги и др.) При этом Ф.Я. Кон совершенно справедливо отмечал разнообразное назначение *эзреннер* (духи разведчики, помощники, защитники шамана).¹ В своём предварительном отчете Ф.Я. Кон отметил определяющую роль ламаизма в религиозной жизни тувинцев, выразившуюся, например, в том, что в тех местах, где производились раньше шаманские камлания «хозяину места», при нём уже был сооружен «шалаш» — *оваа*, где самое почетное место занимали бурханы.² При этом, так же как и Г.Н. Потанин, Ф.Я. Кон писал о сосуществовании ламаизма и шаманства в Туве. В опубликованной значительно позже обобщающей монографии Ф.Я. Кона «За пятьдесят лет»³ одна из глав специально посвящена шаманству. В ней Ф.Я. Кон высказал своё отношение к тувинскому шаманству как этнографическому явлению. По его мнению, шаманы — это люди больные, нервные, страдающие галлюцинациями. С таким категорическим выводом автора трудно согласиться. Вместе с тем Ф.Я. Кон одним из первых подчеркнул социальную сущность шаманства. Однако в поздний период его существования, — «есть среди шаманов — писал он, — вполне сознательные обманщики, пользующиеся темнотой и невежеством населения».⁴ Этнографические исследования Ф.Я. Кона получили высокую оценку в нашей литературе. С.И. Вайнштейн справедливо отмечал, что тем не менее материалы по шаманству, содержащиеся в книге Кона, явились крупным вкладом не только в изучение верований тувинцев, но и шаманства вообще.⁵

¹ Кон Ф.Я. Исследования Ф.Я. Кона в земле урянхов // Русский антропологический журнал, №4, 1903, с. 117.

² Кон Ф.Я. Предварительный отчет по экспедиции Ф.Я. Кона // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского РГО. Паровая типолитография П.И. Макушина и В.М. Посохина. — Иркутск, 1903, №1, с. 17–68, ил., с. 22–23.

³ Кон Ф.Я. За пятьдесят лет. 2-е изд. — М.: Советский писатель, 1936. — 344 с., порт.

⁴ Кон Ф.Я. Ук. Соч., с. 43–45.

⁵ Вайнштейн С.И. Феликс Яковлевич Кон как этнограф // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. III. — М.: Наука, 1965. — С. 213.

В том же году (1903) в Туве работал известный исследователь Центральной Азии Г.Е. Грумм-Гржимайло.¹ Будучи географом, он уделял значительное внимание этнографическим сюжетам, в том числе и религиозным представлениям тувинцев. Причем ему удалось высказать в этой области ряд ценных гипотез. Так, Г.Е. Грумм-Гржимайло считал, что шаманство у тувинцев сохранилось в более яркой и цельной форме, чем у других народов Саяно-Алтая, что навыками шаманских действий может владеть каждый, но быть признанным шаманом суждено только потомственному шаману.²

Несколько позднее, в 1910-х годах тувинским шаманством заинтересовались люди, далекие от этнографической науки. Любопытную подробность сообщает инженер путей сообщения Вс. Родевич, четыре раза посетивший Туву. «Когда в 1907 г. мы поднимались на катере по Енисею, то в Урянхэе все ночи бубнили кругом бубны шаманов в окрестных улусах: население гадало, желая знать, что несёт с собой невиданная лодка, идущая против воды...».³ В другой своей работе Вс. Родевич приводит фотографию сцены камлания перед юртой — один из первых фотографических документов подобного рода.⁴

В 1910 году английский учёный Д. Каррутерс, собиравший этнографические сведения в Туве, отметил, что шаманство здесь наследственная профессия, которой может одинаково владеть и мужчина, и женщина.⁵

¹ См. о нем: Грумм-Гржимайло А.Г. Дела и дни Г.Е. Грумм-Гржимайло (путешественника и географа). — М., 1947. — 95 с., ил.

² Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Антропологический и этнографический очерк этих стран. (Государственное русское географическое общество). Т. III, вып. 1. — Л., 1926. — С. 136—140.

³ Родевич Вс. Урянхайский край и его обитатели // Известия Императорского русского географического общества. Т. XI XVIII, 1912, с. 158.

⁴ Родевич Вс. Очерк Урянхайского края (Монгольского бассейна р. Енисей). — СПб., 1910. — С. 18—19.

⁵ Каррутерс Д. Неизвестная Монголия. Т. 1. Урянхайский край / Пер. с англ. Н.В. Турчанинова. — Петроград: Издание Переселенческого управления землеустройства и земледелия, 1914. — С. 226—270.

В 1913 году в Урянхайский край (Тува) приехал алтайский миссионер, шорец по национальности, И. Штыгашев. Он отмечал гостеприимство тувинцев, наблюдал и описывал сцены камлания. Из его путевых записок для нас важно замечание о подготовке к профессиональной деятельности лам-монахов и шаманов в Туве. И. Штыгашев отмечает, что ламы получают специальное образование в буддийских монастырях, в то время как шаманы остаются совершенно неграмотными.¹ В данном случае И. Штыгашев не обратил внимания на специальную подготовку, которую проходят и молодые шаманы и шаманки как обязательное условие сохранения традиционной шаманистской модели и залог их успешных действий в последующие годы.

В целом конец XIX — начало XX веков в истории русской этнографии характеризуются значительным накоплением материалов по тувинскому шаманству, всем его проявлениям и атрибутам, при интерпретации которых неоднократно высказывались гипотезы, получившие дальнейшее развитие. В то же время ни один из авторов дореволюционного периода, несмотря на широту охвата материала, не дал в своих работах достаточно законченной картины тувинского шаманства.

После того как Тува стала советской, изучение тувинского шаманства, помимо традиционных, приобрело и некоторые новые аспекты, как, например, изучение его места в общественной жизни тувинцев, генезис, выявление социальной роли шаманов, их влияния на семейную жизнь тувинцев и т.д. Появились специальные исследования, в которых тувинское шаманство получило всестороннее освещение. Изучение тувинского шаманства в работах советских исследователей с методической стороны характеризуются тремя основными аспектами:

1) дальнейшим сбором фактического материала по шаманству с учетом требований современной методики полевых этнографических работ;

¹ Штыгашев И. Приложение // Отчет Алтайской духовной миссии за 1913 год. — Томск, 1914. — С. 80—128.

2) широким использованием сравнительно-исторического метода и сопоставлением с аналогичными явлениями в духовной культуре других тюркоязычных народов Южной Сибири и Средней Азии;

3) комплексным подходом к объекту исследования, с привлечением данных других гуманитарных наук, в первую очередь — археологии и фольклористики.

Один из основоположников сибирской этнографии Е.Д. Прокофьева (1902—1978) после войны совершила три экспедиции в Туву в 1952, 1958 и 1962 гг.¹ В ряде опубликованных ею после этих экспедиций работ немало и материалов по тувинскому шаманству, представленных в сравнительно-историческом плане с другими народами Сибири.² Е.Д. Прокофьева находит много общих элементов в шаманстве алтайцев и тувинцев — облачении шамана, конструкции бубна, колотушке, обряде моления священной горе и других культовых действиях. В то же время она проводит отчетливую грань в шаманстве тувинцев и алтайцев и некоторых народов Сибири (например, селькупов и ненцев). В специальной работе, посвященной шаманским бубнам, подробно описаны устройство тувинских бубнов и символические значения их составных частей — рукоятки, поперечного стержня и колотушки. Анализ тувинских бубнов, проведенный Е.Д. Прокофьевой, позволил ей убедительно показать, что бубен — это не только музыкальный инструмент, но и этнографический источ-

¹ Решетов А.М. Памяти Екатерины Дмитриевны Прокофьевой // Известия Сибирского отделения Академии наук СССР. Серия общественных наук. Вып. 3, 11. — Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1979. — С. 188.

² Прокофьева Е.Д. Социалистические преобразования в Толдже // Уч. зап. Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Вып. 2. — Кызыл, 1954. — С. 87—51; Она же. Работа тувинского отряда Саяно-Алтайской экспедиции // Краткие сообщения Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая. Вып. XX. — М.: Изд-во АН СССР, 1954. — С. 8—16; Она же. Некоторые этнографические данные о тувинцах западных районов Тувинской автономной области // Краткие сообщения Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая. Вып. XXIII. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — С. 8—18; Она же. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1961. — С. 485—487, ил.

ник, так как сложные пути его эволюции являются яркими показателями этногенетических связей между народами Сибири.

Крупнейшим исследователем тувинской этнографии и вопросов шаманства у тюркоязычных народов Сибири является Л.П. Потапов.¹ Работам Л.П. Потапова по тувинской тематике предшествовало создание им ряда монографий по этнической истории и этнографии шорцев,² алтайцев,³ хакассов,⁴ написанных с широким привлечением этнографических, лингвистических, фольклорных и археологических источников. С именем Л.П. Потапова связано и начало комплексного изучения истории Тувы. Он принимает активное участие в подготовке высококвалифицированных специалистов из среды коренного населения, создает фундаментальный труд по этнографии и истории тувинского народа,⁵ руководит работой Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции (ТКАЭЭ), на базе которой было опубликовано три тома трудов, внесших значительный вклад в изучение археологии, этнографии и антропологии Тувы.⁶ Эти работы во многом способствовали выходу в свет

¹ Леонид Павлович Потапов. Портреты ученых Сибири // Изв. Сиб. отд. АН СССР. 1966. Сер. общественных наук. №9. Вып. 3. — Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1966. — С. 151—154.

² Потапов Л.П. Очерки по истории Шории. Труды института востоковедения, XV. — М.: Изд-во АН СССР, 1936. — 260 с., ил., карт.

³ Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. 2-е изд., доп. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1953. — 444 с., ил., карт. (АН СССР, Ин-т этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая); Он же. Этнический состав и происхождение алтайцев / Отв. ред. А.П. Окладников. — Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. — 196 с.; Он же. Очерки по истории Горно-Алтайской автономной области / Под ред. и с предисловием проф. Л.П. Потапова. — Горно-Алтайск, 1973. — 542 с., ил., карт.

⁴ Потапов Л.П. Происхождение и формирование хакасской народности. — Абакан: Хак. книж. изд-во. — 307 с. (Хак. Науч.-иссл. ин-т языка, литературы и истории).

⁵ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев / Отв. ред. акад. А.П. Окладников. — М.: Глав. ред. вост. литры, 1969. — 404 с.

⁶ Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции (ТКАЭЭ) / Отв. ред. Л.П. Потапов. — М.-Л.: Наука, Изд-во АН СССР, т. I, 1960. — 317 с., ил.; т. II, 1966. — 264 с., ил.; Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, т. III, 1970. — 300 с., ил.

«Истории Тувы».¹ Л.П. Потапов первым наиболее полно и аргументировано показал древнетюркскую основу шаманства народов Саяно-Алтайского нагорья, в том числе и у тувинцев.² Им подробно рассмотрены различные виды культовых действий тувинцев. Большое внимание Л.П. Потапов уделяет шаманским атрибутам, в частности, бубнам. Семантике названий шаманских бубнов в широком сравнительно-историческом плане посвящена одна из последних работ Л.П. Потапова.³

Рассматривая погребения шаманов, Л.П. Потапов впервые детально исследует двухъярусную шаманскую гробницу *хам серизи* в юго-западной Туве — форма захоронения, неизвестная другим народам Южной Сибири — алтайцам, хакасам, шорцам.⁴ Вклад Л.П. Потапова в изучение религиозных представлений народов Южной Сибири трудно переоценить. Некоторые ранние его работы по этой тематике могут считаться классическими.⁵ Они заложили основу исследования южно-сибирского, в частности, тувинского, шаманства в этнографической науке и определили то направление, по которому оно стало изучаться в последующие годы.

В начале 1950-х годов к изучению тувинского шаманства приступил С.И. Вайнштейн. Материалы, собранные им у вос-

¹ История Тувы. В 2-х т. Редколлегия: Л.П. Потапов (отв. ред.) и др. — М.: Наука, 1964, т. 1. — 410 с., ил.; т. II. — 456 с., ил., карт.

² Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. — Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1978. — С. 3—36.

³ Потапов Л.П. Семантика названий шаманских бубнов у народностей Алтая. Отд. отт. // Советская тюркология. Академия наук СССР. Академия наук Азербайджанской ССР. Научно-технический журнал. — Баку, 1970. — С. 86—93.

⁴ Потапов Л.П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холы // Труды ТКАЭЭ. Т. I. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — С. 172—237, с. 228; Он же. Очерки народного быта тувинцев. — М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1969. — 404 с., с. 371—385.

⁵ Потапов Л.П. Культ гор на Алтае. — Советская этнография, 1946, №2, с. 145—160; Он же. Обряд оживления бубна у алтайцев // Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1947. — С. 159—182; Он же. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // Советская этнография, 1934, №3, с. 64—76.

точных тувинцев в эти годы, — дополненные материалами исследований последующих лет, — легли в основу главы о шаманстве тувинцев-тоджинцев в его кандидатской диссертации «Тувинцы Тоджи», защищенной в 1956 г.¹ С.И. Вайнштейном было впервые дано детальное описание шаманства восточных тувинцев, выявлены его основные отличия и черты сходства с шаманством западных тувинцев, а также определенные аналогии в шаманстве тувинцев и ряда других народов Сибири. В результате С.И. Вайнштейном были собраны значительные материалы по тувинскому шаманству, которые легли в основу ряда его публикаций, а также доклада, посвященного тувинскому шаманству на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук в Москве в 1964 г.² В этом докладе была впервые дана характеристика тувинского шаманства в целом, выделены его типы (восточно-тувинский таежный тип, центрально-западно-тувинский степной тип), рассмотрены вопросы происхождения тувинского шаманства.

Среди этнографов-тувиноведов видное место занимает В.П. Дьяконова — автор ряда статей и монографий, посвященных духовной культуре тувинцев, в частности, ламаизма и шаманизма.³ Умело сочетая этнографические исследования с археологиче-

¹ Вайнштейн С.И. Тувинцы Тоджи. Ист.-этногр. очерк. Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата ист. наук. — М.-Л., 1956 (Акад. наук СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая), с. 12—13.

² Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство, VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). — М.: Наука, 1964. — 16 с.

³ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. — Л., 1970. — 16 с.; Она же. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1975. — 164 с., ил.; Она же. Об одной категории социальной иерархии шаманов // Уч. зап. Тувинского НИИЯЛИ, вып. 16. — Кызыл, 1972. — С. 223—227; Она же. К изучению шаманства у тувинцев (Полевой сезон 1971 г.) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. — Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1972. — С. 27—28; Она же. Культ оваа у тувинцев // Краткое содержание докладов годичной научной сессии ИЭ АН СССР. — Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1971. — С. 51—53; Она же. Культовые сооружения тувинцев // Полевые исследования Института этнографии 1974 г. — М.: Наука, 1975. — С. 157—164; Она же. Религиозные культы тувинцев // Памятники

скими, В.П. Дьяконова, подробно рассмотрела погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник, выделив при этом два вида погребального обряда, резко отличающихся друг от друга у тувинцев-шаманистов и ламаистов. Одновременно ею были выявлены мифологические и религиозные представления тувинцев, связанные с погребальными обрядами.

В заключение следует сказать о некоторых других современных исследователях тувинского шаманства. Неоднократно бывал в Туве и собирал материал по шаманскому фольклору П.И. Каралькин. В конце 1950-х годов Туву посетил венгерский учёный-востоковед В. Диосеги (1923–1972), который записывал тексты камлания и фотографировал шаманские атрибуты в коллекциях Тувинского музея. Народный писатель Тувы С.А. Сарыг-оол написал специальное исследование, посвященное обрядам и суевериям, характеризующим наиболее архаические культы у тувинцев. По мнению автора, они относятся к верованиям, которые возникли ещё до появления шаманизма.¹

Такова краткая история изучения тувинского шаманства в этнографической литературе.

ГЛАВА II

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ТУВИНСКИХ ШАМАНОВ

Вопросов, связанных со становлением, категориями и культовыми действиями шаманов, в той или иной степени касались все исследователи тувинского шаманства. Однако, несмотря на значительную степень изученности, отдельные его стороны оказывались мало изученными.

культуры народов Сибири и Севера. — Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1977. — С. 172–216, ил.; Она же. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1979. — С. 282–288.

¹ Сарыг-оол С.А. Каран чуудулге болгаш оон хоразы (Чёрная вера и её вред) // Ламаларнын болгаш хамнарнын авыястаг чоруу (Коварство лам и шаманов). На тувинском языке. — Кызыл, 1981. — С. 65–75.

лись вне поля зрения исследователей. Нет окончательной ясности в определении шаманства вообще и тувинского в частности. По И.А. Кривелеву «...существует определенная общественная группа — шаманы, специальностью и функцией которых является посредничество между людьми и миром сверхъестественных существ — демонов...». Наиболее определено по отношению к тувинцам об этом же писал ещё в 1900 году Е.К. Яковлев: «...Шаман — совершитель всякого, домашнего, общественного и родового моления, обращенного по преимуществу к злым духами».

Традиционным для русской и советской этнографии является также вопрос о становлении шамана, о наследственности шаманского «дара», об обязательном происхождении от шамана-предка. «Становление шаманов как избранных духов широко известно и описано у тюркских, да и не только тюркских народов Сибири...» — отмечает Л.П. Потапов. В большинстве случаев это действительно так, но у тувинцев существовали и другие категории шаманов, имевшие, по народным повериям, иное происхождение. Так выделяются:

- 1) шаманы, ведущие своё происхождение от шаманов-предков;
- 2) шаманы, ведущие своё происхождение от духов земли и воды;
- 3) шаманы, ведущие своё происхождение от неба;
- 4) шаманы, ведущие своё происхождение от злых духов *албыс*;
- 5) шаманы, ведущие своё происхождение от злых духов *аза*.

В зависимости от принадлежности к той или иной категории шамана определялось его место в шаманской иерархии и приписывались ему различные возможности воздействия на людей, обращавшихся к нему за помощью по тому или иному поводу.

1. ***Ызыгуур салгап хамнаар хамнар*** (шаманы, ведущие своё происхождение от шаманов-предков). По убеждению самих тувинцев, настоящим шаманом является только тот шаман, который имеет наследственное происхождение. Это наиболее сильная и многочисленная группа тувинских шаманов.

При этом отмечалось, что шаманом может стать как мужчина, так и женщина, причем, по некоторым сведениям родоначальницей тувинских шаманок была именно женщина, убитая,

по легенде, стрелой хана. «Действительно её застрелили, но она родила сына со знаком на лбу от стрелы. Это и был родоначальник всех шаманов...».¹ Как правило, шаманы знали своих предков в нескольких поколениях. По словам В.Ш. Кок-оола (1906 г. р.), его мать, в своё время знаменитая шаманка Долчан Донгак (1866—1934), гордилась тем, что она шаманила в течение пятидесяти лет и что у неё были шаманы-предки в трёх поколениях. Ф.Я. Кон отмечал, что «потомственные шаманы» имеют в своей генеалогии по 8—10 шаманов.² Как правило, перед началом кампании шаманы этой категории обращались с традиционными призывами к своим предкам. Например, шаман Ооржак Шокар говорил, обращаясь к слушателям, о своём могучем предке:

Я — шаман, я — царь всех шаманов,
Я — наследник шамана Каралбая,
Я живу в середине царского моря,
Я слышу царем всех шаманов.³

«Я — наследник шамана Каралбая», — в этом суть самоутверждения шамана Ооржака Шокара. У потомственных шаманов большую роль играло также прославление рода, места, где веками жили их предки-шаманы. Так, в шаманских гимнах, собранных и изданных на русском и тувинском языках Н.Ф. Катановым, имеется богатый материал на эту тему.⁴

Другие категории тувинских шаманов известны в литературе значительно меньше.

¹ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. — СПб., 19. — С. 289—290.

² Кон Ф.Я. За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию. — С. 73; Кенин-Лопсан М.Б. К вопросу о категориях тувинских шаманов // Советская этнография, №4, 1977, с. 92—96.

³ Рукоп. фонд ТНИИЯЛИ, т. 57, д. 250, с. 11—12 (Материалы фольклорной экспедиции в Барун-Хемчикском районе, проведенной летом 1967 года).

⁴ Образцы пародной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. Тексты, обработанные и переведенные Н.Ф. Катановым. Часть IX, СПб., 1907, тувинский текст, с. 198. В дальнейшем: «Образцы...», тувинский текст или русский перевод.

2. *Чер, суг ээзинден хамнаан хамнар* (шаманы, ведущие своё происхождение от хозяев земли и воды). Эти шаманы считались получившими свой дар от духов-хозяев земли и воды. Происхождение их бесспорно связано с центральными персонажами религиозной анимистической системы представлений древних тюрков. «Не менее известен факт почитания древними тюрками божества *Йер-Суб (Чер-Суг)*, то есть, Земли и Воды» — отмечает Л. П. Потапов.¹ Так же говорили о себе древние тюрки в рунических текстах: «Вверху Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков (т. е. Родина)...».² Позднее образ *Чер-Суг*, по-видимому, теряет свою персонификацию и получает значение духа вообще. Так, «...по верованиям алтайцев, вся природа населена духами; данная категория духов у них носит общее название *персу* (духи земли и воды).»³

Перед началом камлания шаманы этой категории обращались к своим близким:

Хозяйки-русалки земли и воды,
Это вы, мои медно-жёлтые сестры.

(Сообщил Виктор Кок-оол)

или:

Духи рек, где камни сверкают, как бусы и шары!
Давайте поищем пропавших и поведем беседу.
Духи рек, где камни сверкают, как золото и серебро!
Давайте ухаживать за больными, приходите ко мне.

(Сообщил Виктор Кок-оол)

¹ Потапов Л.П. Умай-божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. — М., 1973. — С. 266; Он же. Культ гор на Алтае // Советская этнография, 1946, №2, с. 145—160; Он же. Очерки народного быта тувинов. — М, 1969. — С. 60, 62, 66, 358.

² Малов СЕ. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. — М.-Л., 1951. — С. 37.

³ См. сн. 59, с. 157.

Еще один очень своеобразный отрывок:

Мои духи плавают по чёрной воде,
Они скачут на хариусах.
Они, окутываясь тиной,
Скачут весело на мальках.

(Сообщил Виктор Кок-оол)

Пример. Одним из представителей шаманов, ведущих своё происхождение от духов-хозяев земли и воды, был старший шаман Ондар Каржанмай из местности Алды-Шынаа Улуг-Хемского района. Лейтмотивом его камланий было восстановление связей со своими жёлтыми сестрами — высокими горами, бурными реками и то хищными, то близкими ему животными и рыбами, живущими над землей и под водой *(сообщил В.Ш. Кок-оол)*.

3. Дээрлерден хамнаан хам (шаманы, ведущие своё происхождение от неба). Эта категория тувинских шаманов по своему генезису также, видимо, связана с мифологией древних тюрков, а именно с образом Тенгри (Небо). «Древние тюрки устраивали Тенгри специальное моление. До недавнего времени своим высшим божеством считали Небо, именуя его тем же словом, и шаманисты — алтайцы, тувинцы, качинцы, бельтиры...»¹, ещё Г.Н. Потанин отмечал, что «Улы-Хайракан (Улуг-Хайыракан), зимующий на земле и летом возносящийся на небо, бросает молнию разных цветов и кому попадет в голову, тот становится *камом*...»² Подробнее об этой категории шаманов сообщает в ряде своих работ В.П. Дьяконова: «...В памяти лиц старшего поколения сохранились легенды и рассказы об особой категории шаманов, именовавшихся небесными (*тенгри боо*)». «У южных тувинцев имелась ещё одна категория — «небесные» шаманы (*тенгри боо*)». «...Становление тувинских шаманов было

¹ См. сн. 65, с.265.

² См. сн. 5, с.289.

очень тесно связано с представлением о радуге, через которую они якобы получили дар или, вернее, сигнал к шаманству...».¹ «Мне удалось, — пишет В.П. Дьяконова, — записать у южных тувинцев следующий рассказ, сохранившийся в памяти стариков, о таком небесном шамане по имени Ямбыл Чооду...».² По шаманской мифологии, существуют «азарлар», которые живут высоко в небесных сферах. От них происходят эти шаманы. «Люди, живущие на небе (*азар курбустулар*), не похожи на земных. Они меньше ростом и пояс их одежды подвязан на груди, живут они как бы в воздухе (*агаар*), не едят такой пищи, как на земле. Они изредка попадают на землю, и тогда шаману приходится их «выпроваживать» обратно...».³ В своих камланиях шаманы этой категории воспевали различные явления природы: грозу, молнию, град, дождь, необыкновенный восход и заход разных планет. По их убеждению, только они были способны встречаться со «стальными небесными сыновьями» — *азарларами*, которым все земное было подвластно. Вот несколько гимнов устного творчества небесных шаманов.

О, вы, сыновья с небес, где азар!
Вы, которые день и ночь пригнали на землю,
Вы, которые тысячу звезд сторожили,
Вы, для которых белое облако стало платком,
Вы, для которых синее облако стало занавесом,
Вы, для которых чёрная туча стала безрукавкой,
О, вы, мои сыновья, со стальных небес Курбус!

(Сообщил Виктор Кок-оол).

Непосредственное указание на небесных родителей шаманов мы находим в издании народной литературы тюркских племён.

¹ См. сн. 59.

² Там же.

³ Там же.

О, мой родитель, небо, владыка!
Еще раз, о, владыка! О мать моя земля!
Помилуй меня!
Я шаман, могущий умереть и упасть в обморок!¹

Пример: Сообщил следующую легенду Монгуш Бора-Хоо Келдегейович (1892—1970), уроженец местности Теве-Хая Дзун-Хемчикского района:

«В нашем краю жил знаменитый шаман Донгак Кайгал. Он вышел из племени Хоорлар, которые, как-будто живут в небесах. Однажды Кайгал отправился на охоту и был поражен ударом молнии, после чего стал шаманом первой величины. Его приглашали на лечение тяжелобольных из самых разных мест. Однажды он был приглашен на берег реки Алаш, где вступил в спор со знаменитым шаманом той местности. Шаман из Алаша признался: «Силен шаман Кайгал, родом из небесных Хоорларов. Когда я совершаю нападение сверху на него, он превращается в пылинки и проникает сквозь землю. Когда на него нападаю снизу, он превращается в синий дым и поднимается в небеса. Мне пришлось добраться до его аала и убить выстрелом его маралуху с мараленком. Итак, я вернулся домой». Когда после этого шаман Донгак Кайгал возвратился в свой аал, оказалось, что его жена умерла при родах вместе с младенцем. Сам шаман Кайгал умер в местности Бора-Шай Овюрского района. Люди говорят, что после того, как он скончался, его бубен посещал родной край Хондергей с прощальным звоном».

(Записано 2 января 1966 года).

4. Албыстан хамнаан хамнар (шаманы, ведущие своё происхождение от *албысов*). «...Албыс — высший род шаманов», — отмечает Г.Н. Потанин.² «Из злых духов, которые постоянно вредят людям, — пишет Н.Ф. Катанов, — урянхайские шаманы чаще

¹ См. сн. 64, с. 166.

² См. сн. 5, вып. IV, с. 72.

всего упоминают трёх: *аза*, *албыс* и *шулбус*». ¹ «*Албыс*», по сообщению Ф.Я. Кона, живёт по преимуществу в песчаных местах. Мужчине он представляется красавицей, женщине — красавцем. Спереди у него обыкновенный вид, сзади — тела нет и видны все внутренности». ² Е.К. Яковлев приводит признаки вселения в будущего шамана злого духа *Албыса*: «У сойот признаками тяготения к шаманству указываются: зевота, потягивание всех членов, обмороки, припадки падучей, временное помешательство, — *албыстай берген*, что значит — злой дух в него вселился». ³

Об их происхождении говорится в известной легенде, которую нам сообщил А.Ш. Баир, 1904 г. р., уроженец местности Ишкин Дзун-Хемчикского района:

«Весной, когда растает снег и появляются травы, одинокий человек, попадая в глухую местность, ложится отдыхать. К нему, крепко спящему, приходит *албыс* (ведьма), ловит его *куду* (душу) и уносит её с собой. Человек, ставший жертвой *албыс*, сразу заболевает — падает в обморок, становится рассеянным, иногда сходит с ума. Большие шаманы, отразив наступление *албысов*, отвоевывают душу больного и, таким образом, спасают его жизнь. Борьба шамана с *албысом* завершается тем, что спасенный сам превращается в шамана. Таких шаманов тувинцы называют «*ук чок хамнар*», то есть «шаманы без рода».

О загадочном появлении *албыса* (ведьмы) Бора-Хоо Монгуш рассказал, что, встречаясь с мужчиной, *албыс* превращается в женщину. Увидев на своём пути женщину, *албыс*, наоборот, становится мужчиной. У неё верхняя губа заячья, а нижняя — с рубцами, поэтому при встрече с человеком она тщательно закрывает рукавом свой нос и губы. По представлению некоторых старых тувинцев, *албыс* — это женщина, у которой отсутствует нос. Она живет там, где крутые яры: броды, ущелья и горные потоки.

¹ Катанов Н.Ф. Письма Н.Ф. Катанова ... 1893, с. 522.

² См. сн. 62, с. 39.

³ См. сн. 28, с. 111.

Шаманы этой категории всегда подчеркивают во время камлания, что они происходят от *албысов*. Например:

Ведьмы, вы мои родители,
Приглашаю вас приблизиться,
Будем здороваться дружно,
Будем пить целебную воду аржаан.

(Сообщил Виктор Кок-оол).

Шаман Ховалыг Нанчык из долины реки Эйлиг-Хем так сообщил Н.Ф. Катанову о своей связи с *албысами*:

Покурим вместе табаку,
Попьём вместе водки!
Будем ездить вместе на одном коне,
Будем носить вместе одну шубу!
Не будем скрывать того, что слышал,
Будем беречь то, что нашли!¹

Пример: Куулар Чанзан-оол, 1901 г. р., уроженец местности Чыраа-Бажы Дзун-Хемчикского района, рассказывал:

«Жил шаман Куулар Тогдугаш Суг-Бажы возле устья Аянга-ты Барун-Хемчикского района. Он говорил о себе: «Я — шаман из рода *албысов* — «ведьм». Я ходил по гальке, где было старое русло. Мне навстречу вдруг явились две красавицы, и незаметно я оказался между ними. Я чувствовал, что лежу в объятиях красавиц, крепко спящих. И так мы втроём спали на песчаной косе. Проснувшись, красавицы проводили меня к высокому яру Суг-Бажы. Там стоял большой аал, в котором жила целая группа *албысов* — «ведьм». Потом иногда они приходили в наш аал, видели их только мои глаза — простые смертные не могли увидеть их появления. Я вооружился шаманскими атрибутами и начал камлать. Меня никто не учил слагать шаманские песни, потому что я вышел из племени *албысов*».

(Записано 23 июля 1972 года).

¹ См. сш. 64, с. 44–45.

5. Азалардан хамнаан хамнар (шаманы, ведущие своё происхождение от *азаларов* — «чертей»). О происхождении азаларов сообщает Н.Ф. Катанов: «Чтобы обмануть человека, *аза* является ему то в образе человека, то в образе лисицы, то в виде вихря. В виде вихря он может даже попасть в юрту, в которой никогда не шаманили. Если плюнуть в вихрь 2—3 раза, то *аза* не причинит вреда».¹ По мнению Ф.Я. Кона «Кроме этих *аза* есть другие черти *кайбын-ку* (кыйбың-куу), причиняющие мучения во время болезни и вызывающие агонию».² Дальше он пишет: «Болезни посылаются чертами — *аза*».³

Информатор А.Ш. Баир говорил: «Аза может убить человека. Только шаману суждено видеть аза, когда он вступает с ним в бой, побеждает его в жестокой схватке и возвращает душу больному». Приведем образцы текстов шамана из рода аза:

Вы, мои черти, чертики мои!
Приближайтесь ко мне,
Прошу вас подкрепиться,
А потом отправляйтесь домой.
Я побывал в чертовой стране,
Я вернулся в свой аал благополучно, —
Я шаман, который рожден шаманить,
В этом судьба моего счастья!

(Сообщил Виктор Кок-оол).

Пребывание шамана в стране аза всегда наводит его на воспоминания о своём родном крае. Об этом говорится в следующих стихах:

¹ См. сн. 75, с. 522.

² См. сн. 62, с. 39.

³ Там же.

О, я несчастный!
О милостивый и красивый Шекпээр,
моё жилище!
Отправляясь в землю Аза и
Достигая жилища Чулбусов,
Об обитаемом мною красном Шекпээре
Я скучаю!¹

Пример: «Я знал шамана, который вышел из племени аза. Его звали Кужугет Кыйыр-оол. Жил он на территории Барун-Хемчикского района, в степи Чолалыг-Хову, в предгорьях Кызыл-Тайги. О себе он говорил кратко и грозно: «Я вышел шаманом из племени чертей». Во время камлания обычно он обращался к своим жёлтым азам, чтобы получить у них дополнительную силу. Шаман Кыйыр-оол умер в начале 1950 г. в местности Алаш». (*Сообщил Ч.С. Лопсан, 1911 г. р., уроженец Хонделена Барун-Хемчикского района*).

«Одним из последних шаманов из рода аза был шаман Донгак Сюрюн. Он жил в местности Чааты Улуг-Хемского района, в преклонные годы перекочевал в Овюрский район. По его словам, шаман Сюрюн бежал от кори, которая свирепствовала в родном краю. Наступил 1922 год, и шаман Сюрюн умер от жёлтой чумы. (*Сообщил В.Ш. Кок-оол*).

Процесс окончательного становления шамана и ход течения, так называемой шаманской болезни изучены в общей этнографии достаточно хорошо, поэтому здесь следует остановиться на некоторых менее известных деталях.

Камлание, как основной вид деятельности тувинских шаманов, имело разнообразные формы. При этом необходимо отметить, что не было специальной школы, в которой бы обучались молодые шаманы. Однако в практике тувинских шаманов существовала определенная форма их подготовки. Так, *буга хам* (ша-

¹ См. сш. 64, с. 166.

ман-бык) считался сильным шаманом и учил молодых шаманов искусству камлания. Обучение это могло продолжаться в течение одной недели, редко — одного месяца. «Шаман-бык» специально «репетировал» в своей юрте с молодым шаманом, учил его искусству исполнять шаманский танец, самостоятельно сочинять, свою мелодию, слагать стихи под удар бубна. О том же сообщают Г.Н. Потанин и Ф.Я. Кон: «Даин-Дере (или Тере) был прежде сильный шаман, подобный силою самому небу. Потом он превратился в камень. Близ него есть *камы (хамтар)*, которые камлают, когда бывает гром. Имя Даин-Тере произносится, по словам Комбу, также Даин-Тэнгри или Даин-Тэнгир...».¹ «Есть шаманы, которые перед тем как сделаться шаманами, отправлялись в местность близ Урги за благословением к Тайн-Тершу...».² По заключению Е.К. Яковлева «Начинающие шаманы проходят нечто вроде школы под руководством опытного шамана... Во время празднества оба шамана шаманят, что кончается нередко жестоким припадком падучей у молодого. Все сказанное относится к шаманам наследственным...».³

То же самое существовало у среднеазиатских *бахши* (шаманов). «...После лечения Тогу-Нияз стал учеником *бахши* и семь месяцев изучал искусство врачевания. В девятнадцать лет он уже работал как *бахши*...».⁴ Действительно, как показывает анализ материалов шаманской мифологии, каждый шаман стремился к тому, чтобы у него был свой ритуальный наряд, своя мелодия, свои тексты, своё выразительное исполнение танца, наконец, своя родословная. В этом, очевидно, следует видеть источник возникновения разных категорий шаманов в тувинском шаманстве.

¹ См. сн. 5, с. 293.

² См. сн. 33.

³ См. сн. 28, с. 113.

⁴ Тенишев Э.Р. О центральноазиатском шаманизме // Историко-филологическое исследование. Сборник статей памяти академика Н.И. Конрада. — М.: Наука, Глав. ред. вост. лит-ры, 1974. — С. 338.

1. Способы камлания

Полевые материалы, собранные мною у знатоков шаманской профессии во всех районах Тувы, позволяют выяснить основные способы и виды камлания. У тувинских шаманов существовало несколько основных видов камлания, вызванными различными причинами: особенностями местных условий, образом жизни, силой самого шамана, наконец, — искусством исполнения.

Кузунгүлүг хамнаары (камлание с помощью зеркала *кузунгу*). Шаман ведет камлание с помощью зеркала *кузунгу*, которое является обязательным атрибутом каждого коронованного шамана. Тот, у кого есть *кузунгу*, может совершить обряд, направленный на лечение больного. Некоторые шаманы не имеют возможности приобрести бубен и облачение, и поэтому приспособляются к простой форме камлания с зеркалом. Эта форма была в прошлом очень популярна и имела устойчивый характер, поскольку, шаманы придавали особое значение случайно найденным древним бронзовым зеркалам *кузунгу*, с которыми можно было гадать и даже камлать, не имея шаманского облачения.

Хомустап хамнаары (камлание с помощью *хомуса*). Эта форма камлания была широко распространена у шаманов Эрзинского, Тес-Хемского, частично Тоджинского и Каа-Хемского районов Тувы. Наш информатор Т.В. Кунгаа был земляком известного шамана Кыргыса Ламажапа, который жил на берегу реки Качык и артистически вёл камлание на монгольском языке, аккомпанируя себе на специальном музыкальном

инструменте *шелер-хомусе*. Камлание на *хомусе* было характерно преимущественно для слабых шаманов.

Дериг-дунгурлуг хамнаары (Камлание с помощью бубна и ритуального плаща). Профессиональным шаманам высокого класса полагалось в обязательном порядке иметь бубен и полное снаряжение, необходимое для камлания. В отличие от более слабых шаманов, камлавших при помощи зеркала или *хомуса*, настоящий сильный шаман никогда не шаманил без бубна и специального костюма. Ими обладали все коронованные шаманы любого района Тувы.

Даяктыг хамнаары (камлание с жезлом *даяк*). Для шаманов Тоджинского района, по мнению С.И. Вайнштейна, было характерно использование берёзового жезла *даяк*.

2. Процедура камлания

Тувинский шаман может камлать в любое время суток: днём, ночью, утром или вечером. Поздний вечер и ночное время считались наиболее удобными для камлания. В старинной народной песне поётся:

Шаман, кому суждено шаманить,
Тот ведёт камлание чёрной ночью.

В тувинском шаманстве с древности существовал целый ряд последовательных обычаев и обрядов, обязательно соблюдавшихся при камлании каждым шаманом. Рассмотрим их по порядку на основе наших полевых записей.

Хамны хоору (вызов шамана). Выбор шамана делает сам больной. Из аала больного отправляется специальный человек с запасным конем, предназначенным для шамана. Получив со-

гласие шамана, он берет все снаряжение для камлания — прикрепляет к седлу облачение, а бубен вешает себе на спину. Шаман прячет за пазухой зеркало *кузунгу*, которое никому не позволяет трогать, и отправляется на приведенном коне. Если шаман откажется, посланный возвращается домой.

Чыттыг сан салыры (Обычай зажигания курильницы). Прежде чем приступить к камланию, любой шаман, независимо от уровня квалификации обязательно проводит *саң салыры* — зажигание курильницы. Приготовление курильницы состоит в следующем: на плоский камень рассыпают золу и горячие угли, туда же кладут горсть сушёного можжевельника (*артыш*). Если курильница сразу задымит, значит, она ожила. Тогда добавляют ещё немного муки, *тараа* (очищенного от шелухи жареного проса), масла и сала. Сначала шаман окуривает бубен, а затем свою обувь. При этом шаман стоит на одной ноге, а другую поднимает над дымящейся курильницей.

Курильница очищает атрибуты шамана перед камланием и придает ему силы в предстоящей схватке со злыми духами. Кроме этого, отмечены и другие случаи применения курильницы в обрядовых действиях тувинцев.

Хамнап эгелээри (начало камлания). После того, как завершены все приготовления, шаман бьёт колотушкой в бубен, затем делает вокруг курильницы по солнцу три оборота правой, потом левой ногой. Под звуки бубна шаман кричит то кукушкой, то вороном, что является как бы сигналом к началу камлания. Потом он обращается к *эзренам-духам* и ведет с ними неслышный для рядовых слушателей разговор.

Аарыгның чуулун кылыры (сотворение образа болезни). После того, как шаман закончит разговор с духами, он приказывает сделать призрак или образ болезни, которая мучит больного. Для этого шаман берёт в руки ножницы и вырезает из бумаги фигурки людей, представляющих собой образы злых духов. К

этим бумажным фигуркам прикрепляются лоскутки материи разного цвета. Готовый *чүүлү* шаман прикрепляет к специальной дощечке *даспан* и *аарыгнын чүүлүзүн* — призрак болезни выносят из юрты больного в сторону света, показанную шаманом.

Огаалга кылыры (обделка *огаалга*). Малоизвестным обрядом является изготовление *огаалги* для больного. По указанию шамана каждый человек имеет право заниматься «обделкой *огаалги*». Это маленький квадратный кусок войлока, куда кладут остатки старой заварки и кусочек сырого мяса. В конце обряда (камлания) *огаалгу* выносятся.

Серишр чоогунда үндүрер чүбелер (вещи, предназначенные для выноса перед окончанием камлания). К концу камлания предлагается вынести некоторые вещи, например, курильницу и *огаалга*. После того, как воскуривают курильницу специальный человек берёт её в правую руку и совершает три круга по солнцу вокруг больного. В левой руке у него в это время находится *огаалга*. Затем он выходит из юрты и первым идёт туда, куда шаман указал путь. Его сопровождает другой человек, который несет на руках *аарыгнын чүүлүзү* — призрак болезни. Объясняется это тем, что курильница издает приятный запах, а *огаалга* распространяет вкус мясной пищи, за которыми охотно идут духи болезни, покидая юрту.

Аржаан кылыры (приготовление святой воды). Прежде, чем вынести предметы культа, сделанные по указанию шамана, больному необходимо помыться святой водой *аржаан*, причем так, чтобы её капли падали на *огаалгу*, на призрак болезни. Приготовление святой воды проходит обычно следующим образом: в тарелку с водой наливают молока и добавляют в неё горсть толченного можжевельника. Таким образом, получается трёхкомпонентный *аржаан*. Запрещается проливать святую воду на землю. Все капли должны попасть на поверхность дощечки *даспан*, где стоит группа бумажных фигурок с *огаалгой*.

Хамнын серири (завершение камлания шамана). Процесс камлания продолжается до возвращения двух человек, отправленных шаманом для выноса курильницы и *огаалга*. Завершается оно тем, что шаман с бубном обращается туда, откуда они пришли, для того, чтобы по их следам в юрту больного не проклялись носители болезни.

Төөрек каары (гадание при помощи колотушки). Здесь возможны несколько вариантов:

1. **Анаа төөрек** (жребий благополучия). Производится при помощи колотушки с целью узнать плохое и хорошее в будущей судьбе каждого из присутствующих. Основанием для гадания служат разные стороны колотушки: меховая-лицевая и обратная-вогнутая. Шаман бросает свою колотушку по солнцу в сторону сидящих вокруг очага слушателей. Если брошенная шаманом колотушка падает обратной стороной вверх, а меховая стороной вниз, то получается *анаа тээрек* — жребий благополучия. Кому выпал жребий благополучия, тот восклицает: «Алдын, монгун амаккай тоорек, хамым» — «Шаман мой, гадание свершилось, достойное серебра и золота», и с радостью возвращает ему колотушку.

2. **Уйзу төөрек** (жребий сна). Если колотушка падала лицевой стороной вверх, а обратной вниз, это означало *уйзу төөрек* — жребий сна, или плохое предзнаменование. По просьбе человека, на долю которого выпал жребий сна, шаман снова бьёт в бубен, и ещё три раза бросает ему колотушку в подол, чтобы предотвратить будущую опасность. Иногда шаман гадал до тех пор, пока колотушка не падала меховой стороной вниз, что обозначало устранение опасности и «жребий благополучия».

3. **Кырлаң төөрек** (нейтральный жребий). Если брошенная колотушка падала на бок, то это положение носило название *кырлаң төөрек* — нейтральный жребий. В таком случае шаман сам моментально переворачивал колотушку в ту или иную сторону. После этого гадание начинается снова по просьбе того, на кого выпал «нейтральный жребий». Удовлетворив, таким обра-

зом, просьбы всех присутствующих, шаман прекращает камлание.

Хамның өгден үнери (выход шамана из юрты). Порядок камлания шамана в юрте строг и последователен. Тувинская юрта располагается всегда так, чтобы выход был обращен на восток. Традиционно у тувинцев существует правило деления юрты на две стороны: *аай талазы* — это левая сторона, *дедир талазы* — правая сторона. Когда шаман уходит, ему открывают дверь. Шаман выходит из юрты только по левой (от очага) стороне юрты.

Асты (плата за камлание). После камланиялагается, чтобы специальный человек проводил шамана до самой его юрты. Тот, кто пригласил шамана, преподносит ему *асты* — плату за лечение. Размер вознаграждения зависит от имущественного положения больного. Состоятельные люди могут преподнести в дар шаману овцу, козу, телёнка, двухлетнего быка, несколько голов мелкого или крупного рогатого скота. Выделенный погонщик отводит стадо, отданное в жертву шаману, до его аала. Богатый больной может вознаградить шамана также конем с седлом и наборной серебряной сбруей. Бедные больные предлагают в качестве вознаграждения за камлание войлочное покрывало, войлочный ковер с узорами, аркан и конские путы, а женщина-вдова — две-три выделанные шкуры барана. Очень бедные люди отдавали в *асты* последние личные вещи и предметы украшения: мужчины — летний халат *тон*, шубу, огниво, нож и *чалаа-кара* из чёрных шелковых ниток, которую прикрепляли раньше к кончику кос; женщины — кольца, *чавага* из серебряной орнаментированной пластинки, которую получали в день свадьбы и вплетали в косы, *боошкун* — ожерелье из бус, которое прикреплялось на кончике кос.

Хамның эт-севинге бээр чүбелер (жертвоприношения шаманским атрибутам). Тот, кто пригласил шамана к себе, приносит символическую жертву ритуальным атрибутам. Она со-

стоит из шести различных предметов, употреблявшихся в прошлом в повседневной жизни тувинцев. Это *элдик* — мешочек, *манчак* — шнурок из кожи дикого козла, скрученные сухожилия для шитья, иголка, кожаный наперсток и горсть курительного табаку, хранящиеся в том же мешочке. После камлания их вручают шаману. Когда шаман возвращается домой, горсть табаку докуривают его соседи, а другие вещи остаются неприкосновенными среди его шаманских атрибутов.

Хамны чедирери (проводы шамана). Завершив лечение больного, если другие люди его не приглашают, шаман отправляется домой. С ним отправляется сопровождающий. Стадо, полученное за камлание, пригоняет к его аалу другой гонец.

3. Обрядовая практика тувинских шаманов

В действиях тувинских шаманов выделяются два основных типа обрядов — лечебные и культовые. Лечебная функция была одной из основных. Тувинцы верили, что причиной болезни являются либо временный уход из тела человека одной из его душ, либо вселение в человека злого духа и диагноз болезней устанавливался шаманами путём камлания, во время которого, опираясь на помощь разных духов-помощников, шаман устанавливал причину болезни и приступал затем к её лечению.

4. Лечебные обряды

Хамнын кижиниң кол сүнезинин кыйгырып эккээри (шаман призывает главную душу больного). Если человека вдруг покидает главная душа, он умирает. В это время его душа находится в стране *азалар* (чертей). Сильный шаман по просьбе больного или его родственников ведёт камлание, доходит до этой страны, в упорной схватке со злыми духами побеждает

Хемского района жил большой шаман Хурен-оол. Обычно камлание он проводил вокруг костра, который тушил босыми ногами и ходил по горячей золе. Трюки он показывал разные, но один был у него наиболее любимым — он проглатывал топор. Дулуш Чамыян был свидетелем того, как однажды шаману проиграл русский богач Вавилин. Он приехал к очагу косарей, среди которых был и шаман Хурен-оол. «Какой хороший топор!» — с восторгом сказал шаман. «Если мой топор хорош, проглоти его сейчас же!» — приказал Вавилин. Шаман долго сам с собой разговаривал, шептал и что-то говорил своим духам, которые, как все тогда предполагали, стояли возле него. Затем Хурен-оол осторожно снял топорнище и медленно проглотил весь топор. «Ты не человек!» — сказал Вавилин и поехал домой.

Чүве дүжүрер хам (шаман, который достаёт то, чего нет). Были шаманы, которые прославились тем, что могли достать во время камлания различного рода товары, например, табак чай или давно потерянную вещь: аркан, огниво, кольцо... Саая Самбуу рассказывал, что на территории Монгун-Тайгинского района жил шаман Саая Чимеккей, который вышел из племени *албыс*. Когда кончился табак, соседи непременно обращались к нему. Камлание проводилось при всех. С наступлением рассвета через верхнее отверстие в юрте в бубен падала целая пачка табака, которую шаман дарил всем присутствующим, но сам его не курил. Говорили, что если он будет курить этот табак, его шаманская сила ослабнет.

Үш карактыг анаар хам (шаман, у которого появился третий глаз). Чооду Чорбаа, уроженец реки Теректинг Тес-Хемского района, был свидетелем такого случая. Шаман родом с реки Хемчика вёл камлание в юрте больного на берегу реки Элегэст, куда явился шаман Оюн Хам-оол из Тес-Хема. Хемчикский шаман был «людоедом» — он «пожирал» людей, которые становились его врагами. Увидев перед собой грозного шамана, Оюн Хам-оол моментально перевоплотился в шамана с тремя глазами.

Третий вариант -- *Аарыгга хамнаары* или обряд, направленный на излечение больного. Выбор шамана для лечения зависит от характера самой болезни. Если человек заболевает ревматизмом суставов, предпочтение отдается шаману, ведущему своё происхождение от духов земли и воды. Если у больного нервное недомогание, на его лечение приглашали шамана, ведущего своё происхождение от различных сил природы. Особо велика была роль шаманов, ведущих своё происхождение от шамана-предка. Такие шаманы считались лучшими, их приглашали для лечения любой болезни.

Хамның бора сүнезинни үндүрери (изгнание шаманом серой души человека). По представлениям тувинцев, каждый человек имеет две души, для которых существуют специальные термины: *кижинин кол сүнезини* — главная душа человека и *кижинин бора сүнезини* — серая душа человека. Серая душа остается в юрте после того, как в ней умер человек, потерявший главную душу. Родственники покойного приглашали шамана на 49-й день после похорон, чтобы он изгнал из юрты его серую душу. Обряд заключается в следующем. Кто-то из присутствующих красным кнутовищем бьёт по юрте, совершая круг против солнцоборота. Шаман бьёт в свой бубен, обходя юрту в том же направлении. Затем шаман, дойдя до порога, как будто ловит серую душу, прибавляет её к дощечке *даспан* и приказывает выводить её из юрты. Простой человек выносит *даспан* с серой душой и оставляет его вдалеке от аала.

Ога салыры (зажечь *огу*). После смерти больного его родственники приглашают шамана для совершения обряда *ога*. Пока тело покойного лежит в юрте, шаман совершает обряд *ога салыр*: в другом месте, не в юрте, в огонь бросают лучшие куски, части приготовленной пицци, где они сгорают дотла.

5. Культовые обряды

Культовые шаманские обряды имеют различные формы и связаны главным образом с анимистическим осмыслением явлений природы. Шаманизм, использовал и включил в себя древние родовые культы, например, культ огня или гор, культ отдельных родовых покровителей, ибо он вырастал на их основе.

От дагыры (обряд освящения огня). По данным наших информаторов, тувинские шаманы не проводили специальных обрядов, посвященных солнцу или луне. Зато каждый год с наступлением осени проводился обряд поклонения огню в каждой юрте, который рассматривался всеми тувинцами, независимо от их социального положения, как обязательный осенний праздник. Когда кончается осенняя перекочевка, убран урожай и закончены последние приготовления к зимней охоте, приглашают самого сильного шамана. На празднике огня присутствуют все члены данной семьи, свободно могут принимать в нём участие и соседи. Состоятельная семья жертвует на этот праздник большого барана, бедная семья — ягненка. Идея обряда, проводимого шаманом, заключается в том, чтобы обеспечить счастье в семье, чтобы все дети выросли здоровыми, чтобы вся стоянка была благополучна и каждому члену её сопутствовала удача в жизни. *От-чаяачы* — огонь-творец, — говорят тувинцы. Закончив камлание в одной юрте, шаман переходит по приглашению в другую и т.д. По представлению тувинцев, а также самих шаманов, если не проводить ежегодный обряд поклонения огню — случится несчастье, придёт болезнь и беда для всех членов этой семьи. Культ огня, имеющий очень широкое распространение, существует у тувинцев очень давно.

Суг бажын дагыры (обряд освящения родника). Тувинцы относились к роднику как к священному месту. Истоки рек (*суг бажы*), источники (*аржаан*), роднички, вытекающие из-под земли, почитались обычно многими тувинцами в индивидуальном порядке. Освящение родника обычно было связано с кам-

ланием по поводу лечения больного, пораженного злым духом. У родника поджигали курильницу на верхушке деревянной жерди, другой конец которой был вбит в землю; на ней закрепляют *чаламалар* — ленточки цветной ткани. Во время обряда освящения родника приносили символическую жертву — козу, которую в дальнейшем имеет право доить одна хозяйка. На рогах козы завязывали белые и синие ленточки. Мужчинам запрещалось трогать её даже пальцем. Только когда коза умирала естественной смертью, козлят от неё можно было резать на мясо.

Ыяш дагыры (обряд освящения дерева). Тувинские шаманы особо выделяют два вида деревьев, служащих предметом культового обряда. Первый вид — это *тел ыяш* или двухствольное дерево, растущее из одного корня. Бывает так, что лиственница и ель вырастают в одном месте, питаясь как бы одним корнем. Такое смешанное дерево из двух разных пород носит тувинское название *тел ыяш*. По мнению шаманов, ревматизм рук и ног происходит от того, что больной человек когда-то рубил *тел ыяш*. При лечении этих болезней вокруг него и на всех ветках развешивают ленточки из разноцветной бумаги и ткани. Это якобы успокаивает разгневанного духа лесов. Второй вид — это *хам ыяш* или дерево-шаман. Известный исследователь Тувы Г.Е. Грумм-Гржимайло писал: «*Хам ыяш дагыр* — моление лесным духам, которое производится под лиственницей с перепутанным, неправильным расположением ветвей, образующих то, что у сибиряков называется «вихревым гнездом». Однако, главное здесь — обращение шамана к своему дереву. У каждого шамана есть своё дерево, которое он ежегодно посещает и проводит около него торжественное камлание. На четырех сторонах от дерева и возле корня ставятся курильницы, на ветках вешают *чалама* — специальные ленточки. Шаман Кайгал проводил освящение лиственницы днём, в присутствии всех жителей соседних аалов. Шаман камлал, а люди приносили для освящения вареное мясо барана, лепешки, араку и просили, чтобы лиственница-шаман вызывала дожди, помогала получать высокий уро-

жай и приносила благополучие самому шаману».¹ У толжинцев были, по мнению С.И. Вайнштейна, коллективные родовые моления дереву-шаману, что отличается от индивидуального обращения шаманов из западных районов к своему дереву один раз в год, в летнее время. В специальной литературе культ дерева и связанные с ним обряды у тувинцев отмечались неоднократно. «*Хам ыяш дагыыр* — лесное моление, моление лесным духам, производится на таком месте, где на лиственнице образовалось ненормальное расположение ветвей...»,² «...дерево хам ыяш, так называемое шаманское дерево...».³ Далее, он отметил, что «...*тел ыяш* — когда из одного места из земли растут разные деревья. ...хам ыяш... — «дерево шамана». Если такое дерево росло недалеко от родника, то шаманы объединяли в одно моление воде и дереву...».⁴ С гибелью дерева-шамана связана была и судьба человека: «Если шаманское дерево погибало, то это означало, что его покинул хозяин. Если же это случалось при жизни шамана, то считали, что он потерял шаманский дар...».

Мал ыдыктаары (обряд освящения животных). При болезни горла шаман говорил: «У ваших предков когда-то была синяя овца, она съедает дыхательные органы больного. Найдите, пожалуйста, синюю овцу. Надо освятить ее, чтобы излечить болезнь». Когда родственники больного приводили овцу иссиня-серой масти, шаман к шерстяной верёвочке прикреплял три ленточки синего, белого и красного цвета и надевал её на шею овцы. Если после первого освящения больной не выздоравливал, его родственники приглашали другого шамана, который говорил: «У предков этого больного, по всей вероятности, в давние времена был сизый конь. Если не будет освящения сизого коня, то больной умрет». У кого не было сизого коня, тот резчику-мас-

¹ См. сн. 5, с. 137.

² См. сн. 51, т. II, с. 27.

³ См. сн. 28, с. 111.

⁴ См. сн. 59, с. 195.

теру давал специальный заказ на его изготовление. Вырезанно-го из дерева, обычно из корня берёзы, коня резчик окрашивал сизой краской. Таким образом, вместо живого коня шаман освящал только его изображение. В конце камлания, по велению шамана, сизого коня священной петлей-ленточкой на шее прикрепляют к палке *ынаа*, которая поддерживает войлочный свод юрты. Обычно при лечении шаманы освящали овцу или коня, так как они считались скотом с горячим дыханием. Освящение животных тувинскими шаманами, несомненно, относится к одним из наиболее древних шаманских представлений. Оно имеет непосредственное отношение к более раннему обряду посвящения животных *ыдык*, описанных наиболее подробно Л.П. Потоповым и С.И. Вайнштейном: «У сойот шаманство сохранилось в более яркой и цельной форме. Култ лошади у них занимает видное место... у них освященная лошадь — *ыдык* остается таковой на всю жизнь, т. е. неприкосновенной...».¹ У тувинцев култ коня был действительно популярен. «Шаманы участвовали также в обрядах освящения коня, барана, оленя (у восточных тувинцев). Причем освящаемые животные считались также ээре-нами».²

Оваа дагыыры (обряд освящения *оваа*). Култ *оваа* известен в литературе наиболее полно, что освобождает нас от его подробного описания. Слово «оваа» дословно переводится на русский язык как куча. Место *оваа* — на перевале, на вершине малых и больших гор. *Оваа* состоит из камней и жердей, имеет обычно конусообразную форму. Культовое отношение тувинцев к *оваа* описано в моем романе «Гордость женщины».³

Приведём несколько примеров. Было *оваа* племени Тюлюшей в устье реки Алдын-Соор Дзун-Хемчикского района. Каждый год, в середине июня, в полдень проводили обряд освяще-

¹ См. сн. 28, с. 109.

² См. сн. 10, с. 2.

³ Кенни-Лонсан М.Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. — Кызыл, 1975. — С. 7—14 (на тувинском языке); Он же. Судьба женщины. — Кызыл, 1973. — С. 3—12.

ния этого *оваа*. Шаман Айыыжы прославлял красоту данной местности, родного края племени Тюлюшей, просил у духов гор милости. Шаман Ондар Чангаа каждое лето проводил обряд *оваа* в устье реки Ак-Ой, впадающей в реку Ишкин. В устье реки Кургоол, впадающей в реку Шеле, было *оваа*, которое каждое лето благословлял шаман Ондар Дугур. В местности Эл-Баары, в устье реки Алды-Ишкин, было *оваа*, обрядовый праздник которого проводил шаман Чылан-Кара. На перевале Хондергей было самое крупное *оваа*. На вершине Бай-Тайги поныне сохранилось *оваа*. Местом для *оваа* могло быть либо устье реки, либо вершина гор.

Көжээ дагытыры (обряд освящения изваяния). Слово «*көжээ*» обозначает каменное изваяние. Саая Самбуу из села Мугур-Аксы Монгун-Тайгинского района рассказывал: «Я видел, как шаман привёл больного к каменному изваянию и начал его освящение. У больного был туберкулез лёгких. Звали его Боочу. Был первый месяц осени». Потомственный шаман Салчак Чула, скончавшийся в 1950 году, лечебное камлание совершал вокруг каменного изваяния, двигаясь по направлению движения солнца. Монгуш Бора-Хоо говорил: «Шаман Кайгал имел изваяние в местности Дестиг-Озен-Аксы, где каждое лето проводил традиционный обряд. Народ собирался из соседних аалов, и шаман камлал в честь священного изваяния». Об особом отношении к древним камланиям писали и другие исследователи: «...»бабы», т. е. камни с обделкой в виде человеческого лица, особенно те, о которых сохранились предания, и до сих пор пользуются полным почтением инородцев...».¹ «О молении, устраиваемом перед каменными бабами (*көжээ*)... Обряд, который также не описан в научной литературе...».²

¹ См. сн. 28, с. 112.

² Потанов. Л.П. Материалы по этнографии тувинцев..., 1960, с. 219.

Буга бажы дагыры (обряд освящения оросительного канала). Имел в прошлом более узкое распространение. Сведения о нём приводит Е.К. Яковлев: «*Буга бажы тагыр (Буга бажы дагыр)* — моление, производимое весной в месте начала оросительной канавы...».

Справедливо заключение и современного исследователя К.И. Курбатского: «*Буга дагыр* — праздник тувинских земледельцев, посвященный оросительным каналам, способствующим кормилице-земле, её плодородной силе, урожаю. Земледельческими были только центральные и западные районы феодальной Тувы, поэтому данный праздник не имел повсеместного распространения...».

Автору также приходилось наблюдать проведение такого обряда. Сев кончился, завершена летняя перекочёвка. Люди работали на очистке оросительного канала Хондергей. После того, как пошла вода, начался обряд освящения потока канала. Я видел, как шаман Дулуш Дондук, держа белый кусок ткани в правой руке и закрыв глаза, кашлял, стоя под тополем. Он обращался с очень выразительными словами к духу-хозяину реки. Праздник был богат и торжественен. Старики пили тувинскую араку, ели шашлыки. Одну кожаную флягу с *араккой* повесили на ветке старого тополя. Взрослые говорили, что это жертва хозяину реки, чтобы он всегда отправлял воду по руслу старого канала. Позже об этом я написал в своём романе. На празднике канала могли быть и шаман, и шаманка. Наш информатор А.Ш. Баир был свидетелем обряда освящения канала в устье реки Алдыы-Ишкин, где шаманка Ондар Кудурукпай вела камлание, чтобы были дожди, вода и богатый урожай.

6. Зрелищные эффекты и перевоплощение

В тувинской среде бытовало множество преданий и легенд о перевоплощении шаманов во время камлания и действиях шаманов-фокусников иллюзионистов. Трюки, фокусы, а также перевоплощения шамана при камлании в зверей служили укреп-

плению и возвеличиванию практической силы каждого профессионального шамана.

Илбиленир-шидиленир хамнар (шаманы-иллюзионисты).

Бооланыр хам (шаман, который принимает пулю). Житель села Хондергей Дзун-Хемчикского района, сказитель Сат Сотпа рассказывает много легенд о своём земляке — Донгаке Кайгале, которого современники считали «небесным» волшебником. Например, он просил опытного охотника зарядить кремневое ружьё при всех и затем выстрелить в него. Пуля попала в грудь шамана, и оттуда проливалась струя крови. После этого Донгак Кайгал некоторое время находился в тяжелом, как бы обморочном состоянии, затем тихо разговаривал со своими духами, постепенно приходил в себя, начинал бить колотушкой в бубен и продолжал камлание. Приём с пулей шаман Кайгал производил только в юрте.

Бижектениир хам (шаман, который принимал на себя удар ножа). Старик Монгуш Белек рассказывал, что знаменитый шаман Сат Сойзул любил показывать во время камлания следующий трюк. Приостановив камлание, левой рукой направлял нож в грудь, а правой рукой поднимал колотушку, которой постепенно забивал нож себе в грудь. Когда я был юношей, то видел его сеанс с ножом. Была осень. Наступил вечер. Великий шаман Сат Сойзул забил в себя нож, сделанный из небесного железа, как он сам объяснял, присутствующим. Я видел, что действительно нож медленно входил в грудь шамана после каждого удара колотушкой. Когда нож вошел в глубину груди, Сат Сойзул стал тихим и неподвижным. Все думали, что он умер, но через некоторое время шаман зашевелился, вытащил нож из груди и спокойно продолжал камлание.

Балды чиптер хам (шаман, который проглатывал топор). Сказитель Дулуш Чамаян рассказывал, что на реке Уюк Пий

Хемского района жил большой шаман Хурен-оол. Обычно камлание он проводил вокруг костра, который тушил босыми ногами и ходил по горячей золе. Трижды он показывал разные, но один был у него наиболее любимым – он проглатывал топор. Дулуш Чамыян был свидетелем того, как однажды шаману проиграл русский богач Вавиллин. Он приехал к очагу косарей, среди которых был и шаман Хурен-оол. «Какой хороший топор!» – восторгом сказал шаман. «Если мой топор хорош, проглоти его сейчас же!» – приказал Вавиллин. Шаман долго сам с собой разговаривал, шептал и что-то говорил своим духам, которые, как все тогда предполагали, стояли возле него. Затем Хурен-оол ослепительно сиял топором и медленно проглотил весь топор. «Ты не человек!» – сказал Вавиллин и поехал домой.

Чубе дуктүрер хам (шаман, который достаёт то, чего нет). Были шаманы, которые представились тем, что могли достать во время камлания различного рода товары, например, табак чай или давно потерянную вещь: аркан, огниво, кольцо... Саая Самбуу рассказывал, что на территории Монгун-Тайгинского района жил шаман Саая Чинмексей, который вышел из племени *адык*. Когда кончился табак, соседи непременно обращались к нему. Камлание проводилось при всех. С наступлением рассвета через верхнее отверстие в юрте в бубен падала целая пачка табака, которую шаман дарил всем присутствующим, но сам его не курил. Говорили, что если он будет курить этот табак, его шаманская сила ослабнет.

Үш карахты апаар хам (шаман, у которого появился третий глаз). Чооду Чорбаа, уроженец реки Теректинг Тес-Хемского района, был свидетелем такого случая. Шаман родом с реки Хемчика вёл камлание в юрте больного на берегу реки Элегаст, куда явился шаман Оюн Хам-оол из Тес-Хема. Хемчикский шаман был «людоедом» – он «пожирал» людей, которые становились его врагами. Увидев перед собой грозного шамана, Оюн Хам-оол моментально перевоплотился в шамана с тремя глаза-

ми. Третьим — скрытым глазом — он увидел в чаше с *аракой*, которую ему предложил хемчикский шаман, чёрных червячков, отказался от угощения и спас тем свою жизнь. Все говорили, что на территории Тес-Хема нет такого сильного шамана, как Оюн Хам-оол с тремя глазами.

Ийи эктинден пөш үндүр хамнаар хам (шаман, у которого на плечах вырастали два кедра). Рассказывал наш информатор Дулуш Шырап, уроженец Хайыракана Улуг-Хемского района. Шаман Хурен-оол во время камлания тушил костер бо-сыми ногами. Это происходило в устье реки Ара-Эжим, что находится возле реки Уюк Пий-Хемского района. Люди, присутствовавшие при камлании, вдруг увидели, как на плечах шамана Хурен-оола появилось два молодых кедра. Говорили, что шаман в любой сезон мог показывать этот сказочный приём.

Кижиниң сагыш-бодалын эндебес хамнар (шаманы, которые читают мысли человека). Старик Куулар Кенден из села Хондергей Дзун-Хемчикского района рассказывал много легенд о шаманах, которые могут видеть, слышать и знать секреты любого человека. Шаманка Чыртак-оол, которая долго жила на берегу реки Хемчик и утонула в её водах, присезжая в чужой аал, сразу узнавала, в каком шкафу какой юрты спрятана арака-водка, в каком сундуке где и что лежит. Однажды Чыртак-оол была в чужой стороне. В юрте она увидела кувшин с аракой, спрятанный в шкафу, и попросила выпить. Хозяйка сказала, что араки нет. Чыртак-оол не сказала ни слова и ушла домой. На другой день в юрту той женщины, которая не дала шаманке араки, ударила молния.

Изиг демир чылгаар хам (шаман, который облизывал языком горячее железо). Многие шаманы языком облизывали горячее железо — утюг, раскаленный топор. Наш информатор Саая Самбуу сообщил, что в Монгун-Тайгинском районе был шаман Конгар Иргит. Во время камлания он просил подать ему горя-

чье железо и языком облизывал его. Когда он показывал этот номер, женщины с криком выбегали из юрты. Этот шаман умер в 1960 году и на склоне лет все ещё готов был показывать «несгораемость» своего языка.

7. Шаманы, управляющие стихиями

От өжүр тепсээр хам (шаман-огнетушитель). В практике тувинского шаманства были и шаманы-огнетушители. Об этом рассказывает наш информатор Саая Серен: «Когда мне было девять лет, я видел камлание шамана. Его звали Саая Оюн-оол. Он вёл камлание осенью в местности Дыттыг-Арыг, что, находится возле Эрги-Барлыка Барун-Хемчикского района, Тогда заболела старшая сестра моего отца старуха Хорлуу. Как всегда, сеанс начался вечером. Шаман велел зажечь огонь. Люди притащили сухие дрова и подбрасывали их в огонь. Шаман Саая Оюн-оол снял сапоги и смело пошел к огню. Он босиком тушил пламя, затем по горячей золе ходил до тех пор, пока она не стала совсем холодной. В юрте стало темно. «Положите больную старуху в постель!» — раздался голос шамана. Шаман Саая Оюн-оол босыми, горячими ногами начал согревать грудь моей бабушки. Потом велел опять зажечь огонь и продолжал камлание».

Чаңнык дужүрер хам (шаман, который вызывает молнию). В шаманском фольклоре встречается много легенд о шаманах-дождевиках, которые могли вызывать молнии. Старый житель села Хондергей, знаток шаманского фольклора Куулар Кенден рассказывал такую легенду. В устье реки Алаш жила знаменитая шаманка Чыртак-оол, о которой уже шла речь выше. Она умела вызывать тучи, выпускать из них дождь, посылать на землю молнии. Молния, направленная Чыртак-оол, убивала скот тех, на кого она, рассердилась, и лечила больного человека, который к ней обращался за помощью. Например, у одного охотника заболела жена. Лечил её лама в течение трёх лет и не смог выле-

читать. Тогда пригласили шаманку Чыртак-оол. В юрте больной женщины она провела три сеанса камлания и после трёх ночей сказала: «Мне пора отправляться домой. Не будет больше беды и опасности в вашем аале. Когда я удалюсь, прошу вас закрыть верхнее отверстие в юрте и оставить больную женщину одну. Освободите старую кровать, на которой она лежала, и переведите больную на другую сторону юрты. Всех детей выведите. Около неё никого не должно быть». Люди закрыли верхнее отверстие в юрте. В это же время со стороны реки Ак, поднялась чёрная туча, дошла до аала больной женщины и пролилась дождем. Люди видели, как три раза молния ударила в юрту больной женщины. Затем чёрная туча так же быстро исчезла, как и пришла. «Бедная женщина! Наверное, она стала жертвой молнии, присланной шаманкой Чыртак-оол!» — с жалостью говорили соседи. Они зашли в юрту. Больная женщина спокойно сидела на другой кровати. Старая кровать, на которой она лежала, была поражена: в середину её попал удар молнии, и здесь образовалась большая дырка... После того как шаманка Чыртак-оол вылечила ударами молнии больную женщину, лама преподнес ей коня, овцу и белый войлок. Это было его данью уважения шаманке.

Хуула бээр хамнар (шаманы, которые перевоплощаются).

Кайгал хамнын чылан болгаш адыг болу бергени (Перевоплощение шамана Кайгала в змею и медведя). Одно из наиболее загадочных явлений камлания — это перевоплощение шаманов в образы зверей и птиц. Наш информатор Сат Сотпа сообщил следующую легенду о шамане Донгаке Кайгале. Это было в местечке Чайлаг-Алаак Дзун-Хемчикс-кого района. Правителем Даа хошуна был тогда нойон Буурул. Он лично хотел проверить перевоплощение шамана Кайгала в зверей и пригласил его к себе. ...По велению нойона Буурула шаман Донгак Кайгал зашёл в юрту для приезжих и там переночевал. Утром Буурул отправил к нему слугу, чтобы пригласить шамана к завтраку. Слуга нойона, войдя в юрту, увидел большую змею

на войлочном ковре и убежал. Тогда Буурул сам пошёл в юрту, где спал приглашённый шаман, и увидел огромного медведя. Таким образом, на глазах нойона Донгак Кайгал дважды перевоплощался то в змею, то в медведя. За это Буурул наградил шамана копьём с новой сбруей, коровой и телёнком и полным обозом товаров.

Кускун болу берген хам кадай (шаманка, которая перевоплотилась в ворона). По представлениям тувинцев, *кускун* — ворон — одна из культовых птиц, с помощью которой шаман лечит больного и предсказывает будущее. В одной народной пословице говорится: «*Кускун кара-даа болза, төлү нде хараа*», т. е. «хотя ворон внешне чёрный, но он благосклонен к своим птенчикам». Имеется представление о том, что тот, кто убил чёрного ворона, непременно заболеет и умрёт. Культ ворона широко распространён у тувинцев. В то же время с ним связано понятие о страшном, опасном и плохом. Мною записана от Оюна Седена большая легенда о вороне и шамане. Вот вкратце её содержание. «Была великая шаманка Токпан в Тоджинском хошуне. Её мужа как-то вызвал нойон хошуна Оюннар и сказал: «Много соболей добыто в ваших местах. Эти дорогие шкуры довозите до назначенного места Улаастай на своих конях». «У меня нету коня», — ответил её муж. «Ты виноват!» — закричал разгневавшийся нойон и приказал жестоко наказывать его. Когда он вернулся домой, на нём были кожа да кости. Шаманка Токпан решила отомстить за своего мужа и начала камлание, которое должно было поразить его врагов. До ставки нойона Оюннар долетела шаманка Токпан чёрным вороном и стала летать над его юртой. У двери каждой юрты семьи богатых чиновников нойона каждый вечер появлялся чёрный ворон. Нойон и его семь чиновников заболели и все умерли. Их дети тоже умерли. Весь скот их погиб от болезни, которую принес чёрный ворон. Так шаманка Токпан, перевоплотившись в ворона, разорила и погубила богатых врагов своего оскорблённого мужа».

Глава IV

АТТРИБУТЫ ТУВИНСКИХ ШАМАНОВ

Каждый шаман имеет строго определенное ему положением и уровнем профессиональной подготовки количество шаманских атрибутов, без которых не могло обходиться ни одно камлание. Наиболее распространенными из атрибутов у тувинских шаманов, как, впрочем, и у всех других шаманистских народов, были специальный плащ (*хамнаар тон*), головной убор, бубен и колотушка. Описание и анализ комплекса шаманских атрибутов представлены в работах многих исследователей от Г.Н. Потанина до В.П. Дьяконовой. Значительное количество этих предметов находится в фондах Тувинского республиканского краеведческого музея, на материалах которого в основном и дается их описание в данной главе.

1. *Хамнаар тон* (плащ для камлания).

Шаманский плащ представляет собой весьма сложный комплекс и состоит из ряда составных элементов, каждый из которых выполняет свою, строго определенную ему функцию.

Ийи кара кускун (два чёрных ворона). Плащ шамана или шаманки чаще всего шьют из шкур домашних коз и овец. На плечах плаща прикрепляются фигурки двух чёрных воронов, вырезанных из дерева и чаще всего обращенные клювами друг к другу. Как правило, их закрашивают чёрной краской. В их функцию входит «разведочная служба» шамана — поиски пропавшей души, распознавание злых духов и т.д.

Алды чууру (кусок рысей шкуры). Вдоль швов рукавов шаманского плаща пришивают шкуру, снятую с ног рыси в виде тонкой меховой ленточки. Если нет рысей шкуры, её мож-

но заменить кусочками шкур других зверей, например, лисницы или волка.

На плащах тувинских шаманов большое количество изображений змей. Очевидно их имела в виду А.В. Потанина, когда писала: «Плащ всякого урянхайского *кама* имеет на себе массу бахром, нашитой по всей его длине, начиная с верху до низу, точно также и по рукавам, вдоль всей руки...».¹ О змеях на плащах шаманов западных тувинцев писала позднее Е.Д. Прокофьева: «...На кафтане спереди и сзади имелись изображения змей. У тоджинцев это были тонкие радужные жгуты, у западных тувинцев — змеи, выполненные чрезвычайно натуралистично».² Исходя из имеющегося материала сложно дать достаточно подробную классификацию этих изображений змей.

Элин чылан (плечевая змея). На плечах шаманского плаща находились два кольца, предназначенные для закрепления двух рядов змей. Каждый ряд состоял из 9 змей. Змей делали из разноцветной ткани, голову покрывали красным материалом, а хвост — шкуркой зверя. Головы всех змей вместе на плече плаща прикрепляют к железному кольцу, таким образом, что разрезанные мохнатые хвосты их свободно свисают до самой земли. Всего в этот комплекс входят восемнадцать плечевых змей.

Чээп чылан (шерстяная змея). Из семи разноцветных шерстяных ниток делают змею с одной головой и семью хвостами. На шаманском плаще они располагаются двумя группами по 7 змей в каждой, и входят в общий состав восемнадцати плечевых змей,

Сыр чылан (стреляющая змея). Эта металлическая змея делается следующим образом: в местах соединения звеньев, прикрепляется по два наконечника стрел, иногда с витым черешком, а на хвосте ещё три наконечника стрелы. На одном шаманском

¹ См. сн. 20. с. 54.

² Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX вв. — Л.: Наука, Ленингр. отделение, 1971. — С. 71.

плаще помещаются две стреляющих змей, имеющих в общей сложности 26 наконечников. По своему назначению они несомненно играли ту же роль, что и изображения луков и стрел, отмеченные ещё Г.Н. Потаниным. О них же сообщает С.И. Вайнштейн: «Железные модели луков и стрел, висевшие на куртке, служили орудиями борьбы со злыми духами».¹

Бичии чылантар (маленькие змеи). На передней стороне рукава плаща помещаются четыре, на задней — три изображения маленьких змей. Кроме того, вдоль передней части левой полы находится ещё 14 змей, а вдоль подола этой же полы — 12 змей, пришитые друг за другом. Всего в украшении двух рукавов и одной левой полы плаща используется 40 изображений змей. Однако главной при этом остается правая пола, на которой изображение змей отсутствует.

Манчак (комплект шнурков). Из обработанной шкуры зверя вырезают *манчак* — шнур длиной примерно в 15 см. Распределение шнуров на плаще традиционно: *иштии хо-юнда* «на правой поле» — четыре узла шнуров; *улуг хоюн-да* — «на левой поле» — девять узлов шнуров. Каждый узел состоит из трёх корней, в свою очередь, один корень состоит из четырех шнуров. В общей сложности полный комплект манчаков включает 13 узлов и 156 шнуров. По заключению С.И. Вайнштейна, «многочисленные жгуты *манчак* на куртке символизировали способность шамана летать, служили ему крыльями...».²

Конгураалар (дудки-свирели). Сзади на плаще между лопаток шамана прикрепляли пять связок трубочек, сделанных из железа или меди в виде дудки. Форма их всегда однотипна: нижний конец шире, а верхний — тонкий с отверстием для продвижения в кольцо. Каждая связка дудок состоит из трёх штук. Общее их количество — 15.

Конгулдуулар (колокольчики). К каждой трубочке-дудке обычно добавляют один колокольчик. Когда не хватает коло-

¹ См. сн. 10, с. 6.

² Там же.

кольчиков, посередине всех связок свирелей подвешивают один большой колокольчик. Звучание дудок и колокольчиков при движении создаст определенный музыкальный эффект, сопровождающий камлание шамана.

Тос чылан (девять змей). Ниже колокольчиков помещается поперечный ряд из девяти полосатых змей, каждая из которых имеет глаза из бус и кожаные хвосты, разрезанные на маленькие ремешки. Верхняя часть их — белая, средняя — красная, а нижняя — белая; отсюда происходит название «полосатая змея». У всех девяти полосатых змей подвешиваются *элдики* — мешочки: считается, что со временем каждая змея будет иметь свой собственный *элдик* — мешочек.

Элдик (мешочек). Тот, кто пригласил шамана, должен приготовить *элдик* — мешочек с курительным табаком для ритуального плаща. Количество мешочков все время увеличивается: по мере накопления они пришиваются по краям подола шаманского плаща. Исключение составляет *саарзык элдик*, по-русски «нечетный мешочек». К левой и правой части плаща прикрепляют только по одному *саарзык элдик*.

Ак чубе (белый лоскут). Тот, кто приглашает шамана, всегда привязывает к правому рукаву его плаща белый лоскут. Количество их увеличивается с каждым годом.

Шенек байлаа (богатство локтя). К левому рукаву плаща прикрепляют *элдик* — мешочек из парчи и *манчак* — шнур из девяти кожаных ремешков. Вместе они носят название *шенек байлаа* — богатство локтя. К месту, куда пришито «богатство локтя», дополнительно прикрепляют три белых ленточки. Количество элементов здесь всегда постоянно.

2. Головной убор тувинского шамана

Наиболее подробно головной убор тувинского шамана рассмотрен в работе С.И. Вайнштейна. Объектом нашего исследования является один из них, происходящий из Дзун-Хемчикско-

го района Тувы, причем особое внимание уделяется его деталям, мало известным по литературе.

Хола хаай, хола карак (медный нос и медные глаза). На лицевой стороне головного убора обязательно делали медный нос и медные глаза. Вокруг глаз нашивали два круга из красного материала, что придавало головному убору облик мифического существа

Чес мыйыс (медные рога). К тому месту, где обычно вырастают рога у животных — на шаманском головном уборе пришиваются две медные пластины, загнутые в форме стилизованных рогов. Их по заказу шамана изготавливал избранный тувинец-кузнец. Длина каждого рога в среднем 15 см. На острых кончиках медных рогов завязывали *ыдык* — святыню, которая состоит из лоскутов материи белого и красного цвета. Можно полностью согласиться с С.И. Вайнштейном, что «рога на головных уборах служили защитой от злых духов, отпугивали их. Судя по изображениям рогатых личин в археологических памятниках Сибири (в том числе Тувы), можно полагать, что исследование разнообразных головных уборов в ритуальных целях имеет древнюю традицию...»

Кулак (уши). Уши на шаманском головном уборе делаются только из красного материала. Внешне они очень похожи на уши человека, и также символизируют мифическое существо.

Бөрттүң ханазы (околыш). *Бөрттүң ханазы* — дословно «стена головного убора» — русский синоним «околыш». Это лента шириной 8–10 см, которая имеет две стороны внешнюю и внутреннюю. Внешняя сторона украшается расшитыми квадратами, расположенными в шахматном порядке. Верхний и нижний края околыша окантовывали тонкой ленточкой синего цвета.

Салгыт. К нижнему краю околыша пришивали ряд атрофированных просверленных клыков марала (*салгыт*). На нашем головном уборе на этом месте находятся разноцветные бусы. Видимо, владельцу его не удалось достать клыков марала. Из-

вестно, что раньше головной убор у коронованных шаманов имел единообразный принцип оформления — атрофированные клыки марала строго чередовались с разноцветными бусами, нашитыми на нитку из сухожилий.

С.И. Вайнштейн также отмечает, что «С головным убором связано также употребление атрофированных клыков марала *салгыт* и раковин каури *чылан бажы* — те и другие применялись в качестве амулетов в Туве ещё в эпоху раннего железа...».

Саңнаш. Основным украшением головного убора шамана является *саңнаш*. Его делают из крыльев орла. К верхнему краю околыша, вдоль внутренней его части пришивали специально выбранные орлиные перья так, чтобы они торчали оперением вверх. Прежде чем пришить перья, стержень каждого из них заворачивали в мягкий материал. Количество перьев на *саңнаше* — 40 больших и 20 мелких. В фондах Тувинского музея имеются головные уборы с перьями жёлтого филина. Тоджинские шаманы иногда употребляли для украшения головного убора и перья глухаря. По мнению того же С.И. Вайнштейна «...перья на головном уборе осымслялись как *ээрены* птиц духов-помощников шамана. *Ээрен* орла должен был помочь шаману летать...».

Суук-кара (плавное чёрное крыло). Венцом шаманского головного убора считаются два длинных пера, которые находятся впереди, перед крыльями орла, перья эти помогают шаману преодолевать сопротивление воздуха во время высокого «полета». К кончикам *суук-кара* (в русском переводе — плавные чёрные крылья) прикрепляют *ыдык* — «святиню», которая состоит из лоскутов материала белого и красного цвета.

Маак. На задней стороне головного убора были подвешены две ленты из красного материала (*маак*). Концы *мааков* похожи на плоские наконечники стрел древних охотников.

3. Шаманский бубен и колотушка

Дунгур (бубен). В специальной литературе имеются достаточно подробные сведения об устройстве и особенностях буб-

на тувинского шамана. Однако по отдельным конструктивным деталям они носят фрагментарный характер. Поэтому в первую очередь на них мы остановим своё внимание. Материалом для изготовления бубна служила обычно лиственница. Перед рубкой проводили возле корня лиственницы культовый обряд: кормили духа — хозяина леса, зажигали курильницу. Затем снимали кору, вырезали доску для изготовления обода бубна — обечайки, после тщательной обработки один конец доски скрепляли с другим тонким кожаным ремнем, затем сушили на солнце, резе — на огне. По сведениям Н.Ф. Катанова обечайку делали также из тальника.

Дунгурнун тудазы (рукоятка бубна). Рукоятка — обязательная деталь каждого бубна. На её лицевой стороне вырезали образ чудовищной птицы Хаан-Херети, чуть ниже ее делали изображение шамана. Плоскую середину рукоятки украшали замысловатым орнаментом. На нижнем конце изображали трёх змей, которые как бы обращаются к птице Хаан-Херети. К верхней — основной части рукоятки, всегда прикрепляли *ыдык* — «святыню», которая состояла из трёх лоскутов материи красного, белого и синего цвета. На рукоятки тувинских бубнов уже раньше обращали внимание многие исследователи. В целом их интерпретация несколько отличается от нашей. Так, по данным Е.Д. Прокофьевой четко отличаются устройство рукоятей у западных и восточных тувинцев: «Особенно отличались бубны восточных и западных тувинцев по устройству рукоятки. У первых (восточных) рукоять (*тудазы*) представляла собой плоскую, обязательно берёзовую пластину, украшенную прорезями и орнаментом и выточенную в средней части (для держания рукою). На верхнем конце рукояти иногда вырезали изображения шамана в ритуальной одежде с бубном; ниже прикрепляли скобу с длинными лентами из тряпок. Несколько выше середины в рукоять вставляли прямой поперечный стержень (*кириш* — «тетиву»). Стержень делали из таволожника. К стержню подвешивали фигурные железные скобы, на которые прикрепляли трубчатые подвески».

По данным Л.П. Потапова у тувинцев на Хемчике «...на деревянной рукоятке бубна вырезали рельефные изображения горного козла *те*, шкурой которого был обтянут бубен, и всадника верхом на горном козле. В нижней части рукоятки вырезали змею. Изображение горного козла шаман условно называл своей ездовой лошастью — *хөлгэ*... Вырезанное внизу изображение змеи — это плеть шамана (*кымчы*). Ею шаман погонял своего *те*, ею же шаман оборонялся от своих врагов — злых духов, которые боялись змеи — *кымчы*...».¹

Шээжеп (перекладина). Делали её из тальника. На ней подвешивали бронзовые дудки — свирели и двенадцать наконечников стрел. Эту деталь (*шээжеп*) Г.Н. Потанин называл «поперечина».

Дунгурнун алгызы (кожа бубна). У шаманов западной Тувы для обтягивания бубна использовали сыромять из шкуры козерога, маралухи и косули, с которой снимали шерсть и затем окрашивали раствором киновари. Кожа покрывала только наружную сторону обода, а с другой стороны полость бубна оставалась свободной. Здесь помещалась рукоять с перекладиной и подвески. Е.Д. Прокофьева различает по этому принципу бубны у западных и восточных тувинцев: «В западных районах бубен обтягивали кожей горного козла, в восточных — кожей дикого оленя, а чаще самки марала. Обечайку повсеместно делали из лиственницы. На внешней стороне обечайки имелось девять поперечных рядов невысоких бугорков высотой 1,5 см (по 3—5 бугорков в ряд). На них иногда натягивали жилые нити во всю длину окружности обечайки...». Л.П. Потапов отмечает, что у тувинцев-тоджинцев, которые обтягивали бубен кожей лося или марала и тоже оживляли его, шаман называл бубен ездовым (верховым) конем. У северо-западных тувинцев, как это было установлено нами, бубен обтягивался кожей дикого горного козла (*те*) и также оживлялся. Во время камлания

¹ См. сн. 95, с. 50.

шаман называл такой бубен *те-хөлгс*, т. е. «горным козлом-лопадьё...». Таким образом, материалы, из которых делали бубен, в разных районах Тувы иногда различались между собой по символике его составных частей, по своему назначению оставалась постоянной.

Орба (колотушка). Шаманы восточных районов Тувы делали остов колотушки из рога лося и только в редких случаях — из дерева. В западных районах Тувы колотушку делали, как правило, из корня сосны или можжевельника, иногда из корня кедра. *Орбанын арны* — лицевая сторона колотушки, ударная её часть обтягивалась шкурой зверя — медведя или козерога. *Орбанын арты* — обратная сторона колотушки дополнялась четырьмя звенящими кольцами и украшалась орнаментальными рисунками. *Орбанын тудазы* — рукоятка колотушки — имела *илдирге* — петлю из белого материала, которую надевали на палец. Из других авторов наиболее полное описание шаманской колотушки приводит Е.Д. Прокофьева: «Колотушку (*орба*) делали из берёзы, рога марала или лося. Обтягивали её с одной стороны камусами горного козла (если обтяжка была из козлиной кожи). На другую сторону колотушки прибавляли медные кольца, иногда рисовали изображение дерева с сидящей на нём птицей с раскрытыми крыльями...». Очень близко к нему описание Е.К. Яковлева: «*Орба* (плеть) — колотушка для бубна из рога лося, обшита шкурой оленя. С задней стороны колотушки резное изображение сосны с сидящей на вершине птицей с распушенными крыльями для взлета. Длина колотушки 28, ширина 9 см (в руках манекена сойотского шамана)».

4. Действия шамана, связанные с его атрибутами

Дунгур дою (праздник бубна). В обряде оживления нового бубна принимали участие все родственники и знакомые шамана. Начинается своеобразная «неделя открытых две-

рей» шамана. В эти дни каждому, кто хотел камлать, шаман разрешал брать в руки свои атрибуты. *Карачал киж*и — рядовой обычный человек, надев шаманские атрибуты, шаманил возле двери, обратясь лицом к выходу, спиной к огню. Сам шаман вёл камлание на войлочном ковре перед сундуками, обращаясь лицом к огню. Праздник оживления шаманского бубна чрезвычайно подробно освещен в исследованиях Л.П. Потапова.

Дериг ачылаары (атрибуты напрокат). Богатый и сильный шаман всегда помогал бедному и слабому шаману в обеспечении его атрибутами, необходимыми для камлания. Шаман-проситель, закончив камлание, возвращал шаману-владельцу его атрибуты в полной сохранности, за пользование которыми прикреплял к плащу *элдик* — мешочек, набитый табаком.

Хамның дериг-дүнгүрүнгс дээп болбас үези (время, когда запрещено рядовым людям прикасаться к шаманским атрибутам). Это запрещение было связано с определенным временем года и с проведением культовых обрядов. Когда сам шаман совершает *сүзүк* — культовый обряд, например, освящение огня, освящение дерева или лечение больного, простым людям не полагается трогать ни бубны, ни колотушку, ни плащ шамана.

5. Связь шаманских атрибутов с белым камланием и чёрным камланием

«Шаманы, служившие духам Темного мира, носили название чёрных (кара-хам), остальные — белых (ак-хам)».¹

Хамның ак чорукка кедер дериг-херексели (шаманские атрибуты, предназначенные для белого камлания). Тувинцы говорят: «*Хунден артык чуве чер кырында чок*», дословно: «Светлее солнца ничего нет на земле». Цель белого камл-

¹ См. сн. 10, с. 1.

ания заключается в том, чтобы приглашенный шаман очистил от плохого жизнь страдающего человека, чтобы он избавил больного от тяжелой болезни, чтобы он нашел заблудившегося человека в пути. Перед началом белого камлания шаман одевается в одежду из бело-пестрой цветной ткани. Таким же образом должны быть окрашены все его атрибуты. Имеются особенности и в изготовлении самого бубна. Для проведения белого камлания обод бубна изготавливают из лиственницы, для обтягивания его приготавливают сыромять из шкуры маралухи. Из наплыва кедра делают остов колотушки, а лицевую — ударную её часть обтягивают шкурой козерога.

Хамның кара чорукка кедер дериг-херексели (шаманские атрибуты, предназначенные для чёрного камлания). Одежда и атрибуты шамана для чёрного камлания отличаются от одежды и атрибутов для белого камлания тем, что в них доминирует чёрный цвет. Тувинцы кедр и ель считают деревьями чёрной породы. Перед чёрным камланием обод бубна изготавливали из ели, для обтягивания его избирали сыромять из шкуры чёрного медведя. Лицевую сторону колотушки обтягивали шкурой росомахи.

У тувинцев не было ни белых, ни чёрных шаманов. Но было разное камлание — «белое» и «чёрное». Чёрное камлание — это борьба шамана, направленная на разгром своего собственного врага и также на уничтожение противника к нему обратившегося клиента.

Дунгүрнү шыгжаары (хранение бубна). Бубен хранился в мешке из белого войлока, чтобы он был сухим. Туда же клали головной убор и колотушку. В юрте бубну отводилось самое почётное место напротив входа, где находился ряд сундуков. После смерти шамана все его атрибуты, в том числе и бубен, оставляли на его могиле, и ими больше никто не имел права пользоваться.

ГЛАВА V

ПРОРОКИ ТУВИНСКИХ ШАМАНОВ

О культе ээренов-пророков у тувинцев упоминалось в литературе неоднократно. О них писали ещё Г.Н. Потанин, Е.К. Яковлев и Ф.Я. Кон.

«...Культе ээренов являлся важной составной частью идеологии шаманства. Ээрены считались и самим духом и его вместилищем. Существовало множество различных ээренов, причем, каждый ээрен имел своё назначение. Изготовление их, не отличавшееся большой сложностью и искусством, ограничивалось задачами примитивной символики...».¹

Судя по археологическим находкам, культ ээренов существовал и раньше у тувинцев.

«Силуэтные человеческие фигуры — сохранившиеся части ээреней, — отмечает С.И. Вайнштейн, — были обнаружены и в погребениях тувинцев, датируемых XIII-XIX вв. Так, в одном из поздних погребений могильника Кокэль были найдены два женских силуэтных латунных изображения...». Ээрены могли быть антропоморфными и зооморфными.

«В одну группу ээренов входили изображения людей (духи умерших предков), в другую — зооморфные, к последней можно отнести ээрены из шкурки птиц и животных. Большинство различных ээренов известно на территории всей Тувы; число их весьма велико (например, *Чылан-ээрен*, т. е. змеиный ээрен; *Эмгелчи-ээрен*, т. е. ээрен духа предка и др.)».

«Чем сильнее и знаменитее был шаман, — заключает Л.П. Потапов, — тем больше у него было ээреней. Среди ээреней шаманов называют семь лебедей, семь волков, ворона, барсука, белого ээреня...».

¹ Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. — М., 1974. — С. 181. Ээрен — идол, дух, пророк. Тувинцы к ээренам обращаются покорно и с ними общаются как с живыми.

Однако, несмотря на большое внимание, удаляемое культу ээренов в русской и особенно в советской этнографической литературе, подробного описания их и классификации ещё не было сделано, хотя, несомненно, материал этот представляет в истории шаманства чрезвычайно большой интерес. Ниже даётся попытка первой такой сводной классификации ээренов.

1. Пророки для самих шаманов

Кузунгу ээрен. *Кузунгу* — это шаманское зеркало. Впервые *Кузунгу* наиболее подробно описал Е.К. Яковлев: «*Кузунгу* — волшебный амулет более сильных и известных шаманов: висит на веревочке перед бубном в юрте; излечивает от всех болезней, раны присыпают его стружками; даётся внутрь в виде настойки; наконец, шаман им «выживает» из нутра, выгоняет из костей всякую боль, как магнитом; взяв в рот амулет, он припадает ртом к больному месту и начинает отсасывать его, наконец, выходит на улицу и выплевывает болезнь или злого вселившегося духа. Амулет считается небесного происхождения...».

Интересно, что «Все тувинские шаманы особое значение придавали случайно найденным древним бронзовым зеркалам *кузунгу*. С ними можно было гадать и даже камлать, не пользуясь шаманским облачением...».¹

Для шамана *кузунгу* является самым могущественным из ээренов и занимает по значению среди них первое место. По преданиям, *кузунгу* имеет небесное происхождение и поэтому считается главным помощником при лечении больных, страдающих головной болью или параличом, так как источником этих болезней считается небо. Всякий человек может подражать шаману или даже заниматься камланием, но далеко не каждому полагается иметь *кузунгу*. *Караң көрнүр кижи*, дословно: «человек, видящий сквозь» (приблизительно соответствует знахарю в русском языке) может шаманить без *кузунгу*, потому что он ещё

¹ См. сн. 10, с. 102–103.

не достиг звания признанного шамана. Коронованные шаманы могут шаманить без специального снаряжения, однако они никогда не могут позволить себе камлание без *кузунгу*. По традиции каждому такому шаману полагалось иметь зеркало только в одном экземпляре.

Отличительная особенность *кузунгу* заключается в том, что его никто не покупает, не продаёт и не передаёт по наследству, если среди потомков нет шаманов. Согласно легенде, которая веками существует в шаманском фольклоре, каждый шаман ищет *кузунгу* и сам его находит. Обычно нахождение пророка *кузунгу* — старое русло реки или лощина между скал. Такое место называется *Кузунгу ойнаар чер* — «место, где играет *Кузунгу*». Сами шаманы утверждают, что они достают *кузунгу* с высоких небес. Вот несколько примеров по этому поводу, записанных у разных информаторов.

Бора-Хоо Монгуш рассказал, что жил знаменитый шаман в местности Хондергей Дзун-Хемчикского района. Его звали Донгак Кайгал-Хам. Со своим старшим братом он отправился на охоту, и они остановились под горой Калбак-Хая. Кайгал ушел на охоту. «Вечером нельзя долго задерживаться. Где ты пропадал?» — спросил старший брат Конзажык у младшего брата. Тот ответил: «Нет, я далеко не ходил. Весь вечер просидел на одном месте. Там, где лощина, весело играет *кузунгу*. Я внимательно следил за его полетом. *Кузунгу*, играя, то поднималось, то опускалось по стволу могучей лиственницы. Брат, ты быстрее в аал отправляйся. Привези мои атрибуты, необходимые для камлания. Араку (арага) и пищу привези. Опоздаешь — *кузунгу* улетит в небо». Конзай привёз шаманское снаряжение, пищу и привёс с собой группу мужчин. Шаман Кайгал-Хам начал камлать. После его камлания *кузунгу* остановило своё движение в воздухе и приземлилось под звуки бубна. Кайгал-Хам кадаком — платком накрыл *кузунгу*. На обратной его стороне оказалось барельефное изображение двенадцати фигур — календарного животного цикла. Шаман Кайгал потом всегда говорил, что к нему *кузунгу* пришло с неба и любая болезнь ему подвластна.

Другой информатор Хертек Таржаа был свидетелем поминки *кузунгу*. Шаман Даскаар встретился с *кузунгу*, которое сверкало под крутым яром реки Кооп-Соок. Доскаар положил на землю шкуру барана, на неё шёлковый кадак-платок, и начал камлать. К этому месту он никого не подпускал, а, закончив камлание, поймал *кузунгу* и завернул его в чистый платок. Пойманное *кузунгу* Доскаар привез в свою юрту и на всю жизнь прославился тем, что у него необыкновенное *кузунгу*.

На обратной стороне *кузунгу* обычно имеется отверстие для прикрепления шёлковых платков — *кадактар*. Общее их количество в среднем пять-шесть штук, цвет — голубой. Голубой *кадак дажы*, голубоватый *кадак сержи*, сине-голубой *кадак айыгыжы*, на котором были нарисованы фигуры людей, являются необходимыми украшениями ээрена *Кузунгу*. Их оформление носит название «*Кузунгуну ыдыктаары*» — освящение *Кузунгу*. Существует шаманский термин «*Кузунгуну азары*», дословно — «подвешивание или водружение *Кузунгу*». Существует два способа хранения *Кузунгу*. Первый — это в домашних условиях. В юрте шамана *Кузунгу* занимает самое почетное место *дер бажы*, которое находится за очагом напротив входа между сундуками и единственной кроватью в юрте. «Водружение *Кузунгу*» проводится там, где находится тонкая жердь, поддерживающая войлочную покрышку верхнего отверстия в юрте. Сам шаман водружает *Кузунгу* и шёлковым платком закрепляет его на этой жерди. Второе — это хранение *Кузунгу* в пуги. Когда шаман собирался в дорогу, он заворачивал в белый материал свой *Кузунгу* и клал его за пазуху. Некоторые шаманы приготавливали специальный мешочек из войлока, где обычно хранили *Кузунгу*. Этот мешочек шаман всегда носил на поясе во время поездок к местам камлания. Уход за *Кузунгу* в своей юрте осуществляет сам шаман. Вечером он зажигает самодельную свечку и ставит её перед *Кузунгу*. Утром жена шамана (или шаманка) наливает в посуду свежий чай и разбрызгивает его деревянной ложкой *чажыг ыяжы* в сторону *Кузунгу* (по тувински «*чажыг чажыт*» — разбрасывать брызги чая). В чужой юрте, если болен богатый человек, он велит заколоть жирного барана и угощает зеркало шамана варе-

ным курдюком. Брызги чая полагаются разбрызгивать жене больного, а если хозяйка больна, то близкой родственнице.

Кузунгу используется в целом ряде шаманских обрядов. Обязательный обряд — *Кузунгу бустаары* — «парение *Кузунгу*». Каждое утро хозяйка шаманской юрты или жена больного проводит «парение *Кузунгу*». Она наливает до краев в посуду свежий чай и ставит перед *Кузунгу*, которое при этом приобретает новую силу, чистоту и передает поклон от духов-хозяев. Обряд *сан салыр* (по-русски «обкуривание») шаман проводит перед началом камлания, чтобы оживить своё *Кузунгу*. Сначала шаман насыпает угли на плоский камень, затем кладёт на них немного можжевельника. Чтобы поставить диагноз заболевания шаман непременно использовал *Кузунгу*. Для этого он заворачивал *Кузунгу* в *кадактар* — ленты и высоко поднимал его над головой, потом касался указательным пальцем оборотной стороны «медного зеркала», где были изображены 12 фигур животного цикла (мышь, корова, тигр, кролик, дракон, змея, конь, овца, обезьяна, курица, собака, свинья). Если указательный палец шамана находил на зеркале фигуру коня, делали его изображение из бумаги, коры, иногда из мягкой породы дерева. Этот образ помогал шаману победить злого духа, который считался причиной болезни больного. Иногда для определения причины болезни шаман зеркалом *Кузунгу* обводил, например, вокруг печени больной женщины. Потом вешал *Кузунгу* на самом почетном месте в юрте — над сундуками хозяина. После этого брал в руки метелку из красного караганника и тщательно подметал то место, где сидела больная женщина, как бы прогонял этим злых духов. При этом шаман громко говорил:

Провались
Сквозь семислойную землю.
Провались
Сквозь девятислойную землю.

(Сообщил Сенгил Куулар)
Смысловой перевод осуществлён автором.

Во время камлания шаман непременно обращается к *Кузунгу* со стихами разного содержания. Вот пример песни о возникновении шаманского идола *Кузунгу*:

Дар чертей есть у меня.
Это Кузунгу моё из золотистой бронзы,
Дар небес есть у меня,
Это Кузунгу моё из железной бронзы.

(Сообщил Бора-Хоо Монгуш).

Другая песня о *Кузунгу*, которое стало спутником шамана:

Когда бываю приглашенным,
Я за пазухой храню моё Кузунгу.
Когда я бываю в аалах,
Я на ремне несу своё Кузунгу.

(Сообщил Бадат Куулар).

Песни о могуществе *Кузунгу*:

Когда придёт черт,
Кузунгу ломает ему зубы и отпустит его.
Когда черт придёт воровать, —
Кузунгу ломает ему спинной хребет и отпустит его.

(Сообщил Хертек Таржаа).

Кузунгу (*кузунгу*) во всех шаманских стихах выступает как предмет не земного, а сверхъестественного, небесного происхождения, как верный спутник шамана и как грозный враг злых духов. Иногда *Кузунгу* используется и для различного рода предсказаний. Некоторые шаманы района Дзун-Хемчика разыгрывали т. н. «звериный жребий». Для того они брали *Кузунгу* и на гладкую его сторону бросали четыре атрофиро-

ванных лодыжки кабарги, причем только правых ног. По положению каждой навшей косточки шаман узнаёт историю болезни и предсказывает судьбу больного человека. После смерти шамана в его юрте остаются только *Өскүс ээрен* — сирота (о нём см. ниже) и *Кузунгу*. Если среди прямых наследников покойного нет нового шамана, то *Кузунгу* также уносят на могилу. Это *Кузунгу*, согласно шаманской мифологии, снова возвращается на небо. Если у шамана имеются приемники из его родственников, то они имеют право принять *Кузунгу* покойного по отцовской или материнской линии.

Өскүс ээрен (Сирота). Каждому шаману необходимо было иметь духа Сироту, который находился на самом почетном месте в юрте, напротив двери: по традиции его подвешивали на отшлифованной жерди *ытаа*. Делался он из лент пяти цветов: голубого, красного, белого, зеленого и жёлтого, длиной с человеческую руку. Вверху ленты связывались узлом, а внизу расходились веером. Роль ээрена Сироты, по представлению самих шаманов, сводилась к тому, чтобы помогать им быстро подготовиться к камланию и вести беседы с другими духами, с которыми они часто «встречаются» во время камлания у себя в юрте или там, куда бывали приглашены. Считалось, что ээрен Сирота всегда приносит вдохновение, и потому шаманы, независимо от их силы, пола и возраста, одинаково любили и ценили его. Отношение шаманов к ээрену Сироте хорошо выражено в следующих текстах:

Мой корень, мой пёстрый идол,
Он стал моим оружием, моим скотом.
Мой корень, мой пестрый идол,
Он заставил дрожать мою шею и мои плечи,
Мой корень, мой удел — идол,
Он заставил дрожать мою шею и мои лопатки.
Вы — мои высохшие, вы — мои сломанные,
Вы — мои снова воскресшие.
Вы, которые умирали и пропадали,
Чей потухший огонь вновь загорался.

Переплывем же реку, через которую запрещено плыть,
Переидем через кезенек-хребет.
Осилим перевал, куда запрещен подъём,
Чтобы вместе утонуть в золотом озере.

(Сообщил Ховалыг Дажы-Билбаа)

Другая песня об ээрене Сироте:

Идол Сирота,
Идол одинокий,
Он будет хозяином юрты,
Когда я умру.
Идол Сирота,
Идол единственный,
Он будет владыкой шалаша,
Когда я навски умру.

(Сообщила Сепденмаа Монгуш).

В этом стихотворении — обращении наиболее четко выражена вера шамана в своего верного «спутника жизни» — могучего ээрена Сироту. В отличие от других ээренов он по-прежнему ос-тавался у очага умершего шамана и должен был караулить его осиротевшую юрту.

Чэлээш ээрен (Радуга). Если шаман имел родословную небесного происхождения, ему необходимо было сделать ээрен Радугу.

Е. К. Яковлев описывает ээрен Радугу следующим образом: «*Челес, чал, челеш (Чэлээш)* — радуга, знамя — нечто вроде полотенца длиной в 52 см и шириною в 10 см, сшитого из пяти продольных полосок бумажной материи разных цветов (зелёный, белый, коричневый, жёлтый и чёрный)...»

По нашим данным также ээрен Радуга состоит из пяти разноцветных ленточек — белой, красной, синей, голубой и серой ткани. Длина каждой ленты около метра, ширина около шести сантиметров. Наверху связки помещается головное украшение

(открытый рот чудовища) из тонкой пластинки, бронзовой или железной. Внизу ээрен Радуга завершается связкой коротких кожаных лент (но-тувински «*салбак*» — кисть). Общее их количество девять. Ээрен Радуга помогает своему шаману-хозяину поставить диагноз болезни и найти наиболее активные способы её лечения. В юрте шамана помещается возле подушки кровати.

Ала-Моос ээрен (Полосатый Моос). Этот ээрен также был описан Е.К. Яковлевым: «Моос — змей. Изображение змеи с открытой пастью, из которой торчит красный язык с раздвоенным хвостом, оба конца которого в свою очередь кончаются кусками оленьей замши, разрезанной на 7 ремешков. Змея обшита коричневой бумажной материей... Делается идол из войлока. Длина 32,5 см. Вешается в юрте во время акта шаманства и обыкновенно над бубном прямо против двери...»

Каждый шаман имеет право иметь у себя в юрте ээрена Полосатого Мооса. Его длина приравнивается к длине человеческой руки, а толщина равняется 16—18 сантиметрам. Посередине проходит войлочный валик, который обшивается тканью. Цветовое оформление соответствует его названию. Голова ээрена Полосатого Мооса из белого, пояс из чёрного, а кончик из синего материала. Тонкая медная пластинка наверху напоминает пасть налима. Ээрена Полосатого Мооса помещают на отшлифованной жерди горизонтально — головой в левую сторону юрты (к восходу), хвостом в правую — (к заходу). В начале камлания шаман всегда обращается к своему помощнику Полосатому Моосу, вызывает его к себе, советуется с ним насчет возможного исхода болезни и только затем с его помощью приступает к камланию.

Адыг ээрен (Медведь). По своему происхождению этот ээрен несомненно связан с широко распространенным у народов Сибири культом медведя. У народов Саяно-Алтая особое, культовое отношение к медведю отмечалось в работах Г.Н. Потанина, Н.Ф. Катанова, Л.П. Потапова, С.И. Вайнштейна. Ээрен Медведь является также более поздним отражением этого культа. Один из способов его изготовления описан Е.К. Яковлевым: «*Хайыракан* (медведь) — кукла медведя из чёрной материи, дли-

ной 11,5 см. На месте глаз красные стеклянные бусы... На спине ремешок для привязывания идола. Употребляется в тех случаях, когда опасаются мести шамана».

По нашим сведениям ээрена Медведя делают следующим образом: снимают шкуру передней лапы медведя (до запястья), её просверливают и вешают так, чтобы она едва не касалась когтями земли. Шаман считает, что медведь отличается исключительной наблюдательностью и богатырской силой; он не подпускает к юрте злых духов и никого не выпускает из самой юрты. Тувинцы говорят: «*Адыг чер кулактыг амытан*» — «Медведь имеет земной слух». Шаманы, которые не обладают высшей силой камлания, не имеют права держать при себе ээрена Медведя. Место его хранения всегда постоянно: он висит на *хана* — решетчатой стене на правой стороне юрты.

Солангы ээрен (Зарево). Как уже говорилось выше, по представлениям тувинских шаманов существуют люди, которые якобы являются жителями небес (азарлар). Ээрен Зарево считается даром этих людей и является одним из необходимых атрибутов коронованных шаманов. Делают его следующим образом. Сначала вырезают кусок войлока длиной около метра и толщиной в два пальца, Верхнюю часть обшивают материей разных цветов. К трёхцветным украшениям фигурки Зарева привешивают также лоскутки рыси и лисицы. Голова ээрена Зарева имеет устранившую пасть, с железными вырезанными зубами. В нижней части вырезают из кожи тоненькие ленточки длиной в 15 см. Для этого используются шкура дикой козули, домашнего козла или барана. Из этих лент делается *салбак* — кисть ээрена Зарева. Помещается он около подушки хозяев в юрте.

Дээр эди ээрен (Небесное тело). Ф.Я. Кон отмечал, что «...в качестве амулетов громадную роль играют «тер-эди» — вещи, упавшие с неба (бронзовые курганные стрелки), тесемки, зеркала...»

Культовое значение таких же вещей отмечал Г.Н. Потанин у сойотов (тувинцев) в верховьях реки Кобдо.

У шаманов, особенно отличавшихся своим могуществом, в качестве исключительно редкого ээрена встречается железный пред-

мет — Небесное тело. Его длина 15–20 см. После того, как было найдено небесное тело, шаман обязательно его освящает, привязывая шёлковый *кадак*. Слабым шаманам Небесное тело недоступно. Наш информатор Х.Н. Таржаа рассказывал, как знаменитый шаман Доскаар из местности Кооп-Сок Бай-Тайгинского района использовал небесное тело в качестве своего помощника: иногда немножко соскребал с Небесного тела его частицы и рассыпал их на больное место; при лечении сумасшедшего прикладывал Небесное тело к сердцу или голове больного. Только после этого шаман Доскаар приступал к камланию. Сами шаманы говорят, что Небесное тело очень редко применяется. Ни один шаман не позволит простому человеку взять в руки своего помощника Небесное тело. На шаманском плаще он помещается сзади, между лопаток. О способах приобретения Небесного тела известно очень немного. Приведём два примера: один из мифологии, другой из действительности. В одной шаманской легенде, записанной у жителя села Кызыл-Даг Бай-Тайгинского района Х.К. Тойбу-Хаа, говорится, что в небесах живёт народ *азарлар*. Конём шамана племени *азарлар* служит Дракон. Когда этот шаман рассердится, он заставляет своего дракона кричать, и его голос доходит до земли в виде страшного грома. Это он, небесный шаман направляет на землю дождь и молнию, а затем пускает стрелу с железным наконечником — небесным телом, которым поражает лиственницу. Там люди и находят этот космический дар. Нет никаких сомнений в том, что происхождение этого ээрена связано с культом «громовых камней» (стрел), известным у народов Южной Сибири с эпохи раннего средневековья.

Кускуп ээрен (Ворон). Делается из дерева, окрашивается сажей в чёрный цвет. Изображение Ворона висит обычно на любом удобном месте среди других духов-помощников шамана. Ворон служит шаману в качестве гонца, посланника, который быстро достигает тех мест, куда его посылает шаман во время камлания.

Үгү ээрен (Филин). Изготовление его Е.К. Яковлев описывает следующим образом: «*угу* — шкура совы; к шее и лапам привязана чалама, в лапы дано по большому куску жира в одну, — и мяса — в другую...» Убить филина шаман поручает хорошему

охотнику. Затем аккуратно снимают шкуру филина и делают чучело. При этом бережно сохраняют клюв, когти, голову. К основанию крыльев привязывают ленточки из белой и синей ткани. По представлению тувинских шаманов ээрен Филина олицетворяет собой силу и благородство своего хозяина-шамана. При камлании шаман иногда обращается к нему, чтобы он помог изгнать болезнь из тела больного. В юрте три ээрена — Барсук, Медведь и Филин стоят в одном ряду, в нижней части кровати. Они являются как бы главными защитниками судьбы шамана.

Морзук ээрен (Барсук). Велик и могуч ээрен Барсук. Он побеждает злых духов земли и воды. У кого болезнь появилась из-за плохих отношений с хозяевами земли и воды, для лечения шаман непременно обращается к Барсуку. Ээрен Барсук делается из шкуры убитого животного и внешне выглядит как настоящее чучело. Две чёрных бусины — глаза являются обязательными и свидетельствуют о зоркости и находчивости Барсука. Его привязывали к *хана* — «стене» юрты и он всегда находился здесь как верный страж шаманской кровати. Шаманы любят обращаться к Барсуку во время камлания. Например:

Мой лысый, мой синий,
Он ищет, где кровь младенца.
Мой полосатый, мой лысый, —
Он ищет юрту младенца!
Приближайся ко мне, ещё ближе!

(Сообщил Бора-Хоо Монгуш).

Известно, что через три дня после рождения ребёнка, тувинцы в юрте закапывают послед. После откочевки барсук всегда ходит по опустевшим стоянкам аалов и ведет поиск таких «детских мест», что и нашло отражение в приведенном шаманском тексте.

Буга ээрен (Бык). Шаман заказывает резчику сделать фигурку быка из дерева. Ээрен бык отличается особым украшением: на его шею одевают ожерелье из бусин разных цветов, нанизанных на сухожилие. Обряд одевания первого ожерелья на быка являет-

ся и его освящением. Кроме того, ээрен Бык принимает в виде дара ожерелье от того человека, который приглашает к себе шамана для лечения. Однако, надеть ожерелье на шею Быка разрешается не каждому. Местонахождение ээрена Быка в головной части кровати, возле подушки. Приблизительно таким же образом описывает его Е.К. Яковлев: «Буга — идол в виде сделанной из дерева и окрашенной в чёрную краску фигурки осёдланного быка — пороза с медными рогами; к шее прикреплена связка лент...»

Эзск ээрсн (Ядро). Только большому шаману полагается иметь этот ээрен. Изготавливали его из такого драгоценного материала, как *кадак* — дорогой шёлковый «платок». Следует отметить, что один *хадак* с кратким названием «*хип*» в старой Туве приравнивался к лучшему скакуну, а ээрен Ядро состоит приблизительно из пятидесяти «хипов». Их верхние кончики привязывают к большому железному кольцу, к которому прикрепляют и зеркало Кузунгу. Ээрен Ядро висит над сундуками, как главный символ величия шамана и охраняет все его атрибуты. Он находится здесь постоянно и покидает юрту только после смерти шамана.

Хам ээрен (Шаман). У каждого шамана в юрте перед его атрибутами должен быть белый занавес, на лицевой стороне которого висит ээрен Шаман. Это деревянное изображение куклы — длиною 20 см, шириною 10 см. Внешний вид его напоминает сидящего шамана, который как бы ведет камлание. Фигурку ээрена Шамана вырезает только мастер-мужчина, его культовую одежду готовит мастерица-женщина. В образе ээрена Шамана концентрируются идеи преемственности шаманов.

Мой дядя, старый мой шаман,
Вы лежите там, на висячем настиле,
Где верховья реки Чёрная Чааты,
Прошу Вас обратиться ко мне!
Черт не хочет мне покорным стать,
Прошу Вас спасти мою жизнь.

(Сообщил Аркадий Базыр-Тараа).

Эти строки произносил шаман Шокар Ондар во время жестокой схватки со злыми духами, стоя перед ээреном Шамана и вспоминая имя покойного отца. Так реальный образ отца-шамана перевоплощается в мифический персонаж ээрена Шамана, вырезанного из дерева.

Бөрү ээрен (Волк). Для того, чтобы показать свою силу, шаман делает изображение Волка. По его заказу фигурку волка вырезает резчик из дерева. Это изображение прикрепляют к белому занавесу рядом с изображением Шамана. На территории Кара-Холя Бай-Тайгинского района был известен другой способ изготовления ээрена Волка. По сведениям старика Серен-оола Иргита, у шамана Калзана Иргита был помощник Волк, сделанный из шкуры четырех лап настоящего убитого волка. В юрте он находился между кроватью и кухонным шкафом.

Хек ээрен (Кукушка). «*Кек* — кукушка (*хек*). Резное из дерева изображение кукушки, выкрашено в чёрную краску (длина 16 см). Через дырочки в спине продевается ремешок с 5-ю разноцветными лентами для подвешивания идола...»¹

Для того, чтобы шаман обладал приятным голосом и привлекал слушателей своей мелодией, ему необходимо было иметь помощника Кукушку, вырезанную из дерева. Ээрен Кукушка олицетворяет собой высший класс умения импровизации шамана. Место нахождения ээрена Кукушки — верхняя часть белого занавеса шамана. Много песен слагали шаманы о своём помощнике Кукушке. Вот одна из них:

Ты моя серая птичка кукушка, с золотой главой, оо-оой,
Славишь ты своим голосом высокие горы, оо-оой.
Ты моя серая Кукушка, моя золотая Кукушка, оо-оой.
Песенку свою заводишь в каждом лесу, оо-оой.
Певица моя, Кукушка, серая моя Кукушка, оо-оой,
Твой голос дороже, чем талисман, оо-оой.
Твой смех вихрем заливаются, оо-оой.

¹ См. сн. 28, с.100—101.

Твой зов бурей поднимается, оо-оой.
Всю ночь ты поешь на горе, оо-оой.
Твой папав над холмами раздается, оо-оой.
Ты — певинная, ты — несуровая, оо-оой.
Для меня ты так мила, моя серая Кукушка, оо-оой.

(Сообщил Саая Самбуу).

Ховаган ээрен (Мотылёк). У тувинских шаманов есть особый ээрен, который помогает им в поисках потерянной души человека: *Ховаган ээрен* — Мотылёк. Его рисуют раствором киновари на белом материале. Женщина-мастерица расшивает узорами его крылья. Изображение обычно делается в натуральную величину и подвешивается на белом занавесе шамана. Только ээрен Мотылёк, по представлению тувинских шаманов, может найти улетевшую душу заболевшего человека и заставить его вернуться домой, без чего выздоровление невозможно. В шаманской поэзии созданы прекрасные образы мотылька, к которому шаман обращается от своего имени. Например:

Ты — дите моих богатых гор, оой-оой.
Ты питаешься среди белых цветочков, оой-оой.
Ты, мой златоперстый мотылек, оой-оой.
Ты, мой жёлто-золотой мотылек, оой-оой.
По каждому цветку, где галья, оой-оой.
Ходишь и порхаешь, оой-оой,
Мотылек мой, мотылечек мой, оой-оой,
Милый ты мой, мотылек, маленький ты мой, оой-оой.
Кто умер, оой-оой.
Тому ты даешь покой, оой-оой.
Кто жив, оой-оой,
Ему ты спаситель, оой-оой.
Для души ты хранитель мой, оой-оой,
Глупый ты мой, немой ты мой, оой-оой.
Перережешь твоё горло — кровь не течет, оой-оой,

Перелетишь куда-то, тебя не найдёшь, оой-ооii.
Прикоснёшься к земле — и не найти твоего следа, оой-ооii.
Мотылёк ты мой, маленький ты мой, оой-оой.
Я послан к тебе тьмой-народом, оой-оой,
Как рога архаров, похожие на леса, оой-ооii.

(Сообщил Саая Самбуу).

2. Пророки для лечения больных

Вторая группа ээренов тувинских шаманов имеет «лечебную» функцию: каждый из них по «диагнозу» приглашённого шамана посвящается определённому человеку. В этой категории шаманских лекарей выделяются следующие группы духов-помощников.

Кыргыз ээрен (Кыргыз). Имеет антропоморфный облик. Их общее количество три или четыре. Из кусков войлока вырезают фигуру человека и обшивают её разноцветными лоскутками шёлка, чесучи и других видов ткани. Символ души Кыргыза — рыжий конь. Приглашённый шаман обязательно проводит освящение живого рыжего коня, на котором впоследствии имеет право ездить только сам хозяин. Если на освященном коне поедет другой человек, его моментально поразит Кыргыз. Ээрен Кыргыз излечивает любого больного, если место болезни расположено выше поясницы. К таким болезням шаманы относили головную боль, воспаление легких, ревматизм рук. Ээрен Кыргыз всегда находится на почётном месте на той стороне юрты, где стоит кровать больного. Каждое утро хозяйка варит чай и в первую очередь угощает им ээрена Кыргыза. Разбрызгивание чая производят специальным инструментом *чажыг-ыяжы* или деревянной ложкой с девятью глазами. Шаманы любили украшать своего помощника Кыргыза, а *карачал кижилер* — «чёрные люди» боялись его злого влияния. Обычно в юрте Кыргыз находится за шаманской занавеской из белой ткани.

Ак ээрен (Белый). Отмечен впервые Г.Н. Потаниным: «У урянхайцев на Улуг-Хеме зайцы-фетиши называются *«аг-ирень»*, то

есть «белый ирень» (белый ээрен — белый идол)...» Им же отмечена одна из его функций — использование при лечении бесплодия: «У урянхайцев (Тува) на Улуг-Хеме, когда дети не ведутся, новорожденного прячут под котёл; сверх котла кладут *Ак ээрена* (то есть *он-гоп*, состоящий из заячьей шкуры), а также слепленную из талкана (*далган* — мука. *Прим. авт.*) фигурку ребёнка, над которым призванный *кам* начинает камлание...»

Изготовление и использование *Ак ээрена* описывалось также Е.К. Яковлевым: «*Аг ирень* (*Ак ээрен*) — кольцо ременное... обшитое красным кумачом... Идолу аг ирень посвящается всё белое — лошадь белая, собака, шкурка горностая. К нему прибегают в случаях появления внешних ран, проломов и пр. Больного сифилисом «аг *ирень* есть». Во время акта шаманства вешается с правой стороны юрты...»

По нашим сведениям шьют его следующим образом: выделывают шкуру зайца, затем ножницами разрезают её на ленточки. Эти ленточки привязывают концами к пёстрой шерстяной нитке. Ээрен Белый, по шаманским представлениям, побеждает болезнь ниже пояса. К ним относятся такие болезни, как ревматизм ног, болезнь мочевого пузыря, опухоль берцовой кости. Ээрен Белый, как и Кыргыс, висит за занавеской в восточной части юрты.

Шывар-Даяк ээрен (Шывар-Даяк). Это передняя нога лошади, вырезанная из дерева, длиною в один *карыш*, примерно 15 см. Изображение делается только по указанию шамана в юрте больного. В верхней части ноги имеется отверстие для закрепления кожаного ремешка. Шывар-Даяк подвешивается в головах над постелью больного. Главное назначение Шывар-Даяк — лечение болезней рук. Иногда его употребляют также для лечения ног. Е.К. Яковлев описывает его несколько иначе: «Кары ирень (кара ээрен — черный идол) — четырехугольный плат с нашитыми лентами, изображениями змеи, пришитой в середине моделью бубна и с пришитыми вырезанными из дерева изображениями передних конских ног...»

Сулде Чаламазы ээрен (Чалама для души). В каждой юрте полагалось по указанию шамана иметь Сулде Чаламазы ээрен, дословно «Идол Чалама для спасения души человека». Охранительную функцию этого ээрена отмечал Л.П. Потапов: «...эрень под названием *чаян чаламазы*... для защиты входа в юрту от всего дурного, от всяких бед и несчастий, в частности и «от дурного глаза»... Этот эрень состоял из шнурка с разноцветными ленточками (*чалама*), по середине которого висела белая широкая лента...»

Изготавливают его из ленточек разноцветной дешёвой ткани. Богатая семья использует для изготовления Чалама тонкие ленточки, вырезанные из шёлка. Два раза в год их обновляют: когда отмечают праздник очага, и в последний день старого года, когда тувинцы встречают Новый год. Тогда старые, рваные ленты снимают и прикрепляют к ээрону Чалама новые, красивые ленточки. Культовое значение Чалама связано с народным представлением о счастье. Например, человек у хозяина юрты просит для временного пользования его коня. Перед тем, как отдать коня, хозяин совершает магический обряд: вырывает волосы из хвоста или гривы своего коня и привязывает к ээрону Чалама. Назначение этого обряда: *мал кежиктеп* — «осчастливить скотину». Если кому-то на время хозяин отдаёт свой скот, то он также привязывает его волосы к ээрону Чалама. Чалама прикрепляют высоко над порогом так, что ленточки его касаются каждого входящего и выходящего из юрты.

Эвегелчин ээрен (Эвегелчин). Относится к детским охранителям, что отмечали многие исследователи. По Г.Н. Потанину: «этот *онгон* устраивается теми, кто не имеет детей (у кого они не родятся, или родятся да умирают). *Эмегенам* курят вереском, льют молоко, масло...» По Е.К. Яковлеву: «Эмегельджин (эмегельчин) — четырехугольный плат из серого коленкора; длина 57 см, ширина 40 см. Близь верхнего края пришиты 7 кукол, изображающих людей, длиною в 7,5 см ... К верхним углам полотнища пришиты концы веревочек, за которые идол привешивается в юрте. Предохраняет маленьких детей от заболевания...» По В.П. Дьяконовой: «Эмегельчи — культовые предме-

ты для охраны здоровья детей... 3—5 антропоморфных фигурок в одежде и изображения змей, прикрепленных к войлоку...»

Наш информатор Т.Е. Сюктерек, уроженка села Баян-Кола Кызылского района, вспоминает, что когда ей было семь лет, у неё заболели ноги. Родители пригласили большого шамана, который жил в местности Хайыракан. Его звали Артына. По указанию шамана изготовили ээрена Эмгелчин из лоскутов разноцветной ткани. Особенно ей запомнилось антропоморфная фигура в образе маленькой куклы, вырезанная из войлока. Затем все пошли к роднику, где началось его освящение. Шаман подвесил Эмгелчина. Потом в жертву роднику принесли козу. При этом на шею ей было надето кольцо из разноцветных тканей. Ээрена Эмгелчин обычно хранили в маленьком мешочке, сделанном из белого войлока. Когда было нужно, его вывешивали над кроватью.

Алдын-Бозага ээрен. (Золотая подушка). Дверь — особая часть юрты. Вход плохого, хорошего и выход хорошего и плохого связаны с культом двери. Чтобы не пропустить плохое и не выпустить доброе из юрты, шаман устанавливает Алдын-Бозага ээрен, в русском дословном переводе «Идол Золотая подушка».

Ай Хүннуг Ала-Челбиши. (Полосатый веер с изображением Солнца и Луны). Из плоской бронзовой пластины вырезают полумесяц и полный круг солнца. Их пришивают к Полосатому Вееру. Внешний вид Полосатого Веера напоминает папку для бумаг длиной 50 см, и шириной 30 сантиметров. Для украшения его применяют ленточки белого и красного шёлка, или из простого материала. Рукоятку делают из дерева. Во время камлания шаман держит Веер за эту рукоятку. Ээрен Полосатый Веер с Солнцем и Луной предназначен для «лечения» кратковременной болезни. После того, как больной выздоравливает, веер выносят из юрты. Местонахождение Полосатого Веера постоянно, его прикрепляют к верхней части решетки основания юрты между кроватью и кухонным шкафом.

Чуглуг ээрен (Крылатый). Сильный шаман делает его из крыльев горного орла. Слабый шаман из крыльев филина. Эти перья прикрепляют в один ряд к тонкой шерстяной нитке длиной около мет-

ра. Причину неожиданной болезни ребёнка мать видит в том, что «Идол Крылатый обидел младенца за его капризы». Для того, чтобы разгневанный Крылатый успокоился, она начинает кормить его, окропляя святой водой — «аржааном», ставит перед ним кувшин молока, разведенного чистой водой. В функцию духа Крылатого, по мнению шаманов, входят три задачи: защита хозяйки от злых духов, наблюдение за поведением маленьких детей и оказание помощи бездетной женщине. Л.П. Потапов также отмечает, что «эрен под названием *чүгүз ээрен* также был детским, но его делали только при заболевании детей (коклюшем и др.)...» Ээрен Крылатый помещается на тонкой жерди внутри юрты, над подушкой хозяйки.

Шагар ээрен. (Жалить). «Шалы иренъ (шалык ээрен) — идол, без которого не может обойтись ни один шаман, — пишет Е.К. Яковлев, — Размеры шалы иренъ бывают самые разные... Чтобы идол висел, не образуя складок, его делают на подкладке из кожи и даже — из войлока, если идол больших размеров». Шагар ээрен — это злой дух. Самое страшное, ядовитое вредное тувинцы всегда связывали с понятием о змее. Ээрен «Жалить» делается из голубого шёлка и драгоценных *кадаков хип*. Из длинных ленточек — белой, чёрной, красной, зеленой материи делают изображение гадюки длиной около одного метра, глаза изготавливают из красных бусинок. По представлениям тувинцев, ээрен Жалить, который висит на тонкой жерди юрты над подушкой, отличается обидчивостью и суровостью. Если маленький ребёнок прошел перед ним шальными ногами, он моментально ужалит его. В функцию духа «Жалить» входит строгое соблюдение взрослыми и детьми древних обычаев, связанных с культом домашнего очага. Если он в добром настроении, то все члены семьи будут здоровыми, если он рассердился — у кого-то начинает болеть живот и наступает первый признак заболевания.

Үгек ээрен (Навес). Функцию этого ээрена определил Л.П. Потапов: «Этот вид эрени делали в тех семьях, в которых дети обычно умирали в раннем возрасте. Чтобы сохранить по-

томство и испросить для него благополучия, родители заказывали *уруглар ээрени*, который делался в виде нескольких маленьких кукол из войлока...» Подробнее об этом говорят наши материалы. Внешнее изображение духа навеса похоже на колокольчик. Его изготавливали из чистого и белого войлока. Получается как бы «войлочный колокольчик», к которому по основанию пришивают бусы. От висящих вниз бус ещё спускаются многочисленные чёрные нитки *чалаа-кара*, длиной 8–10 сантиметров. По концу самого колокольчика нашиваются три ленточки красного, чёрного и белого цветов. Сквозь него пропускается шерстяная нитка для подвешивания на верхней части решетки основания юрты около кровати. На нижнем конце этой нитки, как символ души младенца, висит детская фигурка, одетая в тувинскую национальную одежду. Шаман при камлании вселяет в ээрена Навес душу ребёнка. Тогда злой дух, входя в юрту, никогда не найдет и не увидит спрятанную душу ребёнка, которая находится под Навесом. Однако для этого необходимо провести, обряд оживления духа Навеса, «*Үгек ээренин тынгарары*» или оживление Навеса проводится после камлания над больным ребёнком. Шаман кладёт перед ним просяную кашу и наливает молоко в чашу из берёзового корня, а затем кормит духа Навеса, чтобы он хорошо охранял душу младенца. При этом он произносит следующее посвящение:

Этот младенец долго будет жить, оой-оой.
Есть у него своя душа-родственница, оой-оой.
И я передал душу ребёнка идолу Навесу, оой-оой.
Она так влита в идола Навеса, оой-оой.
У него питание — творог и простокваша, оой-оой.
И материнское, молоко, оой-оой.
И эта необыкновенная каша, оой-оой,
И она не опасна для чёрной печени, оой-оой!
Покушайте, пожалуйста, оой-оой! Попейте, пожалуйста, оой-оой!

(Сообщил Виктор Кок-оол).

После этого шаман поднимает бубен над головой ребёнка и колотушкой гладит его по щёкам. Этим завершается обряд передачи души ребёнка эрену Навес. Шаман покидает юрту, а изображение духа Навеса остается между кроватью и сундуками, где его закрепляют на тонкой жерди — *ынаа*.

Суран эрен (Сура). Шаман посвящает духа Сурана благополучию всех членов семьи. Для изготовления его нужны лоскутки материи белого, красного, синего и зеленого цветов, а также ленточки простого шёлка и разрезанные шнуры из шкуры лапок рыси. К верхней части Сурана прикрепляют антропоморфную фигурку куклы, одетую в национальную одежду. Околыш её головного убора и кончики рукавов изготовляют из кусков шкуры рыси. Тувинцы называют такую куклу «*уруг кудду*» — «душой ребёнка». В каждой юрте имеется по четыре эрена Суран, которые симметрично располагаются по четырем её сторонам юрты (около двери и т.д.). Функция духа Сурана — это защита всех живущих в юрте от внезапных нападений злых духов со всех четырёх сторон света.

Олчаның Диң эрени (Добыча Белки). Встречается у жителей местности Кунгуртуг, где живут охотники и оленеводы, охотничья удача которых зависит от эрена Добычи Белки. Этот вид эрена несомненно имеет уже отношение к промысловому культу. Он хранился на почетном месте юрты или шалаша над сундуками. Он состоит из меха девяти зверей данной местности: горностая, медведя, хорька, выдры, белки, росوماхи, рыси, лисицы, волка и девяти разноцветных ленточек. К верхнему ряду прикреплены девять антропоморфных фигур, расположенных квадратом. Значение эрена Добычи Белки состоит в благословении духов — хозяев тайги и обеспечения благополучия на охоте. Один экземпляр такого эрена, имеющего почетное название «*Шалык*», хранится в фондах Тувинского краеведческого музея.¹

¹ Олчайнын диин эрен. Инв. №948.

ГЛАВА VI

СМЕРТЬ И ПОХОРОНЫ ТУВИНСКИХ ШАМАНОВ

Среди работ, характеризующих обряды, связанные с погребениями тувинских шаманов, особенно следует отметить труды С.И. Вайнштейна, В. Диосеги, Л.П. Потапова, В.П. Дьяконовой. Наши материалы показывают строгую последовательность в причинах смерти и формах погребального обряда тувинских шаманов.

1. Болезнь и смерть шамана

По представлению тувинских шаманов смерть наступает в двойственном виде. Первая — это наведённая смерть, вторая — естественная смерть. Причиной наведённой смерти считают действия враждебного шамана, причиной естественной смерти — болезнь.

Хамнарныц чижир (дословно «съедение шаманами друг друга» — состязание между шаманами, борьба или битва, спор шаманов). У каждого шамана имеются спутники, которые активно участвуют в борьбе своего хозяина за превосходство над шаманом-врагом. Сила шамана заключается в его содружестве с духами-помощниками, такими, как *каарган* — ворон, *буга* — бык, *эзир* — орел, *хартыга* — ястреб, *адыг* — медведь, *морзук* — барсук и т.д. Тот шаман, чей ворон раньше увидел приближение ворона другого шамана, остается победителем. Бык сильного шамана побеждает быка слабого шамана. В воздушных боях сражаются хищники, посланные шаманами. Чей орел летает быстрее, действует хитрее, тот приносит удачу своему шаману и спасает его жизнь от угрозы другого шамана. Шаман отправляет в бой своего ястреба, который должен сломать крылья ястребу другого шамана. Чтобы определить силу или слабость шамана-врага, отправляют в его сторону барсука. С помощью духа Моос шаман поражает своего врага так, что у того живот становится как барабан и в конце концов лопается и т.д. *Хам-*

нарның чижири — «съедение шаманов» или их взаимное уничтожение — это жестокая борьба за превосходство одного шамана над другим. Она проявляется в трёх основных формах:

1. словесная ссора двух шаманов;
2. спор о мастерстве камлания;
3. борьба за большую плату при лечении больного.

Известно, что у тувинских шаманов в прошлом существовало две основные цели камлания: открытая, для лечения больных и проведения культовых праздников; и скрытая — как отражение борьбы одного шамана против другого.

Пример словесной ссоры:

«Сын женщины Тенек-Кадай шаман Байыр жил в местности Кара-Дыт на берегу реки Чадаана. Шаман Кара-оол тоже жил в этих местах в долине реки Чадаана. Люди говорили: «Эти шаманы начали взаимное уничтожение. Началось съедение друг друга. Вы, ребята, к ним близко не подходите. Враждующие шаманы очень опасны. Берегите себя. Разъярённый шаман способен съесть любого человека!» Я видела, что две юрты стояли совсем рядом, в середине лесной поляны. Они специально так близко поставили свои юрты, чтобы сражаться до окончательной победы одного шамана над другим. Дверь одной юрты была обращена к Востоку, как это полагается, дверь другой была обращена на Запад, что противоречило древним обычаям кочевников. Каждый шаман высовывал босые ноги через стенку юрты, и я видела босые ноги шаманов. Видела, как ступни одного шамана упирались в ступни другого. Там они пролежали в течение нескольких дней. Поединок кончился трагично. Шаман Байыр и шаман Кара-оол скончались одновременно».

*Донгак Барыкаан Хуралбай уруу, 77 лет,
уроженка местности Бедик-Хавак
Дзун-Хемчикского района
(записано 7 августа 1973 года).*

Пример спора о мастерстве камлания:

«Шаман Ооржак Шокар жил в местности Хонделен Бай-Тайгинского района. По словам знающих его людей, он не имел себе равных в области выразительного исполнения шаманских стихов. В местности Кооп-Соок того же района жил и другой шаман Доскаар. Они вступили в бой, чтобы выявить сильнейшего в мастерстве камлания. Шаман Шокар вёл камлание вокруг овцы предназначенной в жертву злему духу, чтобы возвратить душу больного.

В это время в аал больного приехал шаман Доскаар и публично начал оскорблять шамана Шокара: «Ты ничего не знаешь. Я знаю очень много. Я большой шаман. Ты — слабый шаман, потому что твои слова грубые, твоё камлание звучит не так сладко для слуха, сейчас же прекрати. У меня крепкие корни, потому что я владыка высокой тайги!» — с этими словами он наступал на шамана Шокара и начал при всех рвать на клочки его священных ээрепов — помощников. «Я съем тебя!» — закричал прибывший шаман Доскаар.

«Я съем тебя!» — ответил шаман Шокар. Прошел год. Сильно заболел шаман Доскаар. Очевидцы говорили, что в течение года он находился в невменяемом состоянии: кричал, стонал, подпрыгивал. Над юртой шамана Доскаара гневно гремел бубен шамана Шокара. Перед смертью задыхаясь, шаман Доскаар просил милости у своего грозного врага: «Простите меня! Спасите мою жизнь! Прошу вас меня оставить живым на земле. Будем жить, как родные братья. Будем жить в дружбе и согласии. Задыхаюсь. Умоляю. Простите меня, могучий шаман!»

Вскоре шаман Доскаар скончался, став жертвой шамана Шокара.

«Сильный шаман съел слабого шамана» — так говорили в народе про этот шаманский поединок.

*Лопсан Чымба Сенделкович, 1911 г. р.
Уш-Терек Барун-Хемчикского района
(записано 16 апреля 1971 г.).*

Еще один пример превосходства одного шамана над другим:

«Во время обряда освящения оваа, что находится на левом берегу реки Алаш, в местности Шыдаяк, встретились два шамана. Шаман Тогдугаш приехал с реки Аянгаты, другой шаман Кужугет Апаа, приехал с реки Алаш, у последнего была кличка Шокар — Рябой. На празднике шаманы поссорились и вступили в драку. Причиной раздора был спиртной напиток.

«Мало пил. Тебя не оставляю жить на земле!» — грозил шаман Тогдугаш.

«И я тоже мало пил. И тебя не пущу домой. Увидишь, до своего аала не доедешь!» — в ярости ответил шаман Апаа.

Каждый сел на своего коня и шаманы разъехались в разные стороны. Шаман Тогдугаш добрался до устья реки Эдегей, что впадает в реку Хемчик. Здесь он остановился и остался ночевать в одной юрте. Ночью Тогдугаш начал стонать. «Беве! Беве! Беве! Сгораю! Сгораю! Сгораю!» — кричал он, поднимаясь на ноги. Ему пришлось снять сапоги, и оттуда потоком выползли бесчисленные ящерицы. После того, как все ящерицы исчезли, шаману Тогдугашу стало плохо. Задышавшись, он вскочил с места. Так скончался шаман Тогдугаш, не доехав до своей юрты.

Говорят, что шамана Тогдугаша съел шаман Апаа, который вышел из борьбы победителем».

*Опай Монгуш, 75 лет,
Шеми Дзун-Хемчикского района.
(Записано в августе 1973 г.).*

Пример вражды шаманов в корыстных целях:

«В местности Теректиг Дзун-Хемчикского района жил известный шаман Сат Оойзул. Он владел девятью кузунгу — «зеркалами». Однажды по приглашению больного он прибыл в верховья реки Ак. Там он встретился с одной шаманкой. Го-

ворят, он не захотел разделить с ней плату за камлание и лечение больного. Сат Сойзул вызвал шаманку на состязание.

Прошло некоторое время. У шамана Сата Сойзула заболело горло. Началась сильная рвота, после чего изо рта выбежала мышь, здоровье шамана улучшилось, горло перестало болеть и Сойзул возвратился домой здоровым. Вскоре скончалась шаманка, которая послала к нему мышь с целью убить его».

*Белек Монгуш, 1894 г. р.,
Улаан-Быра Дзун-Хемчикского района,
(записано 2 августа 1973 г.).*

2. Погребение шамана

По представлению самих шаманов, у каждого из них своя смерть — один умирает от болезни, другой — от старости, третий — от «съедения» более сильным противником. Однако процесс похорон всех шаманов в принципе одинаков. Он состоит из нескольких этапов.

Орун бузары (Разборка кровати). После смерти шамана в первую очередь производят разборку кровати, на которой он скончался. На место убранной кровати полагается постелить войлок, где будет лежать тело покойного шамана до выноса. У головы умершего зажигают свечу, а перед ним опускается войлочный занавес.

Хам хөөрү (Вызов шамана). Родственники приглашают другого шамана. Он должен сказать, в каком направлении ушла *күрдөл* — «душа» покойного. Вызванный шаман, стоя возле юрты, держал в руках лоскут ткани, которым он очищал юрту от злых духов.

«Приглашение шамана на похороны, — отмечает Л.П. Потапов, — удостоверено записями Ф.Я. Ко-на относящимися к населению центральных районов Тувы... При этом шаман как бы разговаривает с покойным. Зажигается курильница — *саң*.

«Ладно. Хорошо, идите туда!» — говорит шаман, словно ведёт разговор с духом покойного. И, обращаясь к родственникам умершего, спрашивает: «Есть ли ваши кровные близкие в том месте, куда улетила душа покойного?»»

Салыр черин шилип аары (Выбор места захоронения). Останки покойного шамана строго запрещается хоронить в горах. Лучшим местом считается лощина или степная поляна. В.Ш. Кок-оол сообщил нам старую версию легенды о том, что шаманы якобы являются людьми чистых белых костей и потому их нельзя хоронить на общем кладбище. Отсюда культовое понятие «шаманская могила» как нечто исключительное, неприкосновенное. То же самое отмечает В.П. Дьяконова: «Когда умер этот шаман, то родные его по обычаю выбрали место для погребения в отдалении от мест захоронения простых людей. На выбранном месте родственники устроили из лиственницы помост (*хам серизи*), на него положили умершего шамана в последней одежде, а вещи — бубен и эрени — поместили на палку, рядом с помостом. К месту погребения тела шамана везли на палках — тасках, привязанных к седлу лошади...»

Чыдар черин садыт аары (Покупка участка). Место, где будет находиться тело покойного шамана, определяет приглашенный лама или шаман. В этом месте летом забивается кол в землю, зимой в снег втыкается палка. Затем берётся аркан длиною в девять «кулаш», примерно 12 или 14 метров. Первый помощник ламы закрепляет один конец аркана вокруг кола, а второй берёт другой его конец и очерчивает им круг по ходу солнца. Между колом и концом аркана на земле лицом к нему ложится лама и определяет расположение рек и гор по четырём странам света. За выбор места для воздушного погребения шамана состоятельная семья приносила в вознаграждение ламе коня, с седлом, две чёрных бараньих кожи, 10—20 голов скота и несколько одежд лучшего качества.

Үндүрер хүнү (День выноса). Существует особый день, определяемый приглашенным ламой. После чтения священной книги «*Лога*» лама устанавливает точный срок выноса тела по-

койного шамана: через одни, двое или трое суток. День, который определил лама для погребения, является обязательным. Он же примерно указывает и час выноса тела, что следует строго соблюдать всем родственникам умершего.

Үндүрери (Вынос тела). Относительно выноса тела умершего шамана существовали различные предположения. По материалам Ф.Я. Кона, Л.П. Потапов писал, что «...возле того места, где лежит покойник, снимается кошма и вынимается юрточная решетка, и в это отверстие выносятся тело одним из почётных сойот, не родственником покойного...» По мнению В.П. Дьяконовой, «вынос покойника из жилища совершался в различных районах по-разному. В Монгун-Тайге и Эрзине умершего выносили через дверь; в других районах поднимали войлочное покрытие юрты, частично раздвигали её деревянный остов и в образовавшийся проем протаскивали труп; последний способ выноса был распространен достаточно широко».

По нашим материалам, умершего не выносили через войлочную дверь. Чтобы вынести тело покойного, сначала приподнимали *хана* — стенку юрты и через это отверстие выносили его не головой или ногами вперед, а боком. Прежде чем вынести атрибуты покойного шамана, вырезают отверстие в обтяжке бубна. Было запрещено выносить из юрты целый бубен. Один всадник держит бубен перед собой и бьёт в него колотушкой редкими ударами в такт похоронной процессии до того места, где будут покоиться останки шамана. Смысл этих ударов заключается в том, что духи-помощники шамана не должны оставаться в его юрте. В похоронах шамана участвуют обязательно 3, 5, 7 и 9 человек, то есть нечётное количество людей, количество которых зависит от былой силы умершего шамана. Как правило, было запрещено участие в похоронах женщин и детей обоего пола. О разрезании бубна шамана сообщает также В.П. Дьяконова: «В районе Монгун-Тайги рассказывают, что когда умирал шаман и лежал ещё в юрте, ему к голове ставили палку, на которую вешали шаманскую шубу (*хамна-*

ар тон) и бубен, кожу которого, как почти повсюду, протыкали ножом...»

Чедирери (Доставка тела на место погребения). Есть два способа доставки тела покойного шамана от аала до места захоронения, первый — это *шырга* или «волокуша», в которую впряжен вол. На *шырга* укладывают тело умершего и везут его до места погребения. Второй способ — *выюком*. Тело покойного перекидывают через выючное седло *ынгыржак*. «Спинку» — валик *ынгыржака* снимают так, чтобы там получилась выемка. С двух сторон, с боков, к нему прикрепляют ещё два *ынгыржака* и скрепляют их между собой арканами. Таким образом, образуется своеобразный ящик, в котором везут тело покойного. Как правило, его кладут поперёк седла: головой на правую и ногами на левую сторону. Один человек ведёт коня за повод, второй поддерживает тело за кончики ног. В.П. Дьяконова также отмечает, что «...покойника обычно везли на верховой лошади, перекинутым через седло. Сзади седла обычно сидел сопровождающий тело. Этот способ сохранился у тувинцев до недавних дней во всех районах Тувы, где хоронили по старинному обряду шаманистов».

Сери (Настил). Сери — это сооружение для воздушного погребения шамана. Этот характерный вид шаманского погребения отмечали многие исследователи. Особенно следует отметить раскопки Л.П. Потаповым подобной воздушной гробницы в Кара-Холе. Постройка *сери* проста: вкапывают четыре столба с развилками на концах, которые служат опорой для рамы из двух длинных и двух коротких жердей. Перекрытие настила делают из прочных жердей, специально вырубленных по длине сооружения. Тувинцы применяли два вида настила, в зависимости от времени года.

Чайгы сери (Летний настил). На готовый настил, опирающийся на четыре столба, стелят белый войлок. Тело покойного шамана, завернутое в белый материал, кладётся на приготовленный войлочный матрац. Здесь же вешают все шаманские принадлежности. По сообщению С.Д. Куулара в местности

Хондергей Дзун-Хемчикского района летом шамана хоронили двояким способом: на настиле и без погребального сооружения, открыто, на земле.

Кышкы сери (Зимний настил). На снегу строят невысокий сруб, иногда в один венец из специально вырубленных жердей, внутри которого находится настил. На него стелят белый войлок и кладут тело покойного. Рядом с зимним настилом устанавливают *чагы* — столб для развешивания шаманских принадлежностей. Нижний конец столба в землю не закапывают, а прибивают деревянными гвоздями к крестовине *даван-даяк*. На этот столб вешают бубен, колотушку, шапку, ээрены и ритуальный костюм шамана. Повседневная одежда шамана остается в юрте, часть её переходит в руки близких родственников, а самую лучшую принимает в виде дара приглашенный для участия в похоронах шаман.

Салыры (Захоронение). В литературе существует много описаний похорон тувинских шаманов. Приведем только некоторые, наиболее существенные из них. «По приезде к месту похорон покойника снимали с лошади и клали на уже приготовленный для этого помост (*сop*) на четырех столбиках, бубен, онгут и сетэр шамана уже висели здесь на дереве. Вещи шамана клали с ним, а седло оставляли под деревом...»¹ В то же время, по данным Л.П. Потапова, «шаманок хоронили на помосте только тогда, когда они об этом просили сами ещё при жизни. Если такой просьбы не было, то хоронили на поверхности земли, положив труп ничком, головой на север, а бубен, онгут и сетэр вешали на близстоящее дерево или клали под него...» По В.П. Дьяконовой «...в Монгун-Тайге шаман непременно провожал умершего в потусторонний мир, вёл с ним разговоры от имени родственников в 7-е и 49-е сутки после смерти.»

Судя по сообщениям наших информаторов, по пути к месту захоронения кто-либо из участников похоронной процес-

¹ См. сш. 50, с. 384.

син находил отшлифованный плоский камень, который клали под голову умершего. Правая щека покойного должна была опираться на ладонь правой руки. Умершего клали на правый бок головой на запад. Ладонь и пальцы правой руки закрывали ухо, половину рта и правый глаз. Левая ладонь лежала на левой ягодице. Ноги должны были быть полусогнуты. Закрытые глаза покойного завязывали белой ленточкой, т. к. считалось, что все девять отверстий на теле человека после его смерти должны быть закрытыми. Затем за границей уже очерченного круга, всадники объезжают это место по солнцу. Закончив объезд, они возвращаются в аал. Эти обрядовые особенности несомненно были связаны с представлениями о дальнейшей жизни души умершего шамана. Так, по Ф.Я. Кону, «иначе быть не могло. Душа одного шамана, по их мнению, после его смерти вселяется в другого...» По В.П. Дьяконовой, «судьба — *сунезин* шамана оставалась на земле, вдалеке от места погребения шамана, и со временем входила, в того или иного родственника, который таким образом становился шаманом...»

Ещё раньше об этом писал Г.Н. Потанин: «Душа умершего хорошего хама остается там, где он похоронен, и каждую ночь камлает тут... Душа покойного хама, бродящая и являющаяся живым, называется *аза-пук (аза-бук)*...» Следует отметить, что в этих обрядах сохранились весьма древние элементы. Нельзя не согласиться с С.И. Вайнштейном, который отметил, что погребения шаманов в скорченном положении, головой на запад и с каменной подушкой под головой, вероятно, сохраняет древнюю традицию, восходящую к скифскому времени, когда погребенным в могилах придавали скорченность, клали под голову камень и обращали головой на запад или северо-запад».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение тувинского шаманства потребовало от нас многолетней собирательской работы. Что показали наши исследования по тувинскому шаманству? Наиболее точно о значе-

нии этого материала написал С.И. Вайнштейн: «Шаманство — чрезвычайно интересное явление в истории религии, одна из её наиболее ранних форм, возникших ещё в эпоху первобытного общества». Однако шаманство представляет не только исторический интерес, оно привлекает также внимание медиков, психологов и психиатров и силу ряда его особенностей, связанных с деятельностью шамана и его личностью, способами воздействия шамана на своих «пациентов». Без изучения шаманства трудно, даже невозможно было бы представить себе историческое прошлое тувинского народа.

Вопрос о «шаманской школе» или о категориях тувинских шаманов, известных ранее в специальных исследованиях, получает дополнительное освещение на основе нового материала. Наиболее известными были в основном две категории тувинских шаманов: *уктуг хамнар* — потомственные шаманы и *дээр-лерден хамнаан хамнар* — шаманы небесного происхождения. Наши полевые материалы помогли выявить ещё три группы шаманов: *чер, сугдан хамнаан хамнар* — шаманы, ведущие своё происхождение от хозяев земли и воды, *албыстан хамнаан хамнар* — шаманы, ведущие своё происхождение от албысов, и *азалардан хамнаан хамнар* — шаманы, ведущие своё происхождение от азаларов — «чертей».

Социальная роль тувинских шаманов характеризовалась их участием в самых различных культовых обрядах. Шаманы вели камлания с помощью *кузунгу* — зеркала, музыкального инструмента *хомус*, и с помощью бубна, колотушки и ритуального плаща. Рядовые тувинцы поклонялись шаманам — «людям с белыми, чистыми костями». Тувинские шаманы проводили обряды как индивидуального характера (обряд огня, обряд освящения какого-нибудь ээрена, которого делали по велению шамана в юрте больного и т.д.), так и общественные моления (обряд *оваа* — культа определённой горы, обряд оросительного канала и т.д.). Появление и проведение большого количества культовых обрядов, при проведении которых шаманы обязательно присутствовали, объясняются «длительным путём раз-

вития шаманства у тюркоязычных народов центральной Азии» (Л.П. Потапов, 1978). Следует отметить, что в Туве их было исключительно много, ибо тувинские шаманы широко использовали дошаманские культы, например, культ неба, культ воды.

В главе о шаманских атрибутах мы пытались по мере возможности не повторять то, что было сделано нашими предшественниками, но хотели дополнить уже известные описания шаманских атрибутов, выявить их символическое значение, местонахождение в юрте и функцию каждого предмета.

Новой является и квалификация шаманских ээренов, которые по своему значению разделяются на две группы, одна — для самих шаманов, другая — для их клиентов. Наши материалы подтвердили мнение Л.П. Потапова, что «чем сильнее и знаменитее был шаман, тем больше у него было ээреней» (1960). В старой Туве в каждой юрте обязательно был ээрен, которому молились, которого каждый день кормили. С ээреном было связано благополучие членов каждой семьи, от них зависела жизнь больного. Ээрены для шаманов — это их верные спутники, с которыми шаманы побеждают своих видимых и невидимых врагов. От воли ээренов, от взаимоотношения их с главным хозяином — шаманом и с человеком зависит все — и здоровье, и судьба человека. Такова, психологическая основа тувинского шаманства.

Шаманы были. Шаманы действовали. И шаманы ушли в иной мир. Шаманы вновь появляются. Это символично, и потому в заключение в качестве примера приведем слова бывшего шамана Сергея Дугера из совхоза «Тере-Холь», что находится на южной границе Тувы. Это случилось 17 мая 1970 года в селе Кунгуртуг. Шаман Дугер предложил в дар Тувинскому музею полный набор своих ритуальных атрибутов: бубен, колотушку, головной убор, *күзүңгү* — «зеркало», костюм для камлания, обувь, ээрена Медведя и на прощание сказал: «Мой век кончился, сыновья. Мне уже 69 лет. Свои шаманские вещи продержал я в секрете 34 года. Скоро я увижу закат своего последнего дня. Я хочу, чтобы мои старые шаманские вещи на

вечные времена сохранились в чистом и светлом месте родной страны. Да, я добровольно оставляю свои атрибуты потомкам, которым не суждено больше увидеть меня — живого шамана. Я родился на берегу реки Каргы. Может быть, здесь умру. Только позвольте мне в последний раз падеть на себя мою шаманскую одежду и совершить камлание глубокой ночью. А потом пусть мои шаманские вещи уходят от меня в мир иной, в народный музей».¹

Научные сотрудники Тувинского музея удовлетворили его просьбу, и старый шаман Дугер в последний раз камлал под звуки бубна, мелодично произнося шаманские гимны сначала на тувинском, затем на монгольском языках. Тихий удар коло-тушки в старый бубен был его прощальным словом.

¹ Ритуальные атрибуты бывшего шамана Дугера Сергея Сергеевича хранятся в Тувинском республиканском краеведческом музее. Инв. №5105.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ФОЛЬКЛОР ТУВИНСКОГО ШАМАНСТВА

ВВЕДЕНИЕ

Вторая часть настоящей работы посвящена анализу фольклора тувинского шаманства, изучение которого помогает глубже познать древнюю историю тувинского народа, его этнокультурные связи с другими народами Сибири. И, наконец, данная монография имеет практическое значение для тех, кто занимается поэтикой шаманских гимнов.

Это исследование, посвященное шаманскому алгышу, является продолжением доброй традиции моих предшественников — В.В. Радлова, Г.Н. Потанина, Н.Ф. Катанова, Ф.Я. Кона, Е.К. Яковлева, Г.Е. Грумм-Гржимайло, а также моих наставников — профессора С.Е. Малова, Заслуженного деятеля науки Тувинской АССР В.М. Надеяева, профессора Е.И. Убрятовой, академиков В.М. Жирмунского, А.Н. Кононова и известных сибиристов Л.П. Потапова, В.П. Дьяконовой, С.И. Вайнштейна, в чьих трудах отразилось изучение разнообразных тем, сюжетов и поэтических текстов шаманского фольклора у тувинского народа.¹

Труды классиков русской науки, известных сибиристов, а также зарубежных востоковедов, подготовили почву для отдельного изучения тувинского шаманского фольклора как самостоятельной дисциплины. Первый собиратель шаманского фольклора у тувинцев В.В. Радлов в своём дневнике писал: «...сойоты (тувинцы — *М. К.-Л.*) богаты сказками и песнями». Это очень верная характеристика богатства тувинского языка, данная большим знатоком тюркских языков. Свои алгыши ша-

¹ Данное исследование, записанное в 1979 году, является основой кандидатской диссертации «Сюжеты и поэтика тувинского шаманства». — Ленинград, 1982.

маны исполняли на тувинском языке. Первый профессор Тувы Ш.Ч. Сат в своём капитальном исследовании по тувинскому языку пришёл к следующему выводу: «Тувинцы высоко чтили художественную речь, и носители фольклора, особенно сказители, пользовались большим уважением. Язык фольклора сыграл, несомненно, нормализующую роль в развитии тувинского языка в целом. На тувинском языке совершены различные народные обряды. Шаманские мистерии тоже исполнялись на нём».¹

Действительно, тувинский язык в течение многих веков выполнял функцию языка развитого фольклора, который отличался разными жанрами. Таким образом, алгыши тувинских шаманов были созданы на тувинском языке. Однако до сих пор не появилось специальное исследование, посвященное шаманскому фольклору тувинцев. Необходимость изучения богатого материала шаманского фольклора отмечали представители тех народов, у которых в прошлом было шаманство. Крупнейший знаток якутского фольклора Г.У. Эргис констатировал, что «была развита обрядовая поэзия алгысы, т. е. заговоры и заклинания, а также шаманский фольклор — *ойуун тойуга*. Все эти произведения в образной форме воссоздают историческую, трудовую и социальную жизнь якутского народа, выражают его мировоззрение и эстетическое отношение к действительности».² Однако в ту часть книги, которая называется «Жанровая характеристика якутского народного творчества», куда входят мифология, обрядовая поэзия (*алгыстар*), олонхо, сказки, исторические предания и легенды, якутские народные песни, скороговорки (*чабыргалар*), пословицы и поговорки, загадки (*таабыры*), автор не включил шаманский фольклор — ойуун тойуга. Следовательно, якутский шаманский фольклор в данном труде не получил своего места. На год позже вышла монография ещё одного якутского учёного Н.А. Алексеева, вы-

¹ Сат Ш.Ч. Формирование и развитие тувинского национального литературного языка. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. — Новосибирск, 1973, с. 11.

² Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. — М.: Наука, 1974. — С. 5.

развившегося следующее своё пожелание «...обобщать материалы по шаманизму каждого народа в отдельности, выяснить его социальную сущность в том или ином обществе, сопоставить шаманизм с другими культами».¹ Приведенные признания якутских учёных говорят о том, что шаманский фольклор якутов ещё ждёт своего исследователя. Мы также не видим ни характерных материалов, ни конкретного анализа шаманского фольклора в исследованиях хакасского² и алтайского³ народного поэтического творчества, мифов и легенд. И, наконец, на тувинском языке вышли «Очерки тувинского фольклора»,⁴ подготовленные коллективом научных сотрудников Тувинского НИИЯЛИ. В этом труде исследуются идейные и художественные особенности героического эпоса, сказок, песен, частушек, благопожеланий и загадок тувинского народа. Опять-таки, образцы шаманского фольклора здесь не нашли своих исследователей. Таково истинное положение в области изучения устного народного творчества на его современном этапе у тувинцев, хакасов, алтайцев и якутов. Как видно из выше изложенных фактов, изучение шаманского фольклора ограничивалось периодическим сбором материалов, отрывочной их публикацией, и дальше оно не продвинулось. Собранные нами материалы по алгышам — «песням» тувинских шаманов самым естественным образом предъявляют необходимость специального изучения шаманского фольклора у тувинцев.

На тувинском языке термин *алгыш* принадлежит только шаманам. Под термином *алгыш* подразумевается культовое песнопение того или иного шамана. Русские этнографы с дав-

¹ Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX вв. — Новосибирск: Наука, 1975. — С. 107.

² Унгвицкая М.А., Майнагашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. — Абакан: Хакасское отделение Красноярского книжного издательства, 1972. — С. 312.

³ Каташ С. Мифы, легенды Горного Алтая. — Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1978. — С. 112.

⁴ Тыва улуступ аас чогаалы (Очерки тувинского фольклора), на тувинском языке. — Кызыл: Тыванын ном ундурер чери, 1976. — 184 с.

них времён употребляли термин *алгыш* как камлание, которое относительно близко передает оттенок тувинского оригинала. Тувинцы говорят: *хам алгыжи*, и это по-русски звучит: «камлание шамана», и мы не против такого условного перевода, сохраним же термин *алгыш* в дальнейшем.

Однако, тувинский термин *алгыш* в разных транскрипциях в других тюркских языках имеет совершенно другие значения, например, у алтайцев *алкыши* — древний, архаический жанр народной поэзии, основанный на магии слова, и тематически они разделяются на культовые, производственные и семейно-бытовые. На якутском языке *алгысы* — это обрядовая поэзия, то есть заговоры и заклинания, а специальный термин имеет шаманский фольклор — *ойуун тойуга*.

Великая сила тувинских шаманов — это *алгыш*. Шаманские алгыши, несомненно, составная часть устной пралитературы тувинского народа. Историки, этнографы и фольклористы изучали тувинское шаманство в разных аспектах, их интересовали происхождение шаманов, символика шаманских атрибутов, участие шаманов в культовых обрядах или сбор текстов алгышей и применение их в качестве примеров. Однако изучение поэтики шаманского фольклора оставалось в стороне. Порою в литературе встречалось отрицание устной шаманской поэзии, доказательство тому — мнение Г.И. Михайлова, писавшего: «Специфически шаманистские произведения, заслуживающие внимания литературоведа, встречались крайне редко. Были произведения народной поэзии, слегка обработанные шаманами, были стихи на «языке небожителей» (вернее, напевы), не имеющие к поэзии никакого отношения...»¹

Наш информатор Бора-Хоо Монгуш сказал: «Хам киж и алганыр алгыжын боду тып аар. Чечен хамнар бар. Чевен хамнар база турар», дословно: «Шаман-человек сам находит алгыш, каким он запевает. Есть художественный шаман. Бывает и коря-

¹ Михайлов Г.И. К вопросу о шаманской поэзии. — В кн.: Аман зохиолын суудал. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэл. На монгольском и русском языках, т. VI, 1967, с. 83.



Иргит Калзан-хам, шаман
из местечка Тапсы района
Кара-Хол.
Был репрессирован в 1947
году, (фотография из фон-
дов музея).



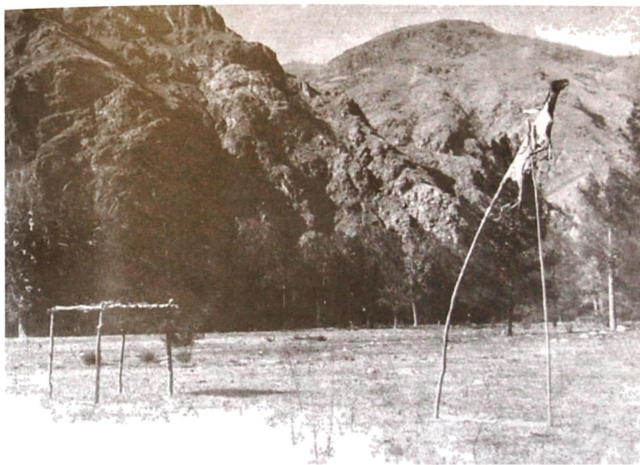
Шаман с реки Алаш. Вид костюма спереди и сзади. Тува, 1916 год.
(фотография В.П. Ермолаева, из фондов музея).



Женщина шаманка, Чадан, 1926 год,
(фотография В.П. Ермолаева, из фон-
дов музея).



Шаман 20-е годы, (фотография В.П. Ермолаева, из фондов музея).



Жертвенный баран. Долина р. Улуг-Шуй, 1916 год, (фотография В.П. Ермолаева, из фондов музея).



Костюм шамана на месте погребения шамана, Алаш, 1916 год,
(фотография В.П. Ермолаева, из фондов музея).



Оваа в месте слияния рек Каа-Хема с
Бий-Хемом, 1916 год,
(фотография В.П. Ермолаева, из фон-
дов музея).



Фигура Божества на Оваа, р. Каа-Хем, 1915 год,
(фотография В.П. Ермолаева, из фондов музея).



«Хам серигэн» - Настил шамана, Алаш,
1916 год,
(фотография В.П. Ермолаева, из фон-
дов музея).

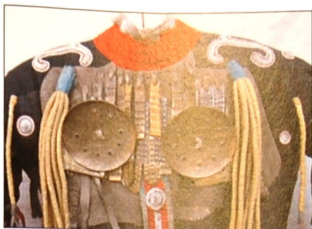
1. ХАМНЫН ТОНУ – ПЛАЩ ШАМАНА.

(18 файлов с изображением шаманских костюмов)

Назначение – шаманский костюм для проведения шаманских обрядов.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.











ДУНГУР - ШАМАНСКИЙ БУБЕН.

Назначение – шаманский музыкальный инструмент. С его помощью шаман вводит себя в шаманское состояние сознания. Его имеют только «коронованные» шаманы. Самое таинственное в камлании – это звук бубна. Бубен – это и «щит», и «конь» шамана в его путешествиях.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.





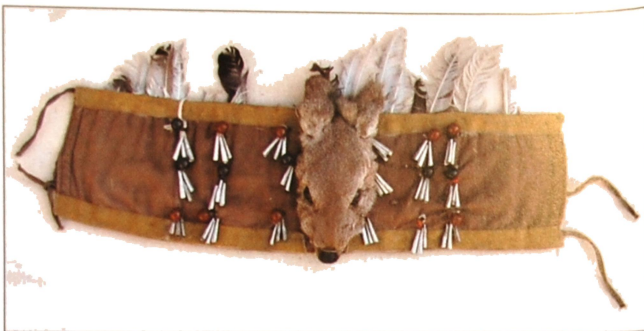
ХАМ БОРГУ - ШАМАНСКИЙ ГОЛОВНОЙ УБОР.

Назначение – часть шаманского костюма для проведения шаманских обрядов.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.







ДАЯК - ШАМАНСКИЙ ЖЕЗЛ.

Назначение даяктыг хамнаары камлание с жезлом «даяк» - было характерно для шаманов Тоджинского района, которые использовали березовый жезл «даяк». Он был первой принадлежностью, которую получал шаман. С даяком можно камлать без бубна.

Местонахождение фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.







ЧЫЛАН ЭЭРЕН – ДУХ ЗМЕН.

Назначение оберег. Охраняет от злых духов, обязательный атрибут для шаманского костюма «хамнар тон», а также отдельный атрибут для проведения шаманского обряда.

Местонахождение фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.



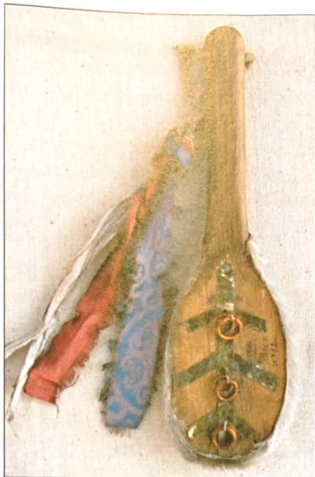
ОРБА - КОЛОТУШКА ДЛЯ БУБНА.

Назначение – тувинские шаманы использовали орба-колотушку в двух целях: первая- бить ею в бубен, а вторая- гадать ею судьбу человека. Толге кары- гадание при помощи колотушки производится после завершения камлания шамана.

Совершая путешествие во время камлания в верхнем мире или космосе, шаман никогда не расставался со своей колотушкой, все время держал ее в руке. Колотушка исполняла роль музыкального инструмента, ведь без колотушки не звучит бубен. Но колотушка была и верным спутником самого шамана, ибо колотушка всегда там, где шаман ведет камлание.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.





ХАМНЫЙ ИДИИ - ОБУВЬ ШАМАНА.

Назначение — часть шаманского костюма для проведения шаманских обрядов.

Местонахождение — фонды Национального музея искусства Халдун-Мадар, Республики Тыва.



КУЗУНГУ - РИТУАЛЬНОЕ ЗЕРКАЛО.

Назначение кузунгулут шаманары – камлание с помощью зеркала «кузунгу». Шаман ведет камлание с помощью зеркала «кузунгу», которое является обязательным атрибутом каждого «коронованного» шамана. Тот, у кого есть «кузунгу», может совершить обряд, направленный на «лечение» больного. Некоторые шаманы не имеют возможности приобрести бубен и костюм, и поэтому приспособливаются к простой форме камлания с зеркалом. Эта форма была в прошлом очень популярна и имела устойчивый характер.

«Все тувинские шаманы,- отмечает С.И. Ванштейн,- особое значение придавали случайно найденным древним бронзовым зеркалам «кузунгу». С ними можно было гадать и даже камлать, не пользуясь шаманским облачением».

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.



ТОС – КАРАК – ДЕВЯТИГЛАЗКА ритуальная ложка.

Назначение – тос-карак – дословно «девятigliазка» - ритуальная ложка. В каждой юрте была тос-карак для разбрызгивания молочного чая или воды из целебного источника «аржаан» в честь девяти миров.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.





ЫДЫК ОЪК - СВЯЩЕННАЯ СТРЕЛА.

Назначение – использовалась шаманом для поражения злых духов в трех мирах. В других случаях – как охрана души детей.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.





ЭЭРЕН.

11.1. АДЫГ ЭЭРЕН - ДУХ МЕДВЕДЬ.

Назначение – оберег. По представлениям тувинских шаманов, дух Медведь имеет небесное происхождение. Небесные племена Хоорлар и Азарлар когда-то спустили на землю великого шамана в виде медведя. С тех пор он живет на земле. Шаманы, которые обладают высшей силой камлания, имеют право держать при себе духа Медведя.

Адыг ээрен не подпускает к юрте злых духов, отличается исключительной публичностью и богатырской силой. Имеет земной слух, является помощником шамана при камлании. Многие семьи хранят подобный амулет в виде когтя, лапы. Некоторые шаманы, при обряде очищения проводя когтем по телу человека, как бы очищают его и снимают с него все плохое.

Местонахождение – фонд Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.



11.2. АДЫГ ЭЭРЕН-ДУХ МЕДВЕДЬ – нос медведя.

Назначение – оберег. По представлениям тувинских шаманов, дух Медведь имеет небесное происхождение. Небесные племена Хоролар и Азарлар когда-то спустили на землю великого шамана в виде медведя. С тех пор он живет на земле. Шаманы, которые обладают высшей силой камлания, имеют право держать при себе духа Медведя.

Адыг ээрен не подпускает к юрте злых духов, отличается исключительной наблюдательностью и богатырской силой. Имеет земной слух, является помощником шамана при камлании. Многие семьи хранят подобный амулет в виде когтя, лапы. Некоторые шаманы, при обряде очищения проводят когтем по телу человека, как бы очищают его и снимают с него все плохое.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.



11.4. АЙ-ДЕМДЭЭ ЭЭРЕН-ЗНАК ПОЛНОТУНИА.

Назначение - использовался для лечения женских заболеваний. В период полнолуния пластинки опускали в родник и камлали рядом с больным у родника.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.



11.5. КУСКУН ЭЭРЕН - ДУХ ВОРОН.

Назначение - кускун ээрен - дух ворон. Служил для павана разведчиком и во время камлания мог находиться в верхнем, среднем и подземном мире.

Местонахождение – фонды Национального музея имени А.Дам-Маадыр Республики Тыва.



11.6. КЫРГЫС ЭЭРЕН - ДУХ КЫРГЫС.

Назначение – Кыргыз ээрен – дух Кыргыз имеет антропоморфный облик. В «отряде» духа Кыргыз присутствуют три или пять маленьких фигурок человека. Символ души духа Кыргыз – рыжий конь. Приглашенный шаман обязательно проводит освящение живого рыжего коня. Если место болезни у больного выше поясницы, дух Кыргыз его излечивает.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.



11.7. СОЛАНГЫ ЭЭРЕН - ДУХ ЗАРЕВО.

Назначение – оберег. «Солангы ээрен» - дух Зарево. Является как бы даром небожителей Хоорлар и Азарлар земным шаманам. У кого был дух Зарево, тот во время камлания путешествовал по земным краям и небесным планетам.

Местонахождение фонды Национального музея имени Адлан-Маадяр Республики Тыва.



11.8. СУРАН ЭЭРЕН - ДУХ СУРАН.

Назначение — оберег. Дух Суран отличается зоркостью и бдительностью. Защищает всех членов семьи от внезапного нападения злых духов со всех сторон света.

Местонахождение — фонды Национального музея имени Ады Мадар Республики Тыва.



11.9. ЭМЕГЕДЧИН ЭЭРЕН.

Назначение – оберег. Для охраны души ребенка от злых духов, болезней.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.





11.10. ЭЭРЕН МООС С РЫБЬЕЙ ГОЛОВОЙ

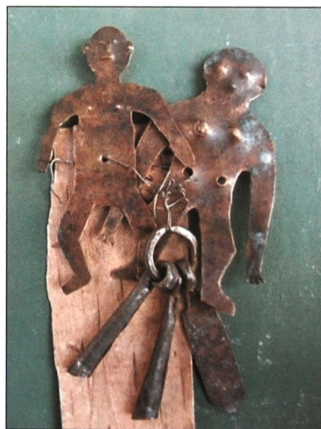
Назначение – дух помощник. В начале камлания шаман обращается к своему помощнику, духу Моос, вызывает к себе, советуется с ним относительно возможного исхода болезни и только затем с его помощью приступает к камланию.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.

11.11. ДУХ АГЫР

Назначение – покровитель входивших в семью мужчин. Изготавливали по совету шамана главным образом при болезни мужчины-главы семьи. Когда хоронили главу семьи, Дух Агыр погребали вместе с ним.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.





11.12. ХАМ ХЭНГЭЛ

Назначение – ритуальная каменная маска, олицетворяющая шаманскую маску.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.

11.13. ЧЕЛОВЕК.

Назначение – жертвенная деревянная фигурка в образе человека, которую клали на оваа, испрашивая у духа местности благополучия.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.



11.14. ВЕРБЛЮД.

Назначение – жертвенная деревянная фигурка в образе животного, которую клали на оваз, испрашивая у духа местности благополучия.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.



ХОМУС-ВАРГАН-муз инструмент

Назначение – музыкальный инструмент. Хомуспа хамнары – камлание с помощью хомуса. Эта форма камлания была широко распространена у шаманов Эрзинского, Тес-Хемского, частично Тоджинского и Каа-Хемского районов Тувы. Наш информатор Т.В. Кунгаа был земляком известного шамана Кыргыса Ламажапа, который жил на берегу реки Качык и артистично вел камлание на монгольском языке, аккомпанируя себе на специальном музыкальном инструменте Шелер-хомусе. Камлание на хомусе было характерно преимущественно для слабых шаманов. Этот же способ камлания указывает Ванштейн, вспоминая варган «темир хомус».

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.



КЫМЧЫ-ПЛЕТКА РИТУАЛЬНАЯ.

Назначение - После камлания бубном, с целью очищения человека, шаман плеткой «выбивает» из его тела все отрицательное, в том числе и болезни символ могучего оружия тувинца-всадинка. Кымчы отгоняет злых духов – азалар (чертей), кижжи-бурус (чудовище), шулбус (демона), приведенный, подводных духов у переправ и т.п.

Местонахождение – фонды Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва.





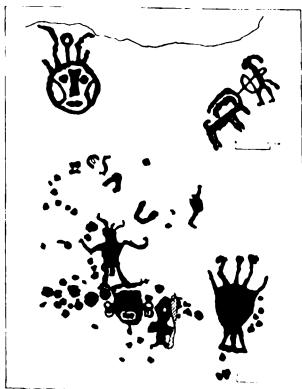
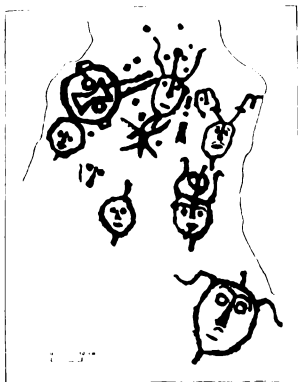
Каменная оваа на вершине горы, (фотография В. Елизарова).



Каменная оваа на вершине горы, (фотография В. Елизарова).



Петроглифы Мугур-Саргол, ТРИ МИРА (верхний, средний, нижний мир), (прорисовка М. А. Дзюлет, из фондов музея).



Петроглифы Мугур-Саргол, МАСКОИДЫ (прорисовка М. А. Дзюлет, из фондов музея).



Петроглифы. Фото из архива М.А. Давлет.

вый шаман». Это народное представление об авторах алгышей. Убедительно писал Н.Ф. Катапов: «Во время камлания шаман поёт слова, обращенные к разным духам». Собранные нами образцы алгышей шаманского фольклора дают основание считать их самостоятельным жанром устного народного творчества тувинцев. Он, алгыш, эволюционно отпочковался от устного народного творчества. Разумеется, каждый шаман, унаследовав традицию своих предшественников, сам слагал напевные алгыши и тем самым он в какой-то степени был «чтоцом-певцом» уже давно сложенных алгышей и в определенной степени и сам был «автором-сочинителем» более новых алгышей, воспевающих тот или другой культовый обряд. Таким образом, по своей натуре шаманы — певцы, ибо они сами сочиняют свои алгыши и свою мелодию. В своё время А.Н. Веселовский писал, что «Народный певец вышел из обрядовой связи и бродил на стороне. Он помнит заговоры, магические действия... Он поёт, потешает и побирается... Он делает, ничего не делая, у него профессия без профессии...»¹ У тувинских шаманов действительно была профессия без профессии, то есть они именно умели петь алгыши под свою мелодию, без каких-либо заранее заготовленных вариантов определенного текста или репетиций к камланию. Шаманский алгыш или шаманская песня, как правило, велась от имени одного лица — действовавшего шамана.

Наше исследование относится к тому периоду тувинского общества, когда тувинский народ не имел своей письменной истории. Нашей главной «библиотекой» были информаторы — бывшие шаманы, шаманки и очевидцы — бывшие участники культовых обрядов. Нельзя уменьшать и отрицать большую роль информаторов, которые дали те сведения о прошлой жизни тувинцев, когда на помощь исследователю, в первую очередь, шаманского фольклора, никакая публичная библиотека Москвы или Петербурга не приходит. Один из создателей истории тувинского народа, не имевшего до народной революции сво-

¹ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. — Л.: Художественная литература, 1940. — С. 323.

ей письменной истории, Л.П. Потанов с глубоким уважением называл устное сообщение своих информаторов даже «ценной консультацией». Невозможно не согласиться с такой высокой оценкой устных сведений, полученных во время полевых работ, данной большим авторитетом — ведущим сибиреведом. Моя искренняя благодарность моим информаторам — «знатокам народной жизни», в данном случае, всем тем покойным и здравствующим, у кого я записывал по крупницам материалы по шаманскому фольклору в течение тридцати лет моих фольклорных экспедиций. В конце настоящей работы дан полный список тех информаторов, у которых я записывал тексты алгышей. После каждого алгыша даётся подстрочный перевод. Кстати, следует напомнить тем, кто будет интересоваться методом нашего подстрочного перевода: прежде всего, мы учли богатейший опыт своих предшественников — Н.Ф. Катанова, С.Е. Малова, С.И. Вайнштейна, Л.П. Потапова. Тема изучения шаманской мелодии не входит в нашу задачу. Этим вопросом много лет занимается научная сотрудница Тувинского НИИЯЛИ, кандидат искусствоведения З.К. Кыргыс. Темой её диссертации был «Тувинский музыкальный фольклор», научным руководителем — доктор искусствоведения, профессор Е.В. Гипиус. В этой работе имеется специальная глава, которая называется «Анализ особенностей шаманской мелодии у тувинцев».

РАЗДЕЛ I

Хамның алганыр ораннары

Миры, в которых на время камлания «пребывает» шаман

Во время своего камлания тувинский шаман как будто «пребывает» то в *Ортаа оран* — Среднем мире, то есть, на земле, где живут люди, домашние и дикие животные, то в *Устуу оран* — Верхнем мире или на Небе, где живут *азарлар* — небожители, то в *Алдыы оран* — Нижнем мире или в стране *Эрлик*,

где томятся души провинившихся в жизни под луной и солнцем. Эти три мира являются областью путешествий шамана, главной ареной его действий. В шаманском пантеоне народов южной Сибири, монголов и бурят главенствующую роль играли *Дээр* — Небо, *Чер* — Земля и *Алдыды оран* — Подземный мир.

О том, что он видел, что слышал, в каком краю какого мира побывал и с кем там встретился — обо всём этом шаман может поведать своим слушателям только силою своего поэтического слова. В своих работах исследователи тувинского шаманства основное внимание уделяли описанию атрибутов шамана, частично анализировали процесс становления шаманов, но в известной степени оставили в стороне не менее важную тему — вопрос о поэтике шаманского фольклора. Совершенно очевидно, что как бы ни был опытен, искусен, знаменит шаман, как бы впечатляющи ни были его атрибуты, без речитативного исполнения шаманских песен нельзя было бы осуществить ни одного настоящего камлания, будь оно посвящено лечению больного или направлено на проведение какого-либо культового праздника.

Хамның Черни алганыры

Камлание шамана, обращенное к Земле

Как было сказано выше, сеанс камлания продолжается в течение одних суток или трёх суток. Следовательно, каждый алгыш — камлание состоит из нескольких мелких и больших песнопений — «поэм». В данном случае для показа выше предложенной темы приведен лишь один маленький отрывок из алгыша — камлания, с которым шаман обращается непосредственно к Земле:

У меня далекое путешествие,
Мой шаман дядя, двигайтесь (раньше меня),
Поезжайте туда рысью,
Где рот чёрной земли.

Пусть не прижмет его там, где узко,
Пусть не затормозит его там, где ущелье,
Внимательно смотри в серый водоворот,
Что может напасть на самого тебя.
Туда, в середину тальниковой рощи,
Вдоль Чыргаки (реки),
Туда, в середину тальниковой рощи,
Вдоль Аянгаты (реки).
С устья реки Алаш,
До верховья Алды-Ишкин (реки),
Через перевалы хребтов и
До верховья реки Алаш,
М можем промчаться прочь
Через перевалы и горы,
Друзьям алтайцам и друзьям хакасам
Подарок преподнесем.

(Сообщил Кужугет Балган).

Этот отрывок взят из камлания шамана, уроженца местности Кара-Холь Бай-Тайгинского района. Однако, он, этот шаман, приглашает своего шамана-дядю сначала в путешествие в долины рек — Чыргаки, Аянгаты, Алаш, Алды-Ишкин, которые находятся далеко, на территории Тувы. Дальше он мысленно оказывается в стране алтайцев и хакасов, которые живут за пределами Тувы.

Для убедительности приведём ещё один пример:

Среди ваших табунов
Есть жеребёнок-иноходец,
Вон там ещё стоит сундук,
В нём шёлк для халата, он тоже одержим чертом.
И в вашей шкатулке
Есть серебряное изделие.

В одном сундуке, в вашем сундуке, —
Там лежит золотой талисман.
Все эти названные вещи принесите
В жертву хозяину Успа.
В родник, откуда черпаете питьевую воду,
В жертву, пожалуйста, принесите шёлк барындак,
Я можжевельником продымлю,
Я водою промою, —
И тогда уж ваша больная дочь здоровой станет.

(Сообщил Серээ Хертэк).

В этой песне шамана встречается озеро Успа, в русской транскрипции Убсу-Нур, которое находится на территории Монголии. Побудителями такого восточного путешествия этого шамана явились, во-первых, тяжелая болезнь девушки, во-вторых, алчность самого шамана, стремившегося получить *асты* — плату в большом размере за камлание. Для того, чтобы больная девушка выздоровела, по содержанию приводимых строк из алгыша — камлания, необходимо принести «в жертву хозяину Успа» жеребёнка-иноходца, шкатулку с серебряным изделием, один сундук с шёлком для халата, второй сундук с золотым талисманом. Таким образом, невидимые или заглазные страны как бы становятся обязательной зоной «географии» камлания тувинских шаманов. По сведению наших информаторов, тувинские шаманы мысленно бывали не только в далеких горах и степях своей родины, но и посещали горный Алтай, Хакасию, Тофаларию и Монголию. Заранее заметим, что нельзя смешивать тему трёх миров, в том числе тему Земли, с конкретной темой родного края каждого шамана, в этом характерная особенность шаманского фольклора, в котором сюжет мифологии переплетается с сюжетом действительности.

Хамның Дээрни алганыры
Камлание шамана, обращенное к Небу

Образцы алгыша — камлания, обращенного к Небу, представляют собой более глубокую арханчность шаманского фольклора. По мотивам шаманских песен Верхний Мир или небо становится как бы живым героем, который скачет на *Улу* — Драконе; если он разгневан, может посылать к Земле град, дождь и молнию. Путешествие между Землей и Небом совершают ээрены — идолы шамана или сам шаман. Во время камлания шаман «поднимается» к Небу и ведёт там разговор с *азарларами* — небожителями, затем «спускается» к Земле и в песенной форме сообщает о том, что он там видел, с кем он встречался, и возможный исход болезни обслуживаемого человека.

Очень характерно, что связь земного шамана с Небом часто встречается в шаманских песнопениях. Обратимся к конкретному примеру:

Мое красное Небо для азар (небожителей),
Огонь разводишь со звоном,
Органнар (земные страны) пугаешь,
Спускаешь властно длинную (молнию).
Моё светлое Небо для азар,
То грохотом, то шумом
Заставляешь лежащих переворачиваться,
Посылая удар громкой молнии.
Кто не боится, ты (его) выкрутишь,
Ты очень звенящий, ты очень меткий,
Ты его (дерево) с корнями раскачаешь,
Ты со звоном ударишь его (молнией).
Мое грозное Небо для азар,
Ты знаешь, куда отправить (молнию),
Пусти же свой красный кнут,
Пустите его ещё дальше в даль.
Мое божество Небо для азар,

Ты едешь на Драконе жёлто-пестром,
Прошу не отправлять
Ни дождя, ни града!
Моё чудесное Небо для азар,
Твой характер суров и грозен!
Вы не бегайте звездами,
Вы не пускайте ветерка.
Мы будем встречаться там,
Где Луна и Венера,
Возбудитель болезни не так легкий,
Он капризен.
Вы ждите, вы успокойтесь,
Вы не спешите, пожалуйста (в смысле убить больного).
Пусть его, больного, малые дети
Подрастут и в жизнь вступят.

(Сообщил бывший шаман Алдын-Херел Ондар).

В этом примере с наибольшей силой раскрывается мифологический подтекст алгыша — камлания шамана, связанный с Небом, которое может спасти жизнь больного на Земле, где находится семья больного с детьми.

Шаманы часто связывали небесные сюжеты с земными явлениями жизни. Например, по тувинской легенде, причину возникновения болезни или историю болезни связывали с Чеди-Хааном, в русском переводе — Семь Царей (созвездие Большая Медведица). По велению шамана родственники больного приводили в обязательном порядке чёрную овцу с рогами, которая станет жертвой Большой Медведице. Об этом молении шаманы слагали большие поэмы, из которых мы приведем характерный отрывок:

Мой бог Долаан-Бурган!
Ты получил освящение от девяти небес,
Ты остановился поперечно (на небе).
По указу семи царей,

Семь звезд стоят шеренгой,
Это — мои звезды!
Я отправляю поклон на семь сторон,
Я развешиваю семь кадаков (вдаль)
Я жертвую!
Я с криком совершаю молитву.
Ради благополучия детей
Отдаю чёрную овцу с крепкими рогами,
Лучшую из тысячи овец в жертву!
Я совершаю моление.

(Сообщил Саая Самбу).

Таким образом, судьба детей, их мирная жизнь и здоровье полностью зависят от жертвы чёрной овцы для Большой Медведицы.

С Небом связаны многие легенды шаманского фольклора. Нами собраны многие легенды, в частности, *чагс чагдырар хам* или о шамане-вызывателе дождя, *чаңнык дүжүрер хам* или о шамане-вызывателе молний, *чагс аястырар хам* или о шамане-вызывателе дождя. Например, жила знаменитая шаманка Чываа, уроженка Сут-Холя. Однажды шли проливные дожди в горах Ман-Чурек, и тогда шаманка вела алгыш — камлание для того, чтобы Небо перестало гневаться и дождь прекратился. Вот отрывок из того алгыша — камлания:

Я разбрызгиваю святую воду, словно аржан,¹
Я развешиваю то белую, то синюю (вуали),
Прошу рассеиваться, прошу расходиться.

¹ Грязнов М.П. Аржан. — Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1980. — С. 64. Тувинское слово аржаан в русской транскрипции пишется как аржан и дословно переводится как «святая вода». Этим словом был назван один из крупнейших курганов в Туве — курган Аржан, где тувинцы раньше ежегодно проводили культовые праздники. Здесь уместно привести слова автора этого капитального исследования для того, чтобы еще глубже понять значение слова аржан: «Аржан — самый большой по диаметру курган в Туве... Родник считался у тувинцев священным. Его целебной водой пользовались широко... Здесь устраивались религиозные празднества — надым, на которые съезжался народ, молились, а затем проводились состязания в борьбе и скачки на конях».

Я разбрызгиваю святую воду, словно озеро,
 Я развешиваю то белые, то синие (вуали),
 Прошу рассеиваться, прошу расходиться!

(Сообщил Александр Салчак).

Хамның Эрлик оранын алганыры
Камлание шамана, обращенное к стране Эрлика

Тематика алгыша тувинских шаманов, посвященная стране Эрлика, значительно уже, чем тематика алгышей о Земле и Небе. Видимо, это характеризуется тем, что в страну Эрлика попадает в основном душа умершего, а не больного, чья жизнь ещё зависит, по мнению самих шаманов, от разных явлений природы или от отношений ээрен-идолов к больным и к самим шаманам. Приведем пример:

Я держу гибкого рыжего (конь-бубен), оо-ой,
 Я надел мой полосатый-пестрый (плащ), оо-ой.
 Чёртов путь, оо-ой.
 По нему будем камлать, оо-оой.
 Эрлика путь, оо-оой,
 По нему будем камлать, оо-оой.

(Сообщил Саая Самбу у).

Когда есть у шамана скакун-конь или бубен, ритуальный плащ для камлания, он может вести камлание даже по тому опасному пути, по которому ходит сам Эрлик. Без бубна, без плаща шаману недоступен мир Эрлика, таков сюжет шаманской мифологии. На пути к стране Эрлика, как показывают шаманские песни, шаман встречается со многими препятствиями, иногда шаман доходит до самого Эрлика и с ним разговаривает, иногда шаман возвращается, не доходя до дворца короля Нижнего мира или страны Эрлика.

Конкретные примеры из камланий тувинских шаманов и их анализ показывают, что имеется наличие общности в мифологии тюркоязычных народов Сибири и бурят. Это не случайно, ибо мифология, согласно которой вселенная и у этих народов делится на три мира — верхний, средний и подземный.¹ И это наличие является следствием былых этнографических и историко-культурных связей далеких предков этих народов. Об этом говорят наши материалы по шаманскому фольклору, приведенные и проанализированные в качестве языковых данных.

Вывод. Ни одно камлание тувинского шамана, направленное на обслуживание больного или на борьбу со злыми духами после смерти больного, не проходит без песен о Небе, о Земле и о стране Эрлика.

РАЗДЕЛ II

Хамның алганыр чуруму **Композиция камлания шамана**

Ещё в своё время Н.Ф. Катанов писал, что «В шаманских, стихах о каждом духе говорится: 1) где он живет и где любит отдыхать; 2) на каком коне ездит, каким кнутом погоняет коня и в каком море поит своего коня; 3) на какой постели он спит и каким одеялом одевается; 4) в какой костюм он одевается и какую кепку носит; 5) чему покровительствует и помогает; 6) какие приносят ему жертвы и какие кони, коровы, овцы ему посвящаются; 7) куда он ездит и где кормит своего коня. Если шаман не выполнит этой программы, то его старания не всегда будут удачны, так как дух (*аза*) недостаточно будет уговорен и умилостивлен. Плохие шаманы — это те, которые не умеют умилостивлять духов...»

¹ Еремеев В.П. Мифологические персонажи в якутских сказках // Мифология народов Якутии. — Якутск, 1980. — С. 53.

Наибольшее разнообразие сюжетов встречается в завязке и развитии действия. Именно здесь шаман способен в полной мере выразить замысел и композицию своего камлания. Наоборот, пролог, экспозиция и эпилог более стандартны и встречаются в более коротких песнях каждого шамана. Тематика шаманского фольклора так же разнообразна, как разнообразен и стиль каждого шамана. Однако у всех шаманов в стиле есть типические темы, без которых ни один из них не может вести сеанс камлания. Остановимся на анализе только самых характерных — основных тем шаманской поэзии.

Творческой лабораторией шамана является ритуальное действие. Там, где шаман ведёт камлание, рождаются его песни. Они обладают определенной структурой, в которую входят пролог, экспозиция, завязка, авторское отступление, кульминация, развязка и эпилог, составляющие единую композицию одного камлания, продолжительность камлания может быть различной. Короткий сеанс — одна ночь, длинный сеанс — три ночи.

Хамның хамнап үнерин алганыры

Пролог к камланию шамана

Камлание ведется по строгому плану неписаного кодекса тувинских шаманов с целью наиболее полно раскрыть составные элементы сюжета. Каждый сеанс проводится с наступления вечера и до начала рассвета. Даже опытному шаману трудно начать камлание без определенной подготовки и предварительных тренировок. После того как шаман надел на себя ритуальное облачение, взял в руки бубен и колотушку, провёл обряд окуривания можжевельником, он начинает очень тихо подражать голосам птиц и зверей — вороны, сороки, филина, волка и медведя, чтобы правильно подобрать необходимый звук для анафоры алгышей и выбрать четкий ритм для выражения своей мысли. Это — самый типичный приём каждого шамана перед началом камлания.

По словам наших информаторов, коронованный шаман в начале камлания возносил песню-молитву, посвященную шаманскому долгу. Этим он как бы представляет себя больному и слушателям. Например:

Золотой огонь моей дивной горы, —
В начале восхода моей луны, моего солнца,
И ты, шестигранный можжевельник.
Я тобою зажгёт мой сан (мою курильницу).
И я твоим ароматом освежился тщательно,
Затем сел (на коня) и надел на себя плащ.
И вот я качаю своими лопатками,
Да качаю своей головой с птичьими перьями,
То закрываю, то открываю мои всевидящие глаза,
То вперед свою шею в наклон опускаю,
И так я пришёл к тому, что имеет имя,
И так я пришёл к этому, кто стал известным.

(Сообщил Саая Самбуу).

Хамның аарыг хайын алганыры
Поиски возникновения причин болезни больного
путём камлания

После того как шаман сообщил всем о своих возможностях и долге помочь больному, он в песенной форме пытается выяснить причину его заболевания. Шаман ведёт переговоры со своими духами, психологически подготавливает больного к предстоящему переживанию, подбадривает его, предварительно создает «историю болезни» — всё это является как бы экспозицией к лечению больного в будущем. Шаман говорит песнями о своём заключении. Например:

Зачем он перешел тот перевал,
куда ему переход, запрещён?

Зачем он переплыл ту реку,
куда ему нельзя плыть?
Зачем он съел ту пиццу,
которую ему нельзя есть?
Зачем он надел ту одежду,
в которой ему нельзя ходить?

(Сообщил Кыргыс Бюрбю).

Хамның хонуп алганыры Завязка действия шамана

Причину болезни шаман находит с помощью своих духов-помощников, которых он отправляет во время камлания в разные части света. Возвращаясь из длительного путешествия, они сообщают хозяину обо всем увиденном и слышанном. После донесения духов-помощников начинается камлание. Исключительна разнообразна форма завязки в шаманском камлании. Приведем несколько характерных примеров:

Невероятно, почему так свершилось,
Мы с тобой уходим в разведку,
Пускай одно горе будет с нами.
И ты мой дух, распустишь свои крылья.
До долины той горы Хорлуг-Тайга
Я должен совершить путешествие,
Тихими шагами, мои творцы, вперед идите!
Там я с высоты буду вести наблюдение.
Я буду ехать на том, на лысом синем,
Кто выкорчевал корни из чёрной земли.
Я буду ехать на том, на комолом синем,
Кто выкорчевал корни трав на склоне бугорка,
О чем вы говорите, о ком вы говорите?
Скажите, пожалуйста, мой шаман дедушка,
Да, разгневалось шаман-дерево.

Верно, шаман-дерево рассердилось-разгневалось,
Которое стоит за горбатыми холмами,
Которые так красивы узорами.
Да, она, душа больного, зашла навсегда
В чёрное ущелье чёрной бездны.

(Сообщил Кужугвт Балган).

В этих строках алгыша-камлания возбудитель заболевания — гнев шамана-дерева. Сразу это ещё непонятно и неясно, потому что шаман ведет камлание в иносказательной форме и по имени не называет того идола, к которому обращается. Кто хорошо знает семантику шаманских атрибутов и значение слов алгышей-песен, тот понимает, что под строкой «И ты, мой дух распустишь свои крылья», подразумевается *Кускун ээрен* — идол Ворон. Дальше шаман сознательно поёт: «Я буду ехать на том, на лысом синем», и это приблизительно рисует внешний облик *Морзука ээрена* — идола Барсука. Когда шаман говорит: «Я буду ехать на том, на комолом синем», подразумевается *Адыг ээрен* — идол Медведь. Таким образом, завязка действия шаманского камлания идёт постепенно. По-видимому, эти три идола, к которым обращался шаман не могли выяснить причину возникновения болезни. Тогда шаман обращается к деду-шаману, давно умершему, и тот сумел найти корень зла и определил, что «Верно, шаман-дерево рассердилось-разгневалось» и в дальнейшем камлание будет связано с обрядом освящения этого священного дерева. Затем следует длительное камлание. Обратимся ещё к одному алгышу-камланию. Завязка действия камлания зависит от характера самого шамана. В качестве иллюстрации приведем ещё один пример, показывающий ловкость и хитрость самого шамана. Теперь шаман преднамеренно говорит устами злого духа, который поёт свою песню о пойманной им душе. Например:

Ты пестрый, как змея, кыит-кыит,
Ты — иноходец, кыит-кыит,
Иди шагом, кыит-кыит.
Будь иноходцем, кыит-кыит.
Он был в саржевом халате, кыит-кыит,
Он был в шёлковом, халате, кыит-кыит,
Теперь где же он, кыит-кыит.
Он был из земли солнечной, кыит-кыит,
У него лицо румяное, кыит-кыит,
Завяжем его по рукам, кыит-кыит,
Захватим его живым, кыит-кыит.
Он был из лунной земли, кыит-кыит,
У него лицо красное, кыит-кыит,
Он в своём аале, кыит-кыит,
И там он сидит, кыит-кыит.
Пусть его кости останутся, кыит-кыит,
В том краю, где горы, кыит-кыит,
Я пойду домой непременно, кыит-кыит,
С его пойманной душой, кыит-кыит,
Я пригоню его душу, кыит-кыит,
Она будет лежать в земле, кыит-кыит.

(Сообщил Саая Самбуу).

Таким образом, шаман как бы приоткрывает страницу из истории болезни своего больного. Услышав заключение шамана, указывающие на безвыходное его положение, больной просит шамана, чтобы он продолжал камлание.

Хамның алгыш аразында алганыры **Промежуточное камлание шамана**

У тувинских шаманов был популярен термин «*алгыш аразында алганыр алгыш*», дословный перевод: «камлание, которое ведётся в перерыве основного камлания». Узнав о пребывании большого шамана на какой-то стоянке тувинцев, туда

приезжал другой человек, имеющий определенную цель. Входя в юрту, он завязывал белую ленточку на двери и просил: «О, великий шаман, прошу вас посетить мой аал и побывать в моих родных местах. Прошу вас предотвратить то, что грозит моему благополучию. Прошу вас предсказать то, что не суждено мне знать». Произносятся эти слова, пришедший в знак благодарности подаёт шаману трубку с табаком, а в жертву его духам преподносит белый шёлковый кадак. Временно прекратив камлание, шаман курит предложенную трубку и принимает вещи, преподнесённые в жертву его помощникам. Начинается неожиданный перерыв — промежуточное камлание в схеме основного камлания, посвященного лечению больного хозяина юрты. В случае отсутствия постороннего человека, который нуждается в помощи шамана, он может самостоятельно вести авторское отступление, которое как бы служит связующим звеном между началом и кульминацией основного камлания. По своей тематике и характеру шаманское отступление исключительно многообразно. В этот момент шаман свободно слагает песни, в которых явно ощущается связь с сюжетами мифологического содержания, Например:

Они нам должны, они в долгах, оо-оой.
У меня наказ моего народа, оо-оой,
Он пришёл с белым кадаком, оо-оой.
Он горький табак предлагает, оо-оой,
Мой толстяга,
Мой чёрный Медведь, оо-оой!
И всех его детей, и весь его аал
Прошу вас охранить их, оо-оой!
Не заставляйте его собак лаять, оо-оой!
Его стадо с места не гоните, оо-оой!
Не мешайте его детям спокойно спать, оо-оой.
Огонь у него горит ли пламенем?
Шапка у него на голове есть ли?
Что же ушло? Что же пришло? Ой-оой.

Кто же на четвереньках ползает? Оо-оой.
Мой толстяга,
Мой чёрный Медведь, пойди и посмотри!
Что же ты видел? Что же ты узнал?
Чего же ты испугался? От чего же ты убежал?
Ты — мой грозный идол, оо-оой,
Ты сидишь на правой стороне юрты, оо-оой,
Ты там гремишь своей широкой грудью, оо-оой.
Ты там тараканов жуешь и хрустишь, оо-оой.
Ты мой свирепый идол, оо-оой,
Ты там чёрных червяков жуешь, оо-оой.
Пока всё нормально, Пока жизнь мирная.
Только чернеет стоянка аала.
В будущем будет опасно, оо-оой.
Вдруг вспыхнет болезнь,
Будьте бдительны! Будьте разумны!
Кто-то заболит, Кто-то сознётся.
Его дорога открылась чёрту, оо-оой,
Это прямой путь на кладбище.
Разве это от гнева воды и земли? Оо-оой.
Будьте бдительны! Будьте разумны!

(Сообщил Саая Самбуу).

Посторонний проситель, услышав грозное заключение шамана, покорно говорил: «Надо же проделать, высокий шаман, всё возможное к лечению. Не у всех же всевидящие глаза, только вы, кто владеет двояким зрением, может что-то сделать». Хотя шаманское отступление прямо не связано с основным камланием, оно закладывает определенный мост между настоящим больным и картиной, списанной словами шамана, и дает возможность шаману непрерывно заниматься камланием. Это обычный приём, которым пользовались все сильные шаманы.

Хамның дошкуруган алганыры
Кульминация шаманского камлания

Прощание с родной стороной с мужем или с женою, со своим ребёнком, с самым близким человеком — отцом или матерью — это высшая ступень шаманского камлания, его кульминация. Вот пример прощания женщины с детьми, с мужем и с родным краем.

Дорогие дети, милые дети.
Мама стала жалка и горестна.
И из глаз супруга текут слезы,
Когда он видит жену в печали.
Она навсегда прощается со своим народом,
Она навсегда покидает свой родной стан,
Уже нельзя спасти её жизнь,
Она уже уходит отсюда надолго.
Родиться и умереть — таков долг,
Будешь расти, будешь ходить — такова судьба.
Все это не стоит ни внимания, ни сожаления,
Ведь есть же у неё сыновья и дочери.
У неё много детей, поздно родившихся,
Они будут жить там, где она жила.
Да, у неё много своих родных детей,
Пусть они придут на смену покойной матери.

(Сообщил Кужугет Балган).

В кульминации шаманского камлания заключаются два разных исхода: либо больной выздоровеет, либо умрет. Больной и слушатели всегда ждут немедленного излечения болезни. В нашем примере показан закат жизни больной женщины.

Хамның алганып доозары
Развязка шаманского камлания

О хорошем или плохом исходе болезни больного шаман может сообщить алгышем-песней прямо или косвенно. После длительного камлания, с помощью духов-помощников, наконец, находит причину неизбежной смерти больного человека. Например:

Его жизнь невозможно спасти
Он, видать, рубил, дерево на другой стороне, —
Оттуда, пришла страшная беда,
Пока не кончился зимний месяц,
Пока не появится летний месяц.
Он же будет лежать на том кладбище.
Там же, где наша Северная сторона,
Там же, где виднеется устье узкой лощины.
Не говорите, что я не помог вам,
Я не сумел возвратить его душу,
Не говорите, что я не пригнал её сюда, —
Она уже в кандалах и оттуда не вернётся.
Когда человек вызван в царство Эрлика,
Ему не поможет и ханство Эжен.
Он, этот больной, удалился от родного народа,
Он этот больной, больше не появится никогда.

(Сообщил Кужугет Балган).

Хамның серишин алганыры
Эпилог шаманского камлания

Информационная краткость является характерной особенностью шаманского камлания. Ритуал завершается традиционными песнями, в которых звучат слова о физической усталости, трудностях длительных путешествий на своём ко-

не-бубне, о победах, одержанных шаманом с помощью своих духов-помощников над врагами больного. Вот характерный эпилог, которым шаман завершает сеанс камлания.

Идёт к концу моё камлание, моё действие,
Хочу домой возвращаться с камланием.
Вот уж начинается утро мое,
И мой рыжий конь тоже устал.
Пора мне поворачиваться домой,
Ведя камлание ритмично, с танцем.
Пора мне уходить в мой дряхлый, мой чёрный чум,
Ведя камлание с дивной, нежной пляской.

(Сообщил Виктор Кок-оол).

Время эпилога — это утренний час. Ночь кончилась, и настал срок вернуться домой на рыжем коне-бубне — таков мотив шаманского эпилога. Очень выразительными песнями в эпилоге шаман предупреждает других, чтобы они не забывали пригласить его в новый путь, в другой стан далекого аала.

Вывод. Выявлена целостная композиция шаманского камлания, куда входит пролог к камланию, поиски возникновения причин болезни больного путём камлания, завязка действия шаманского камлания, промежуточное камлание, кульминация камлания, развязка камлания, и, наконец, эпилог шаманского камлания. Таким образом, один сеанс состоит из семи разных периодов. Как показывает анализ наших полевых материалов, ритуал камлания всегда отличается определенной целью. В данном анализе рассмотрена лишь одна составная часть тувинского шаманства как системы, а именно — композиция камлания, обращенного к больному. Здесь не приведена никакая-либо документальная ссылка, потому что в имеющейся литературе по тувинскому фольклору и этнографии совершенно отсутствует специальное исследование по этой части тувинского шаманства.

РАЗДЕЛ III

Хамның дериг-херекселин алганыры

Камлание шамана, обращенное к своим атрибутам

Путешественники, учёные и даже любители старины, побывавшие в Туве, в своих дневниках, заметках и специальных исследованиях писали о шаманских атрибутах значительно больше, чем о шаманском фольклоре. Это, видимо, объясняется тем, что на посторонних наблюдателей и собирателей материалов по тувинской этнографии сильно воздействовал зрительный эффект шаманских предметов. О характере и методе каждого исследования, занимавшегося изучением шаманских атрибутов, написано в главе «Введение», и здесь будет приведён лишь анализ тех шаманских песен, непосредственно связанных с символикой некоторых атрибутов в качестве сравнительного показа.

Хамның дүңгүрүн алганыры

Камлание шамана, обращенное к бубну

В обряде «оживления» нового бубна принимали участие все родственники и знакомые шамана. Начинается своеобразная «неделя открытых дверей» шамана. В эти дни каждому, кто хотел камлать, шаман разрешал брать в руки свои атрибуты. *Карачал кижиги* — обычный рядовой человек, надев шаманские атрибуты, шаманил возле двери, обратясь лицом к выходу, спиной к огню. Сам шаман вёл камлание на войлочном ковре перед сундуками, обращаясь лицом к огню. Праздник «оживления» шаманского бубна чрезвычайно подробно освещен в статьях и монографических исследованиях известного этнографа Л.П. Потапова.

После того как бубен и колотушка были сделаны по заказу шамана руками мастера, начинается *дүңгүр дою* — праздник бубна. В это время сородичи приступали к «оживлению» бубна. Много было написано о празднике бубна. На наш взгляд, о сущности проведения праздника бубна более верно писал Л.П. Потапов: «... изготовление шаманского бубна не представляет собой простого

технического процесса, являющегося личным делом шамана. Напротив, оно было определённым общественным актом, протекавшим в праздничной обстановке и явилось комплексом обрядов, в выполнении которых была обязана участвовать группа лиц, где шаман выступал лишь в руководящей роли». Главным в шаманском алгыше является, в первую очередь, материал, которым обтягивают бубен. Вот отрывок из большого алгыша — камлания:

Медленно-медленно. Тихо-тихо, оо-оой.
Тот, кто (козерог) стал хозяином моих шестидесяти гор,
Тот, кто стал зверем моей золотой горы, оо-оой.
Тот кто съедает травы моих гор,
Тот, кто пьёт воду из родника, оо-оой.
У него двенадцать лбов, оо-оой,
У него рога загнуты назад,
Борода его подметает землю, оо-оой,
Жёлтые рога его доходят до небес.
Его тень под чёрной скалой,
Его отара там, где крутые горы, оо-оой,
Танцующий (козерог),
Мой чёрно-белый козерог, оо-оой.
Пляшет (козерог),
Мой козерог с длинными волосами, оо-оой.
Тихо-тихо шагайте,
Медленно-медленно идите, оо-оой.
У него руки (передние ноги), криво-длинные,
У него имеются горбатые шарики, оо-оой.
Поедем же в ту землю, где Молочные озера,
Где гора Сумбер, оо-оой.
Попробуй (нюхать) шестьдесят цветов, оо-оой.
Полей святую воду аржан, оо-оой.

(Сообщил Саая Самбуу).

Как явствует из текста приведенного отрывка, материал для данного бубна — это шкура козерога, ставшего главным героем шаманского алгыша. Он, козерог, красавец гор, его портрет нарисован пышными словами алгыша. В этой песне реализм перекликается с романтизмом. Сначала мы видим возраст реального козерога, например, «у него двенадцать лбов», каждому тувинцу ясно, что этому козерогу было 12 лет от роду. В дальнейшем шаман поёт о красоте и местожительстве его, затем этот алгыш постепенно возвеличивает роль «ездового верхового животного», то есть бубна, на котором шаман ездит в дальние страны. Выходит, что настоящая родина козерога, где он жил среди крутых скал, уже как будто уходит в сказочный мир, где кипит волна Молочного озера и высоко поднимается гора Сумбер. Таким образом, шкура козерога, которой обтянут новый бубен, стала «олицетворением» алгыша — камлания шамана.

Саая Самбуу сказал, что этот алгыш был посвящен новому бубну, который действительно был обшит шкурой козерога, и наш информатор сам был свидетелем обряда рождения нового бубна. Поэтическая сила данной песни — это «оживление» бубна в собственной юрте шамана в присутствии своих земляков. Таким образом, этот алгыш стал гимном, представляющим собой картинное изображение общественного акта — открытого праздника для всех, кто хотел присутствовать, принимать участие на этом *дүңгүр дою* — празднике бубна. По Л.П. Потапову, с новым бубном шаманы все присутствующие, а затем его брал и с ним камлал сам шаман.

Гимн бубну не завершается с праздником «оживления» бубна. Ещё в своё время Е.Д. Прокофьева справедливо писала, что у всех народов Сибири бубен является «музыкальным инструментом». Шаманы любили в каждом алгыше воспевать музыкальный эффект своего обязательного атрибута — бубна. Вот один пример:

Пусть мигом прокатится (злой дух)
Под эхо бубна, куда ударят (колотушкой).
Пусть ветерком прокатится
Под эхо гремящего бубна.

(Сообщил Бора-Хоо Монгуш).

По шаманским представлениям, любая беда будет прогнана властным звоном бубна — таково общее содержание алгышей, обращенных к этому музыкальному инструменту. Как бы бубен ни был зрелищным и музыкальным, он самостоятельно не может играть — особую роль в шаманском ритуале без алгышей.

Хамның орбазын алганыры

Камлание шамана, обращенное к колотушке

Орба — колотушка имеет универсальное значение: она служит как составная частица бубна — музыкального инструмента, она во время камлания шамана как бы превращается в плеть, которой заставляют бегать коня-бубен, и, наконец, с её помощью шаман совершает гадание, направленное на определение исхода болезни обслуживаемого больного и на предсказание судьбы здорового. Пример:

У того, кто имеет бубен,
Одно дно.
Такова судьба
Молиться материку.
У того, кто имеет колотушку,
Один путь.
Такова судьба
Молиться вселенной.

(Сообщил Сотна Сат).

Из выше приведенного текста ясно, что бубен и колотушка — неразлучные спутники шамана и у них судьба одна.

Этот мотив в разных комбинациях алгыша — камлания — встречается довольно часто. Л.П. Потанов отметил, что народы Саяно-Алтайского нагорья символически отождествили колотушку с плетью. Гадание — *төлгөлээр* при помощи колотушки подробно описано у С.И. Вайнштейна. Характерная особенность шаманской песни о колотушке заключается в том, что она встречается только в эпиллоге камлания. Шаман поёт:

Будем играть и наиграемся.

Будем гадать с помощью тоорек (гадание).

(Сообщил Бора-Хоо Монгуш).

Как прозвенит мелодия алгыша о колотушке, так и прекращается сеанс камлания.

Хамның хамнаар тонун алганыры

Камлание шамана, обращенное к «плащу» для ритуала

Сравнительно редко встречается, песня о шаманском плаще, видимо, это объясняется тем, что он играет роль зрелищного эффекта, а не психологического воздействия на больного и на окружающих. В символическом значении *хамнаар тон* — в русском дословном переводе «шаманить пальто», выполняет функцию брони, панциря, кольчуги. Таким образом, «специальный шаманский костюм» защищает самого шамана — владельца его от «ядовитых пуль» врагов.

Шаман гордится тем, что у него есть *ээрен куяк* или идоличит и ему нечего бояться. Обратимся к примеру аггыша:

Когда на мне был ээрен-щит,

Я разгуливала, как ветерок,

Когда на мне был манчак-плавник,

Я летала, как крылатая птица.

Я держала за уздечку тогда
Свою (змею), шитую с узором.
Я в меру приостанавливала тогда
Своего (идола) с чёрным пятном на боку.

(Сообщала Тожу Дежит).

В этих строках алгыша — камлания шаман выразил могучую силу своего ритуального костюма, который выступает как *ээрен куяк* или *ээрен-шит* в роли оборонительного средства. Образная система скупа в этом алгыше и в то же время она достаточно выразительна. Например, если у него, шамана, будет *чакпа* или *манчак-плавиник*, земной шаман уже превращается в птицу и ему все просторы и пространства становятся покорными. Слово *манчак* — это в дословном значении шнур из обработанной шкуры зверя. Однако он приобретает другое символическое значение, входя в комплекс шаманского костюма, значение полета. Разбор выше приведенного алгыша подтверждает мнение С.И. Вайнштейна о том, что *манчактар* — шнурки на костюме шамана служили ему крыльями, представляя собой опоэтизированную символику.

Хамның элдикти апганьры

Камлание шамана, обращенное к мешочку

Со времён посещения Тувы П.А. Чихачевым прошло 150 лет, и за эти годы многие учёные писали об атрибутах тувинских шаманов. Однако, в этих исследованиях имеются пробелы. Например, на наш взгляд, в классическом труде Е.Д. Прокофьевой не встречается такая обязательная составная часть шаманского костюма как *элдик* — мешочек, символизирующий контакт шамана с окружающей средой, в частности, с публикой. Прежде чем приступить к анализу алгыша об этом *элдике*, даём его краткое описание.

Элдик (мешочек). Тот, кто пригласил шамана, должен приготовить *элдик* — мешочек с курительным табаком для риту-

ального плаща. Количество элдиков все время увеличивается. По мере накопления они пришиваются по краям подола шаманского костюма. Исключение составляет *саарзык элдик*, по-русски нечетный элдик. Слева и справа к шаманскому костюму прикрепляют только по одному *саарзык элдик* (нечетный мешочек). В качестве материала для изготовления элдика в основном употребляли ткань темного цвета.¹

Во время сеанса шаман может петь алгыш о каждой составной части своего облачения в зависимости от культового обряда или от обслуживания больного. В данном разделе мы не будем подробно анализировать все алгыши, обращенные к этим деталям, однако следует их упомянуть. Вот их краткий перечень: *эгин чылан* (плечевая змея), *чээп чылан* (шерстяная змея), *сыр чылан* (стреляющая змея), *тос чылан* (девять змей), *бичии чыланнар* (маленькие змеи), *ийи кара кускун* (два чёрных вороны), *алды чуруу* (кусок рысей шкуры), *манчак* (шнур), *конгураалар* (дудки-свирели), *конгулдуурлар* (колокольчики), *ак чиве* (белый лоскут), *шенек байлаа* (богатство локтя) и *элдик* (мешочек). Фольклорные материалы, а также сообщения наших информаторов свидетельствуют, что ни одно камлание профессионального шамана не проходило без алгышей об элдике — мешочке. Обратимся к примеру:

У неё (девушки) щеки красные, как румяна,
У неё пальцы, как *эмишкеек* (корень растения).
У неё пальцы гибко двигаются,
У неё губы подкрашены.
Глаза у неё чёрные-чёрные,
Они улыбаются.
Тебе, особой красавице-девушке,
Я посвящу гадание с колотушкой,
Смеётся (она) звуком нежным,

¹ Кенин-Лопсан М.Б. Атрибуты хемчикского шамана. Инв. №267. На 48 л. Рукопись хранится в рукописном архиве Научной библиотеки Тувинского республиканского краеведческого музея им. «Алдан-Маадыр». Машиннопись. На тувинском языке.

Поёт (она) заунывно.
Она держала и гладила
Свою плавную и чёрную косу.
Буду целовать хоть мгновение
Твои яркие, красные щеки.
Шнурки из кожи козы,
Тебе бы я предложил.

(Сообщил Кужугет Балган).

Шаман благословляет благородство той девушки, которая шила этот *элдик*. Он очарован красотой её и потому ей посвящает свой гимн о любви и даже готов пожертвовать «шнурки из кожи козы», то есть свои могучие крылья. Образ *элдика* в шаманском фольклоре занимает самое видное место и ни одно камлание профессионального шамана не проходит без алгыша об *элдике*. Очень много алгышей об этом мешочке. Они по теме одинаковы, но по изобразительным средствам исключительно разные. Один шаман поёт о неизвестной красавице и предлагает ей в песенной форме выйти замуж за такого-то красавца. Другой шаман открыто воспеваает одну красавицу и сам становится её любовником. Третий шаман в своих песнях выражает искреннюю благодарность той девушке, что шила этот *элдик*, пустой *элдик* не полагается пришивать, в *элдике* бывает табак, очень редкий товар во времена старой Тувы. С помощью курения сам шаман может сближаться с «чёрным человеком» и злым духом, таков лейтмотив алгышей, обращенных к *эдику*.

Хамның бөргүн алганыры

Камлание шамана, обращенное к головному убору

Каждый шаман должен был слагать алгыш о своём головном уборе в меру своего таланта. В шаманском фольклоре, а также в народных песнях тема головного убора шамана, чиновника и даже рядового арата занимает видное место. Это говорит о том, что у тувинцев традиция воспеания головного

убора уходила в глубокую древность. Пример того, как тоджинский шаман обращался к своему головному убору:

Моя шапка с растопыренными перьями,
С торлаашами, подобными солнцу и луне,
Моя семиперьевая шапка каскак,
Как твоё здоровье?
Улетим же, улетим вместе!

Шаманы часто слагали алгыш о том материале, из которого изготавливали головной убор. Оригинальный образец головного убора шаманки Матпа Ондар, умершей в 1958 году, описан и показан в работе В.П. Дьяконовой.

Следующий алгыш записан нами у земляка покойной шаманки и может служить поэтической иллюстрацией выше упомянутого головного убора. Шаманы часто слагали песни о том материале, из которого изготавливают головной убор, например:

Моя жёлтая шапка так нежно качается,
Она сделана из перьев орла.
Моя жёлтая шапка переливается
Она сделана из перьев птиц,
Моя шапка из птичьей шкурки
Доходит до небес.

(Сообщил Алексей Баур).

В сравнительном плане мы привели два алгыша о головном уборе, один из Тоджи, другой с Хемчика. Словом, из совершенно разных районов Тувы. Характерным для головного убора всех шаманов Тувы являлось типичное применение перьев птиц. Когда на голове шамана головной убор, сделанный из перьев орла или филина, он умеет «летать» и даже «доходить до небес».

Хамның ээреннерин алганыры

Камлание шамана, обращенное к идолам-пророкам

О культе ээренов у тувинцев упоминалось в литературе неоднократно. О них писали ещё Г.Н. Потанин, Е.К. Яковлев, Ф.Я. Кон.

«...Култ ээренов являлся важной составной частью идеологии шаманства. Ээрены считались и самим духом и его вместилищем. Существовало множество различных ээренов, причем каждый ээрен имел своё назначение. Изготовление их, не отличавшееся большой сложностью и искусством, ограничивалось задачами примитивной символики». Это мнение С.И. Вайнштейна полностью подтвердили наши полевые материалы по шаманскому фольклору. Как известно, высшим выразителем идеологии было и остаётся слово, в нашей работе — это алгыш — камлание. В качестве примера продемонстрируем текст одного алгыша о сущности ээренов-идолов в понимании самих шаманов и их «клиентов»:

Мой корень, мой пёстрый ээрен,
Он стал моим оружием, моим скотом.
Мой корень, мой пёстрый ээрен,
Он заставил дрожать мои плечи и мою шею.
Мой корень, мой удел ээрен,
Он заставил дрожать мои лопатки и мою шею.
Вы — мои высохшие, вы — мои сломанные,
Вы — мои снова воскресшие.
Вы, которые умирали и пропадали,
Чей потухший огонь вновь загорелся.
Переплывём за реку, через которую запрещено плыть,
Идём через кезенек — хребет.
Осилим перевал, куда запрещён подъём,
Чтобы вместе утонуть в золотом озере.

(Сообщил Ховалыг Дажы-Билби).

В шаманском алгыше каждый ээрен-пророк как бы является носителем шаманской идеологии, то есть «корнем» могущества шамана. Без культа ээренов любой алгыш теряет не только целенаправленность, но и поэтическую силу, возвеличивающую авторитет шамана.

«Хамнар ийи ангы бөлүктүг ээреннерлиг болур», или в русском дословном переводе — «шаманы имеют ээренов двух разных групп или категорий». Однако, несмотря на большое внимание, уделяемое культу ээренов в русской этнографической литературе, подробного описания их и классификации ещё не было сделано, хотя, несомненно, этот материал представляет собой в истории шаманства чрезвычайно большой интерес. В данном исследовании в нашу задачу не входит подробное описание символического значения каждого ээрена и также тех материалов, из чего делают его мифологический образ. Подробное описание и классификация ээренов в тувинском шаманстве имеется в Научной библиотеке Тувинского музея.

Маленькое отступление. Пожалуй, серьезное исследование шаманских алгышей об идолах сделал Л.П. Потапов. Он собирал алгыши о следующих ээренах: *Чеди Куу ээрен* (идол Семь лебедей), *Чеди бөрү ээрен* (идол Семь волков). К сожалению, мы не могли сделать ни «портретное», ни символическое описание этих двух ээренов, так как не нашли живого информатора-свидетеля. И дальше — *Кускун ээрен* (идол Ворон), *Морзук ээрен* (идол Барсук). Заметим, что выбор высокохудожественного текста алгыша и метод подстрочного перевода автором с тувинского оригинала мы применили в данном исследовании.

Нами выявлены две группы шаманских ээрен-идолов. Первая группа — *ээрены* для самих шаманов, куда входят *Күзүңгү ээрен* — идол Кузунгу, *Өскүс ээрен* — идол Сирота, *Челээш ээрен* — идол Радуга, *Ала-Моос ээрен* — идол Полосатый Моос, *Адыг ээрен* — идол Медведь, *Солаңгы ээрен* — идол Солангы, *Дээр эди ээрен* — идол Небесное тело, *Кускун ээрен* — идол Ворон, *Үгү ээрен* — идол Филин, *Морзук ээрен* — идол Барсук, *Буга*

ээрэн — идол Бык, *Өзек ээрэн* — идол Ядро, *Хам ээрэн* — идол Шаман, *Бөрү ээрэн* — идол Волк, *Хек ээрэн* — идол Кукушка, *Ховаган ээрэн* — идол Мотылёк.

Здесь нет необходимости показывать алгыши о 17 ээренах-идолах, ибо получится показ семнадцати разных поэм. Для краткости показа тематической направленности алгыша остановимся на одном ээрене.

Хамның Кузүңгү ээрени алганыры
Камлание, обращенное к пророку Кузунгу

Каждый ээрэн в алгыше является отдельным героем того шамана, по велению которого он отправляется в длительное путешествие, ведет борьбу с врагами здоровья больного, оказывает свою услугу в излечении от тяжёлой болезни или побеждает врага своего хозяина — шамана, когда тот ведет «съедение», то есть уничтожение другого шамана-врага. Для каждого шамана первым помощником в беде или в торжестве бывал *ээрэн кузүңгү*, в научной литературе известный под термином «Зеркало Кузунгу».

По представлению самого шамана его духи владеют универсальной способностью понимания и воспроизведения речи любого человека, голосов птиц, зверей, а также неслышимых разговоров духов. Между шаманом и духами происходит поэтический диалог. Считается, что без алгышей, посвященных ээренам, шаман не может раскрыть замысел злого духа, понять причину болезни больного и его будущее. Например, шаман обращается к своему главному помощнику — зеркалу Кузунгу:

Моё зеркало Кузунгу из жёлтой меди,
Оно опустилось вниз из жёлтых туч,
Приземлилось оно так стремительно, —
Одним ударом разбив жёлтую скалу.
Моё зеркало Кузунгу из красной меди,
Оно опустилось низ из красных туч.

Долетело оно красным огоньком, —
Одним ударом разрушив красную скалу.

(Сообщил Кенден Хомутку).

Другая песня о том, как пророк Кузунгу стал спутником шамана:

Когда бываю приглашенным,
Я за пазухой храню моё Кузунгу.
Когда я бываю в аалах,
Я на ремне несу своё Кузунгу.

(Сообщил Болат Куулар).

В практике тувинских шаманов это единственное явление, когда шаман с собою берет ээрен Кузунгу: когда он в юрте, Кузунгу находился там же, когда он отправляется в далекое путешествие по приглашению больного. Кузунгу вместе с шаманом-хозяином отправлялся из родного очага. И в это время другие 16 ээренов шамана могут оставаться в юрте шамана. Ээрен Кузунгу — верный спутник жизни шамана, такова суть этого отрывка из алгыша.

Иногда для определения причины болезни шаман зеркалом Кузунгу обводил, например, вокруг печени больной женщины. Потом вешал Кузунгу на самом почетном месте в юрте — над сундуками хозяина. После этого брал в руки метёлку из красного караганника и тщательно подметал то место, где сидела больная женщина, как бы прогоняя этим злых духов. При этом шаман громко говорил:

Провались
Сквозь семислойную землю,
Провались
Сквозь девятислойную землю.

(Сообщил Сенгил Куулар).

Здесь шаман явно опозитизировал своего ээрена. Во-первых, идол Кузунгу никогда не считается подарком от черта, во-вторых, идол Кузунгу имел легендарную биографию о том, что он — дар небес, в-третьих, Кузунгу делается из бронзы. В научной литературе редко писали о необыкновенном происхождении шаманского ээрена Кузунгу. Сто лет тому назад Г.Н. Потанин писал: «...Кюдзюнго (Кузунгу, — М. К.-Л.) упал с неба на камень... Его поймал Чулохам (Чола-Хам, — М. К.-Л.), от которого, передаваемый из поколения в поколение, он достался, наконец, этому хаму. От Чулохама же нынешний обладатель Кюдзюнго насчитывал пять поколений...» Мы, нынешнее поколение тувинского народа, благодарны этому русскому учёному, который записал и опубликовал одну из знаменитых легенд о происхождении главного ээреня Кузунгу в тувинском шаманстве. Как оказывает разбор данного алгыша, эхо романтического изображения идола Кузунгу в шаманском фольклоре — традиционный приём.

Величие шамана определялось большим количеством его ээреней. «Чем сильнее и знаменитее был шаман, — заключает Л.П. Потапов, — тем больше у него было ээреней». Это предположение учёного подтверждается тем, что уже выявлено и описано 17 ээреней для самих шаманов, а в этом анализе показаны лишь отрывки из алгыша о главном ээрене Кузунгу, с целью представить его с разных сторон.

Вторая группа ээреней — это ээрени для лечения больных. По мнению самих шаманов, эти ээрени имеют «лечебную» функцию. Каждый из них по диагнозу приглашенного шамана посвящается определенному человеку. Известный этнограф С.А. Токарев писал, что чем сильнее шаман, тем больше у него помощников.¹ У тувинских шаманов разные были идолы-помощники.

¹ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. — М.: 1965. — С. 168.

Вот краткий список ээреней — идолов для больных: *Кыргыз ээрен* — идол Кыргыз, *Ак ээрен* — идол Белый, *Шывар-Даяк ээрен* — идол Шывар-Даяк, *Сүлде чаламазы ээрен* — идол Чалама для души, *Алдын-Бозарга ээрен* — идол Золотая подушка, *Ай Хүннүг Ала-Челбиши ээрен* — идол Полосатый веер с изображением Солнца и Луны, *Чуглуг ээрен* — идол Крылатый, *Шагар ээрен* — идол Жалящий, *Суран ээрен* — идол Суран, *Олчаның Диң ээрен* — идол добычи Белки. Снова напоминаем, что здесь не следует останавливаться на разборе 10 ээренов для больных. Алгыш о каждом ээрене — это большая поэма. К примеру, возьмём одно камлание, обращенное к идолу *Ак*, представляющее собой очень ясно региональные различия в тувинском шаманстве.

Хамның Ак ээренни алганыры

Камлание шамана обращенное к пророку Белому

Ак ээрен — идол Белый, может быть, в прошлом был очень популярный, по словам наших информаторов, каждая юрта имела его и потому в научной литературе имеются сведения о нем. Он впервые отмечен Г.Н. Потаниным: «У урянхайцев на Улуг-Хеме зайцы-фетиши называются *аг-ирень*, то есть «белый ирень»...» Им же отмечена одна из его функций — использование при лечении бесплодия: «У урянхайцев (Тува) на Улуг-Хеме, когда дети не ведутся, новорожденного прячут под котёл; сверх котла кладут *Ак ээрен* (то есть онгонь, состоящий из заячьей шкуры), а также слепленную из талкана фигурку ребёнка, над которым призванный кам начинает камлать...»

Изготовление и использование *Ак ээрен* описывалось так же Е.К. Яковлевым: «*Аг ирень (Ак ээрен)* — кольцо ремненное..., обшитое красным кумачом... Идолу *аг ирень* посвящается всё белое — белая лошадь, собака, шкурка горностая. К нему прибегают в случаях появления внешних ран, переломов и пр. Больного сифилисом «*аг ирень* есть». Во время акта шаманства вешается с правой стороны юрты...»

По нашим сведениям, шьют его следующим образом: выд-
сывают шкуру зайца, затем ножницами разрезают её на лен-
точки. Эти ленточки привязывают концами к пестрой шер-
стяной нитке. Ээрен Белый, по шаманским представлениям,
побеждает болезни ниже пояса. К ним относятся такие болез-
ни, как ревматизм ног, болезнь мочевого пузыря, опухоль бер-
цовой кости. Ээрен Белый, как и Кыргыс, висит за занавеской
в восточной части юрты.

По тувинскому обычаю существует неписанный закон: «Өг
бүрүзү тускайлаң болур. Өг бүрүзү төлдүг болур», в дословном
переводе «Каждая юрта должна быть самостоятельной. Каж-
дая юрта должна иметь своего ребёнка». Действительно, ту-
винские шаманы в своих алгышах исключительно идеализиро-
вали образ Белого идола. Приведём один алгыш об этом ээрене
для того, чтобы иметь чёткое представление о его культовом
значении в жизни тувинцев:

Стал (Белый идол) подарком девушке,
Что выходит замуж,
Стал гостинцем для девушки,
Что возвращается домой.
У него шёлковый барындак («плащ»),
У него соболиная, рысья шапка.
У неге пища — полынь,
У него куртка из белого кадака (вуаль),
У неге, куртка из жёлтого кадака.
Его глаза чёрные и блестящие,
Его голова крутится-вертится,
У него губы заячьи,
У него уши передвигаются.
Зверь-беглец
Земного шара,
Зверь-хитрец
Вселенной.
Ты — зверь

Лесов и камней.
Иди же своей белой дорогой,
Пей же свою воду аржаан,
Совершай своё путешествие, аминь!
Очень сыт,
Очень сыт.
Совсем наелся,
Совсем наелся,
Беднягу
Не заарканите
Бедняге
Не мешайте.
Не сделайте дрожь
На его тазовой полости,
Не съедайте
Его таз.
Не съедайте догола
Его поясницу.
Не трогайте
Его икру (на ноге).
Не доконайте
Его мяса на бедре,
Не очищайте
Его мускулы.
Не обжигайте
Его жёлтые жилки,
Очень сыт,
Очень сыт.
Совсем наелся,
Совсем наелся,
Если придешь в аалы,
Там страшны и собаки, и птицы.
Если входишь в лес,
Там страшен ая — самострел.
Будьте осторожны,

Будьте бдительны.
Очень сыт,
Очень сыт.
Совсем наелся,
Совсем наелся,
У тебя нет крови,
Какая переполнила бы чашку.
У тебя нет мяса,
Какое переполнило бы корыто.
Не причислен (он)
К приправе пищи.
Будьте добрым,
Будьте прихотливым
Очень сыт,
Очень сыт.
Совсем наелся,
Совсем наелся.
С носом (филин)
Что заменило стальной нож,
С когтем (филин),
Чем пробить (сквозь).
Когда день ясный,
Он ничего не видит,
Спит скрыто.
Когда ночь,
Он ищет добычи,
В отаре бывает.
Вот он прилетел,
Мой красный филин.
Уу-уук, уу-уук.
Уу-уук, уу-уук.
Идите в густой лес,
Идите в крутые горы,
Скрывайтесь прочь,
Скорее убегайте.

Очень сыт,
Очень сыт.
Совсем наелся,
Совсем наелся.
Уу-уук, уу-уук-
Уу-уук, уу-уук!

(Сообщил Алексей Баир).

Шаман поёт как будто о зайце, о внешнем виде и правах этого лесного зверька, а на самом деле он возвеличивает культ ээрена Белого. За образом реального зайца встает другой образ — культ Белого ээрена, которого шаман отправляет в лес, чтобы он не стал жертвой филина:

Идите в густой лес,
Идите в крутые горы,
Скрывайтесь прочь,
Скорее убегайте.

В шаманских алгышах, как мы видим, земной зверь часто становится небесным или посланцем вселенной. Об этом говорят следующие строки: Зверь-беглец Земного шара, Зверь-хитрец Вселенной.

Для сравнения возьмём маленький пример из другого обращения шамана к ээрению Ак:

Моего неба железная девица,
Натягивая железную стрелу,
Куда смотрите, целясь и молясь, стоите?

По мнению С.А. Токарева, без веры в духов шаманство невозможно, Данный пример убедительно показывает, что хотя материалом для создания Белого ээрена была шкура зайца, полёт его культового значения не ограничивался только земным

пространством, и даже высоко поднимался к небесной земле, где как будто живет «железная девица».

О происхождении Белого идола. Г.Н. Потанин писал: «... Ак иренъ (ак ээрен — белый идол) слетел с неба; его камы призывают, когда камлают. Ак иренъ и улу кайыракан... — одно и то же лицо. Ак иренъ падает с неба в бубен, когда кам камлает; его никто не видит, кроме самого хама». Здесь для нас главное то, что с культом Белого идола связано идеализированное понятие о его небесном происхождении, хотя его главный материал исключительно земной — шкура зайца.

Вывод. Культовые атрибуты выражали идеологию тувинских шаманов двояким способом: примитивным изображением самих атрибутов и силою художественного слова ал-гыша. Однако без алгышей любой атрибут не «оживлялся» и не играл существенной роли в «излечивании» больного.

РАЗДЕЛ IV

Хамның аарыгга алганыры

Камлание шамана, обращенное к болезни

В действиях тувинских шаманов особо выделялся лечебный обряд. Как показывают наши полевые материалы, лечебная функция была одной из основных в культовых обрядах в тувинском шаманстве. Ни один шаман не прожил в прошлом без обслуживания больных.

Главным средством в борьбе за жизнь больного у тувинских шаманов был алгыш, который, в свою очередь, тематически дифференцировался в зависимости от характера болезни определенного пациента. Рассмотрим этот вопрос на разборе конкретных примеров.

*Кижиниң кол сүнезинин хамның алганып эккээри***Призывание главной души человека путём алгыша**

Пока нет специального исследования относительно понятия о душе, основанного на тувинском материале. По представлениям тувинцев, каждый человек имел две души, для которых существовали специальные термины: *кижиниң кол сүнезини* — главная душа человека и *кижиниң бора сүнезини* — серая душа человека. Заметим, что главная душа человека — это как бы прообраз живого человека, а серая душа — это как бы призрак покойного.

Если человека вдруг покидает его главная душа, он умирает. В это время его душа находится в стране аза — «чертей». Приглашённый шаман по просьбе больного или его родственников ведет камлание, доходит до этой страны, в упорной схватке со злыми духами побеждает и возвращает оттуда душу больного, таким образом, спасая его.

Обряд лечения больного проводился в разных формах, как в порядке предупреждения болезни, так и изгнания злых духов. Таким образом, появление какой-то болезни и причины чьей-то смерти находят шаман, проводившим лечебный обряд. На этом подробно останавливался в своих работах Л.П. Потапов и другие исследователи. О шамане-врачевателе он писал: «Большая лечебная практика шаманов выросла на основе того, что тувинцы верили, что причиной болезни является либо временный уход из тела человека одной из его душ, либо вселение в человека злого духа. Диагноз болезней устанавливался шаманами путём камлания, во время которого, опираясь на помощь разных духов-помощников, шаман устанавливал причину болезни и приступал затем к лечению...» Пример алгыша-камлания, обращенного к больному, *кол суне* — главная душа которого уже находится где-то далеко от родного очага и стала недостижимой, то есть неуловимой:

О-о-о! Я искал и ходил за ушедшей его душой,
 О-о-о! Я милости просил и покорно молился.
 О-о-о! И был за большим хребтом Сумбер,
 О-о-о! И никак не мог её (душу) догнать.

О-о-о! Нельзя жить вечно юным (человеком),
О-о-о! Не получается так, как мечта хочет.
О-о-о! Творец души так сотворил, видать,
О-о-о! Невозможно купить-продать (душу).
О-о-о! Когда — придёт предел возраста жизни,
О-о-о! Невозможно пережить этот срок,
О-о-о! Если бы был перевал (через) хребты,
О-о-о! Тогда возможно было бы переехать его на коне.
О-о-о! Кто родился в день предначертанный,
О-о-о! Тому даже положено (право) стать правителем.
О-о-о! Если к тебе пришла доля умирать,
О-о-о! её (душу) ничем нельзя заменить.

(Сообщил Кужугет Балган).

В данном случае шаман говорит о том, что у него, больного, главная душа больше не вернётся в родной аал и находится далеко, за горами. Затем шаман своё «предсказание» оправдывает скупой и лаконично: «Когда придёт предел возраста жизни, невозможно пережить этот срок». Это значит, что у больного преклонный возраст и ему всё равно пришёл конец жизни. Следовательно, на этом примере мы видим один из вариантов шаманского алгыша — камлания, посвященного главной душе человека.

Кижиниң бора сүнезинин хамның алганып үндүрери
Камлание шамана, обращенное изгнанию
серой души человека

Согласно шаманскому фольклору *бора сүнезин* или серая душа остаётся в юрте после того, как в ней умер человек, потерявший главную душу. Серая душа покойного может принести плохое родственникам, оставшимся живыми. Родственники покойного приглашают шамана на 49-й день после похорон, чтобы он изгнал из юрты серую душу. Этот процесс по-тувински называется *өлгөн кижиниң кара-бора сеткил-сагыжын хам-*

ның үндүр алганыры, или в дословном переводе — «выдворение серой души покойного шаманом с помощью алгыша — камлания». Обряд заключается в следующем.

Простой человек красным кнутовищем бьёт по юрте сна-ружи, совершая круг против солнцееборота. Для того, чтобы жизнь родных покойного была благополучной и навсегда ушла серая душа умершего из юрты, шаман ведёт камлание в полном облачении. В этот момент он бьёт в бубен колотушкой, обходя юрту в том же направлении. Сначала шаман обращается к своим древним эзрениям-идолам, божественным творцам, которые как бы в это время приходят ему на помощь. Наконец, шаман, дойдя до порога, как будто ловит серую душу, прибавляет её к дощечке *даспан* и приказывает выпроводить её из юрты. Простой человек выносит даспан с серой душой и оставляет её вдали от аала. Вот пример камлания на тему серой души:

Сагызыннар (святые) — чёровы творцы, оо-оой,
 Ваше высочество, ваше, величество, оо-оой!
 Самые древнейшие хозяины, оо-оой!
 Божественные творцы от бубна, оо-оой,
 Мои хозяева, мои эзрени, оо-оой!
 Будьте послушны, будьте спокойны, оо-оой!
 Когда ушел (он умер), значит, совсем пропал, оо-оой,
 Чёрно-серая душа человеческого существа, оо-оой,
 Будет плохо для детей, если она останется, оо-оой,
 Вы её посадите на коня, помогите ей одеться, оо-оой!
 Пусть она уходит туда, куда она желает, оо-оой,
 Доведите её до того места, куда она захочет, оо-оой.
 Возьмите за её рукав и выводите, оо-оой,
 Кормите её продуктами оо-оой.
 Пусть она уходит, оо-оой,
 Навсегда уходит, оо-оой.
 Пусть она прощается, оо-оой,
 Навсегда прощается, оо-оой.
 Пора уходить, оо-оой,

Совсем уходить, оо-оой.
Видит она весь земной материк, оо-оой,
Вот она, пришла новая-широкая, оо-оой.
Вот возгорелся её огонек, оо-оой,
Вот появилось её пламя, оо-оой.
Шум раздается, слышно эхо, оо-оой,
Пахнет то порохом, то серой, оо-оой.
Ты (серая душа), не должна быть там,
Где я бываю, оо-оой.
Ты (серая душа), не должна ходить там,
Где ходят мои ноги, оо-оой.
Вот так ты уходишь и отходишь, оо-оой.
Под звон бубна, который гремит, оо-оой.
Ты стань струей воздуха, ты будь ветром, оо-оой,
Сырык. Сырык. Сырык. Оо-оой.

(Сообщил Кужугет Балган).

Камлание, посвященное изгнанию серой души — *бора сүне*, завершается тем, что на традиционный вопрос:

— Шаман, скажите, что позади и что впереди серой души?

Шаман решительно отвечает:

— Она, серая душа покойного, ушла очень послушно. Всё будет хорошо. Больше к вам не придёт никакая беда.

Только с помощью алгыша шаман способен был изгнать серую душу покойного. Конечно, здесь свою роль играют эзрены — помощники самого шамана, однако, главную роль играет алгыш — камлание, которому верит и сам больной и его родственники. Такова характерная особенность приведённых выше шаманских песен о серой душе.

Как явствует из исследований учёных, у каждого народа было своё представление о душе, ещё Аристотель писал, что «... познание души много способствует познанию всякой истины...»¹

¹ Аристотель. — Собр. Соч. В 4-х т. — М.: 1976, т. 1, с. 37.

Рассмотренный нами шаманский фольклор показывает, что тувинские шаманы знали только две души у человека — главную и серую в пределах алгыша — камлания. По мнению С.А. Токарева, «...идея души простого человека, души, похищаемой духом и отыскиваемой и возвращаемой на место шаманом, имеет связь с шаманизмом». И действительно, в своих алгышах тувинские шаманы то находили причину «ухода» души, порою похищения её невидимым злым духом, то победу шамана над коварным духом или возвращения «потерянной» души больному пациенту. Таково содержание алгышей о душе в шаманском фольклоре.

Хамның ойзуп алганыры

Камлание шамана, обращенное к иносказанию

Загадочное представление о состоянии больного занимает большое место в шаманской поэзии. В ней звучит как бы предвидение, предупреждение, неясное приближение в будущем какой-то болезни, трагической смерти человека: Поднимемся от земли к небесам, Поиграем там, добравшись через семицветную радугу,

Отправимся на коне из нижнего мира,
Поднимемся в верхний мир, где Азар.
Поиграем там,
Добравшись через шестицветную золотистую радугу.
Едущие на красно-пестром драконе,
Высекающие кнутом красные искры.
Издающие громы с грохотом,
О вы, грады-дожди,
Вызывающие красное наводнение!
Ребята, поиграем, сбивая стрелами красные лиственицы.

(Сообщил Виктор Кок-оол).

Шаман всегда строит свои предсказания на основе сказочных мотивов и преданий, чтобы держать слушателей в страхе перед невидимыми силами. В одной тувинской легенде говорится, что если человек во сне видел, как рубили маленькую лиственницу — умрет ребёнок, если сломается большая лиственница — умрёт старый человек. В нашем примере этот шаман в содружестве с молнией направляет удар в лиственницу неизвестного человека. По рассказам стариков, после такого камлания каждый здоровый человек чувствует себя больным и начинает обращаться к шаману.

Хамның айтырттынын алганыры

Камлание шамана — обращение с вопросом

Тема обращения с вопросами к духам, хозяевам воды, неба и земли, по-видимому, одна из самых обычных у тувинских шаманов. По своему смыслу и характеру она наиболее архаична и связана с культом гор, воды, явлений природы и т.д. Шаман обращается с вопросами к своим духам-помощникам:

Таков уж мотив речи-беседы!
Давайте поговорим, давайте покурим,
Надо прибыть сюда и найти решение, —
Что же нужно, что же позволительно.
Вы попробовали вкус молочного,
Вы питались лучшим молочным,
Прошу вас, не спешите скорей скрыться,
Накинув на себя белое облако, как шаль.
Прошу вас, освободите больного
От сурового ярма тяжелой болезни,
Которая бешено давит грудь
И не даёт вольно дышать.
Какой способ нужен? Какой совет нужен?
Прошу подсказать, прошу показать, идола.
Где говорите? Какой говорите?

На чьей же стороне находится?
В чем же скрывается? Что с собой имеет?
Что же свершилось, и каким же осталось?

(Сообщил Алдын-Херел Ондар).

Хамның бүдүү билип алганыры **Камлание-предсказание**

Шаман гадает о том, что ожидает больного в будущем, что ждет здорового. Предсказания бывают разными, например, больного ждет смерть или длительное лечение, но может быть, он в скором времени станет совершенно здоровым. Характер предсказания зависит от социального положения больного. Если больной — богатый человек, шаман сознательно задерживает развязку камлания для того, чтобы ещё раз повторить его через месяц или даже через год. Цель такого приёма — получить наибольшее вознаграждение. Тогда на помощь шаману приходит тема предсказания:

Твоя душа спутница
Улетела в верхний мир Курбусту.
В том краю, где она остановилась,
Там не видать скверного,
У этого народа свой божок-идол,
От него дрожат все косточки тела.
Если будете кормить меня мясом,
Могу победить идола-корня.

(Сообщил Виктор Кок-оол).

Хамның коргудуп алганыры **Камлание шамана — запугивание**

О своём будущем любой шаман никогда не забывает. Если его перестанут приглашать, он не получит вознаграждения.

Отсюда — тема запугивания, когда шаман персонифицирует какого-то невидимого, нереального духа, готового напасть на жизнь человека. Например, шаман предупреждает больного в присутствии его близких родственников о том, что в их аал придут злые духи с северной стороны, где находится пещера:

В стороне от вашего аала
Есть пещера, обращенная на север.
Там собралась компания чертей, —
В будущем могут быть опасны.
Эта пещера требует большой жертвы-платы,
Там кружится зловещая беда.
К вам в гости придёт чужой человек,
Он готовится направить ногу в стремя.
Вместе с ним войдет леший-дух из страны Эрлика,
Он ждёт там, где крыша — *хараача* вашей юрты.

(Сообщил Серээ Хертэк).

Хамнын аарыг тодарадып алганыры

Камлание шамана — установление диагноза болезни

Во время камлания шаман создает фантастическую историю болезни больного человека. Содержание этих алгышей исключительно разнообразно, как и различны проявления многочисленных заболеваний. Например:

Разве это проклятие того шамана,
Кто тяжело кричит в тех аалах?
Разве это заклятие птицы-турпана,
Что кричит в полосатых тальниках?
Говоришь, что это от воды и от земли?
Неужель она так испугалась и так брезговала?
Говоришь, что она там нагадила,
Где родник вдали берёт своё начало?

Идите же туда и проверьте правду.
Что она сделала, когда и где?
Да, у самого начала родника
Женщина, кстати, пролила воду,
И там показала свой позор баба, —
Итак, от этого идёт вся беда.
Там же водится один паук,
Он ночью подкрадётся к окаянной бабе, —
И сам хозяин моря Успа, —
Не свою дочь и не своего сына, —
А отправил сюда своего разведчика,
Чтобы он запретил не делать больше этого.
Да, говорят, что девушка заболела оттого,
Что сама опозорила святую воду аржаан.
Очищайте же сами свой позор,
Освящайте же сами родниковую воду.
Устройте же большой праздник,
Где грудинка и курдюк должны быть.
Пусть будут стрельба из лука, борьба хуреш и бег.
И страстные состязания, и веселые игры,
И они навсегда очистят грязь и позор.
Ваша дочь сияет улыбкой,
Но она с чужим человеком имела связь.
Дымом можжевельника продымите
Следы этого проклятого бродяги.
У неё в животе, во внутреннем органе,
Уже лежит ребёнок двухмесячный.
Пройдет время и наступит день,
И я приду к вам, чтобы творить счастье.

(Сообщил Серээ Хертэк).

По представлениям тувинских шаманов, болезнь приносит кто-то другой и что-то чужое, словом, представители из живых и умерших родственников или из мира злых духов. В нашем

примере шаман сразу не называет точного имени носителя болезни девушки. Он, шаман, свои догадки строит на разных запретах. Слушатели данного алгыша узнают по крайней мере пять причин заболевания этой девушки. Это — живой голос давно умершего шамана, заклятие птицы-турпана, гнев хозяина родника, где она «нагадила», забота хозяина моря Успа о соблюдении чистоты питьевой воды, позор бабы, которая пролила грязную воду у истока. Кто знаком со старой Тувой, мысленно восстановит, что раньше у тувинцев существовали эти порядки старины: девушке нельзя ходить к роднику, нельзя убить птицу-турпана, покорно слушать веление хозяина моря Успа; бабушке не полагается показывать плохой пример молодым; кто слышал голос умершего шамана, к тому придёт беда. И больной человек, и слушатели алгыша как бы загипнотизированы загадочными песнями шамана о болезни. Они все верят ему, ибо «авторитет шаманов у всех народов был прежде очень велик». Дальше шаман предлагает родным больной девушки устроить большой праздник, какой был раньше обычным явлением и на котором действительно проходили народные игры. И, наконец, шаман сам поставил диагноз: девушка заболела от того, что она вне брака забеременела, но придёт день счастья — материнства. Таким образом, шаман сознательно создавал разные варианты алгыша о той болезни, которая только начинается.

Хамның аарыг кижиге алганьры

Камлание шамана, обращенное к больному человеку

Алгыш о больном человеке — это самый типичный приём в практике тувинских шаманов. Когда шаман вёл камлание, обращенное к одному определенному пациенту, он словно сражался за жизнь умирающего, разговаривал с носителем болезни то ласково, то жестоко. Для алгыша об определенной личности «характерны различные умиловительные и испрашивающие благополучие и удачу жертвоприношения духам».

Такие алгышны, как показывают наши полевые работы, в народной памяти значительно долго сохраняются и передаются из поколения в поколение. Например, в местности Кара-Хол Бай-Тайгинского района жила и умерла одна знаменитая шаманка, её звали Серен Кужугет. По сведениям наших информаторов, она была *улуг хам*, в переводе — «великая шаманка». Серен Кужугет, как «профессиональная шаманка», всегда приглашалась к тому больному, который находился в тяжёлом состоянии. Приведем один отрывок из её алгыша, непосредственно обращенного к умирающему больному:

Пожалуйста, под звон гремящего бубна удалитесь,
Пожалуйста, не прилипайте к телу-мясу,
Горький истребитель от болезни, удалитесь.
Уходите от удара бубна, куда стучит (колотушка).
Навстречу чёрной ночи идите,
Пожалуйста, его (больного) сон не тревожьте, П
ожалуйста, его ум-душу не тревожьте,
Пожалуйста, навсегда удалитесь,
Дарит (больной) свою вещь и свою пищу
В качестве подарка (горькому истребителю).
Вы с ним вели беседу на прощанье, удалитесь.
Вы дали ему клятву о том, что
Я не вернусь сюда больше!
Твоя дорога, куда идешь, открытая,
Я провожу тебя, пожалуйста, двигайтесь.
Если в будущем будет трудно,
Пожалуйста, приходи в будущем году,
Если потом будет трудно,
Пожалуйста, приходи в наступающем году.
Пока тебе в жертву
Его (больного) пищу-еду передавая.
Чтобы твоя душа не жаловалась,
Его (больного) личные вещи собрала я.
Стоянка полна домашних животных,

Каких приносят в жертву, когда болезнь.
Тебе дают в жертву домашних животных,
Пожалуйста, не сердитесь, не отказывайтесь.
Пожалуйста, на коня, вместе проводим (тебя)!

(Сообщил Кужугет Балган).

Если алгыш о какой-то болезни носит визуальный мотив, то алгыш о настоящем больном представляет собой конкретный характер, здесь содержание песенных текстов говорит ясно. В нашем примере шаманка Серен Кужугет словно нашла возбудитель болезни — «горького истребителя» жизни своего пациента. Она, шаманка, вежливо обращается к «истребителю», чтобы он уходил под мелодию бубна. Словом, шаманка просит милости у этого «истребителя» и уговаривает его. Словами «истребителя» эта шаманка сказала, что «я не вернусь сюда больше», это в тувинском тексте говорит о конце болезни, то есть больному остаётся только выздороветь и встать на ноги.

Хамның каргыш салып алганыры

Камлание шамана заклинание

В шаманском фольклоре тема заклинания возникает на основе достоверного материала. Например, вражда двух шаманов рождает сюжет самого высокого накала — главный мотив шаманского камлания. Если кто-нибудь нечаянно обидел духа — помощника шамана, пройдя перед ним, тот становится врагом шамана. Противником шамана может быть и тот, кто украл его коня или скот. Таким образом, в основе темы заклинания лежит случайное или преднамеренное столкновение двух шаманов. Классическим примером здесь может быть отрывок из заклинания бывшего шамана Шокара Ооржака, записанного фольклорной экспедицией в Барун-Хемчикском районе Тувы:

Аа, пусть проклятого съест чёрт.
 Пусть сожрёт его детей,
 Пусть разорвет груди у его родителей.
 Будь ты съеденным по частям.
 Ой, пусть не будет у него потомства,
 Ой, пусть будет одиноким, как кол,
 Ой, пусть будет таким, как высохшее дерево.

Много легенд, преданий и алгышей о чижир хамнаар или о «пожирающих друг друга шаманах». Тема «съедения» одним шаманом своего врага-шамана в шаманском фольклоре занимает самое видное место и ни один шаман, по данным наших собранных материалов, не прожил свой век без вражды в отношении к другому шаману. В нашем примере шаман своего врага называет *кулугур* — мерзавцем — хочет, чтобы у него не осталось потомства, то есть кончился его шаманский род. Сделаем краткое объяснение в сравнительном плане. Наши материалы показали, что в тувинском шаманстве нет ни белого шамана и ни чёрного шамана, какие имеются у якутов. У тувинских шаманов существовали *хамныц ак чорукка кедер дериг-херексели* (шаманские атрибуты, предназначенные для белого камлания) и *хамныц кара чорукка кедер дериг-херексели* (шаманские атрибуты, предназначенные для чёрного камлания). Напомним, что одежда и атрибуты тувинского шамана для чёрного камлания отличаются от одежды белого камлания тем, что в момент этого процесса господствует чёрный цвет.

Камлание шамана, посвященное заклинанию, имеет только одну цель — направленную на уничтожение своего заклятого врага. Чёрный тон цветовой гаммы всех атрибутов и самые сильные строки алгыша, сочиненные в ночное время, — характерная особенность «чёрного заклинания», с помощью которого один обиженный шаман может «пожирать» своего шамана-врага.

Вывод. Алгыш — камлание, обращенное к лечебному ряду, показывает, что у тувинцев в прошлом была по-своему богатая мифология, возникшая ещё до появления шаманизма. Видимо, образы и сюжеты этих мифов, точнее представления тувинцев о душе, о носителях болезни и причине смерти, нашли своё художественное отражение в алгышах тувинских шаманов.

РАЗДЕЛ V

Хамның ажы-төлдү алганыры

Камлание шамана, обращенное к детям

Детский мир занимал особое место в тувинском шаманстве, о котором писали все крупнейшие исследователи тувинской этнографии. Как свидетельствуют литературные источники, отношение к детям у разных народов было разным. О великой любви тувинцев к детям убедительно писал Л.П. Потапов: «Большой заботой тувинской семьи было сохранение здоровья ребёнка». «Детей никогда не били», — к такому заключению пришёл С.И. Вайнштейн после капитального исследования семейных отношений тувинцев-тоджинцев, у которых в значительной мере сохранились архаические черты старой дореволюционной жизни. Сами тувинцы, действительно, одинаково относились к рождению мальчика или девочки. Об этом говорится в народных пословицах, песнях и легендах. Например: «Кизи толунге ынак, ыт коданынга ынак» — «Человек своих детей голубит, а собака двор хозяйский любит»¹. По мнению самих тувинцев, у кого нет ребёнка, у того нет рода, то есть потомственного продолжателя его родословной жизни. Об этом гово-

¹ В кн.: Чопнул чечени. Народная мудрость (на тувинском и русском языках) / Составители: Саган-оол О. К., Хадаханз М.А. Перевод с тувинского Козловой С.В. — Кызыл: Тувкингониздателство, 1976. — С. 44.

рит следующая поговорка: «Чего мать, не видела — дочь увидит, чего отец не видел — сын увидит». Видимо, такое одинаковое любовное отношение к рождению мальчиков или девочек у тувинцев объясняется тем, что тувинцы были и скотоводами, и охотниками. Таким образом, нужны были в равной степени скотоводы и охотники, которыми тувинцы были в особых климатических условиях Тувы. У северных якутов было некоторое отличительное отношение к рождению девочки и мальчика: «...рождение девочки не вызывало такой радости родителей, как рождение мальчика — будущего промышленника, охотника»¹.

Хамның алгышы — камлание шамана, обращенное к детскому миру, носило исключительно разный характер. Для показа приведём тематически разные алгыши — камлания.

***Төрүттүнмээн уругуну, кудун хамның кыйгырып алганыры*
Камлание шамана, обращенное к вызову души
ещё не рожденного ребёнка**

Следует сказать о значении двух терминов: *суне* и *кут*. Слово «суне» употребляется, по сообщениям наших информаторов, для души взрослого человека, а слово «куът» — для души младенца. Общая значимость слов «суне» и «куът» одинакова. Но мнению тувинцев, если после бракосочетания у молодых людей не рождается ребёнок, это значит, что в новой юрте не поселилась *уруг куду* — душа ребёнка. Тогда родители молодоженов приглашали шамана, чтобы он вызвал душу ребёнка. Вот краткий текст алгыша, предназначенного для вызова души ещё не рожденного младенца:

Нарыын-нарыын! Аллаас-аллаас!
И вы, многочисленные идолы,
И вы, древние старики,
И вы, повелители божественного хана!

¹ Гурвич И.С. Кульгура северных якутов-оленьеводов. — М.: Наука, 1977. — С. 111.

И мой бубен, как гора,
И моя колотушка, как камень,
И моя седая бабушка мамина!
Вы знаете путь того, кто растёт,
Вы знаете жизнь того, кто умрёт.
Мои предки, мои седоголовые!
Мы — защитники того, кто в колыбели,
Вы дарите счастье младенцу!
Я вас славлю, я вас славлю,
Приготовим всем вам вкусную пищу.
Я вас торжественно благословляю,
Отдавая вам белый кадак — шёлковый платочек.
Душу младенцев — златоголовых детей,
Которые играют в сайзанах из камней,
Призываю, вызываю и приглашаю,
Курай-курай! Я зову душу детей.
Мальчиков, которые будут носить огниво,
Девочек, которые будут иметь ленты, —
Их счастливую душу вызовите.
Мой чёрный и мой грозный медведь,
Который стоит у кровати возле подушки!
Мои змеи, мои четырехгранные идолы!
Мой идол творец, мой седоголовый старик!
Дайте своё счастье, дайте своё добро!

(Сообщил Саая Самбуу).

По содержанию данного алгыша, рождение нового ребёнка зависит только от одного — от веления всемогущего творца — идола Медведя, о котором шаман иносказательно пел: «Мой чёрный и мой грозный медведь». Кто знает символику шаманских атрибутов, поймет, что в данном случае шаман поёт не о медведе — диком звере, а об ээрене Медведе, который как будто стоит у кровати невидимого или ещё не рожденного ребёнка. Для того, чтобы *уруг куду келзин* — вернулась ду-

ша ребёнка к новой семье молодоженов, шаман не забывал обращаться к своим атрибутам и к своей бабушке — шаманке, словно они тоже имеют прямое отношение к вызову души не рожденного младенца. Словом, шаман просит у всех своих великанов, чтобы они оказывали воздействие на вызов души будущего мальчика или девочки в новой юрте молодых, пока лишенных звания отца и матери.

Хамның бичи чаштарны мактап алганьры.

Хвалебное камлание шамана, обращенное к младшим детям.

По сообщениям наших информаторов, шаманов приглашали не только к больному, что было характерным в тувинском обществе, но и во время родов. Идентичное явление заметил у северных якутов-оленьеводов И.С. Гурвич. Он писал: «При трудных родах иногда приглашали шамана или шаманку». Рождение ребёнка у тувинцев отмечали праздником, и этот обычай органически выражен в шаманских алгышах. Вот один маленький пример:

Младшие дети, родные дети, опей-опей,
 Не будьте слабыми, а будьте бойкими, oo-oo, oo-oo.
 Пусть распускаются почкой, опей-опей.
 Пусть растут серой кукушкой, oo-oo, oo-oo.
 Как цветы почки, опей-опей,
 Как крылья серой кукушки, oo-oo, oo-oo.
 Младшие дети всего народа, опей-опей,
 Пусть все подрастут мирно, oo-oo, oo-oo.
 Как цветы земного шара, опей-опей!
 Красивые, прекрасные родные дети, oo-oo, oo-oo,
 Как цветы родной сторонки, опей-опей.
 Особые, красивые младшие дети, oo-oo, oo-oo.
 Играют весело в сайзанак¹, опей-опей,
 Очень маленькие дети, oo-oo, oo-oo.

¹ Детская игра с камушками (Авт.).

Потомок продолжения древности, оней-оней!
Рожденные добрыми, оо-оо, оо-оо.
Идите по исторической дороге, оней-оней.
Будьте родными потомками по происхождению,
оо-оо, оо-оо,
Вы рождены творением, оней-оней!
Пусть младшие дети подрастут мирно, оо-оо, оо-оо.

(Сообщил Кужугет Балган).

В этом алгыше мы видим торжественную оду, посвященную маленьким детям, настоящим потомкам своих родителей и земляков. Они, эти младенцы, по желанию шамана должны вырасти могучими и стать продолжателями рода. Шаман искренно называет маленьких детей цветами родной стороны, однако, по его воззрению, они рождены велением творца — идола. Не трудно заметить, что в этих строках шаман «приписывает» самое дорогое у детей — их рождение — своему ээреню.

Хамның уруг кудун кыйгырып аганыры
Камлание шамана, обращенное к вызову души ребёнка

У тувинцев было самое архаическое представление о болезни, о душе ребёнка, которое кое-где продолжает бытовать и ныне. Наш информатор Алексей Баир сказал: «*Чаш уруг куду бүкүлээжинге чоруур*». Дословный перевод: «Душа маленького ребенка находится там, где темя». О возникновении детской болезни сказал наш информатор Медикей Монгуш: «*Уруг коргутпанар, куду чайлай бээр*». Дословный перевод: «Не пугайте ребёнка, его душа уйдет». В своих исследованиях Л.П. Потапов пришёл к такому выводу, что «...среди населения широко бытовали самые невежественные и нелепые поверья и воззрения о причинах заболевания и способах охраны здоровья ребёнка от злых духов...».

По сообщению наших информаторов, ни одна детская болезнь без камлания шамана не проходила. Словом, где заболел

ребёнок, — там бывал шаман. У тувинцев самая распространенная болезнь у детей называлась *уруг куду чайлаан*, дословно: «душа ребёнка ушла», это означало начало какой-то болезни младенца. Тогда приглашали шамана, который проводил камлание, посвященное вызову души ребёнка. Вот маленький образец алгыша, направленного на вызов души младенца:

На поверхность молочной пищи
Пусть спустится душа маленьких детей.
Курай! Курай! Курай! Курай!

Дети, чьи колыбели делают из серых тальников,
Дети, которые питаются материнской грудью,
Дети, чьи щеки круглые, пусть придёт ваша душа!
Курай! Курай! Курай! Курай!

Дети, чьи люльки делают из двухствольного тальника,
Дети, которые лежат на козлиной шкуре,
Дети, пусть ваша душа вернётся сюда!
Курай! Курай! Курай! Курай!

(Сообщил Саая Самбуу).

Самое светлое, благополучие и богатство тувинцы связывали с понятием о молоке. По представлению тувинцев, молоко находится выше всех продуктов питания. В нашем примере особо выражено понятие о благополучии человеческой жизни: если душа младенца появится на поверхности молока, это говорит о том, что ушедшая душа ребёнка уже вернулась, и ребенок будет благополучно жить и расти. Дальше шаман поёт о примитивной детской колыбели, в которой будет спать и расти этот ребёнок. Когда звучат слова о молоке, колыбели и просьба о душе младенца, это психологически оправдано и шаман как бы побеждает сомнение слушателей и родителей. Этот приём в различных вариантах употребляется в шаманских алгы-

шах. Отсюда можно сделать вывод, детский мир в шаманском фольклоре занимает исключительное место. По поверьям широкого круга населения Тувы *уруг куду чайлаары*, или «уход детской души», был очень част среди детей в возрасте от одного до трёх лет.

С.И. Вайнштейн писал: «Если грудной ребёнок заболел, вызывали шамана, который шаманил обычно без бубна». Для нас главное — это признание знатока тувинской истории, что шаман может камлать без бубна. Но нельзя шаманить без алгышей, которые необходимы в любом шаманском обряде, в том числе в обряде вызова детской души.

Хамның уруглар эзенин алганыры

Камлание шамана, обращенное к детским пророкам

Выше мы писали, что у тувинских шаманов были идолы, предназначенные только для самих шаманов, так и идолы для «черных людей» (обычных, рядовых). Как показывают наши полевые исследования, такими идолами были эрены *Эмегелчин* и *Угек* (в тувинской транскрипции), которые относятся к детским охранителям, что отмечали многие исследователи.

Эмегелчин эрен (идол Эмегелчин). По Г.П. Потанину: «Этот онгон устраивается теми, кто не имеет детей (у кого они не родятся, или родятся да умирают)... Эмегенам курят вереском, льют молоко и масло...». По Е.К. Яковлеву: «Эмегелджин (эмегелчин) — четырехугольный плат из серого коленкора; длина 57 см, ширина 40 см. Близ верхнего края пришиты 7 кукол, изображающих людей, длиною в 7,5 см... К верхним углам полотнища пришиты концы веревочек, за которые идол и пришивается в юрте. Предохраняет маленьких детей от заблуждения...». По В.П. Дьяконовой: «Эмегелчи... это была антропоморфная фигурка, вырезанная из войлока, биче уруг — «маленький ребёнок», на лице бусинами обозначены глаза...».

Наш информатор Т.Е. Сюктерек, уроженка с. Баян-Кола Кызылского района, вспоминает, что когда ей было семь лет, у неё

заболели ноги. Родители пригласили шамана, который жил в местности Хайыракан. Его звали Артына. По указанию шамана изготавили ээрена Эмгелчина из лоскутов разноцветной ткани. Особенно ей запомнилась антропоморфная фигура в образе маленькой куклы, вырезанной из войлока. Затем все пошли к роднику, где началось камлание, обращенное к его ээзи — «хозяину местности». Шаман подвесил Эмгелчина. Потом в жертву роднику принесли козу. При этом на шею ей было надето кольцо из разноцветных тканей. Ээрена Эмгелчина обычно хранили в маленьком мешочке, седланном из белого войлока. Когда было нужно, его вывешивали над кроватью.

Мы обратились к трудам учёных и также к одному тексту наших полевых материалов с целью более зримо представить те образы идолов, охраняющих как бы душу младенца. В следующем алгыше мы видим крепкую связь души ребёнка и его охранителя.

Они ходят качающе,
Они разговаривают мурлыча,
В идоле Эмгелчин
Их куът — их душа хранится.
На том месте, где верх двери,
Наблюдает (идол) и охраняет (душу младенца).
Милые младенцы, опе́й-опе́й!
Сосущие (из груди матери) молоко младенцы,
опе́й-опе́й!
Милые ласковые младенцы, опе́й-опе́й!
Младая овца с «яблоком», как чаша, на лбу,
Младая овца с «яблоком», как чавага¹,
Ты, овца с тёплым дыханием,
Будь ты защитницей для своих младенцев!

(Сообщил Кужугет Балган).

¹ Женское накосное украшение в виде металлической орнаментированной пластины с прикрепленными к ней бусами, вылетало в конец косы.

Казалось бы, в этих строках не видно ни восторга, ни печали. На самом деле жизнь ребёнка находится под покровительством идола Эмегелчина, который не выпускает доброе из юрты и не выпускает плохое в юрту и все время караулит над дверью. Очень многое зависит от овцы с «яблоком» (отметиной) на лбу, потому что она, по религиозному верованию тувинцев, животное с теплым дыханием, то есть символизирует жизнь. Таким образом, если в юрте имеется идол Эмегелчин, родители ребёнка будут спокойны, таково главное содержание этого отрывака из алгыша.

Үгек ээрен (идол Навес). Функцию этого ээрена определил Л.П. Потапов: «Этот вид ээрения делали в тех семьях, в которых дети обычно умирали в раннем возрасте. Чтобы сохранить потомство и испросить для него, благополучия, родители заказывали уруглар ээреннер, который делался в виде нескольких маленьких кукол из войлока...». Подробнее об этом говорят наши материалы.

Шаман при камлании вселяет в идола Навес душу ребёнка. Его изготавливали из куска чистого войлока белого цвета, сшивая его таким образом, что получался как бы «войлочный колокольчик», к краю которого пришивали бусы. К бусам прикрепляли многочисленные чёрные нитки «чалаа-кара», длиной 8–10 см. К колокольчику пришивались три ленточки красного, медного и белого цветов. Идол Навес подвешивался к верхней части стены-решетки юрты около кровати. Внутри него подвешивалась фигурка куколки в национальной одежде, как символ души младенца. Тувинцы верили, злой дух, войдя в юрту, никогда не найдет и не увидит душу ребёнка, спрятанную под Навесом. Однако для этого необходимо провести обряд оживления духа Навес, *үгек ээренни тынгарары*, или «оживление Навеса» проводится после камлания над больным ребёнком. Шаман кладёт перед ним просяную кашу и наливает молоко в чашу из берёзового корня, а затем кормит духа Навеса, чтобы он хорошо охранял душу младенца. При этом он произносит следующее посвящение:

Этот младенец долго будет жить, оой-оой.
 Есть у него своя душа-родственница, оой-оой.
 И я передал душу ребёнка идолу Навесу, оой-оой,
 Она так влита в идола Навеса, оой-оой.
 У него питание — творог и простокваша, оой-оой.
 И материнское молоко, оой-оой.
 Каша — необыкновенная каша, оой-оой,
 И она не опасна для чёрной печени, оой-оой!
 Покушайте, пожалуйста, оой-оой!
 Понейте, пожалуйста, оой-оой!

(Сообщил Виктор Кок-оол).

После этого шаман поднимает бубен над головой ребёнка и колотушкой гладит его по щекам. Этим завершается обряд передачи души ребёнка ээрену Навес. Шаман покидает юрту, а дух Навес остается там, где его подвешивают к жерди (ынаа) стенки-решетки между кроватью и сундуками.

Вывод. Тематика детского мира в алгышах тувинских шаманов занимает, может быть, ведущее место, ибо с понятием о рождении ребёнка тувинцы связывали дальнейшее существование как одной отдельно взятой семьи, так и целого рода.

РАЗДЕЛ VI

Хамның дагылганы алганыры

Камлание шамана, посвященное молению

Культовые шаманские обряды имеют различные формы и связаны главным образом с анимистическим осмыслением явлений окружающей среды. Л.П. Потапов отмечал, что «...шаманизм, конечно, использовал и включал в себя эти древние родовые культы, например, культ огня или гор, культ отдельных родовых покровителей, ибо он вырос на их основе...».

Наши полевые материалы по шаманскому фольклору убедительно подтвердили, что *дагылга*, по-русски — моление, проводили в религиозном значении с участием в них шаманов. Заметим, что ламы — представители буддизма — тоже принимали участие в некоторых культовых праздниках, но значительно позже, однако этот вопрос не входит в рамки нашего исследования и достаточно широко освещен в литературе.

В жизни тувинского общества моления имели дифференцированный характер, например: *суг бажы дагыыры* — моление роднику, *от дагыыры* — моление огню, *хам ыяш дагыыры* — моление дереву-шаману, *мал-маган ыдыктаары* — освящение домашних животных, *көжээ дагыыры* — моление кижи-кожээ — каменной древнетюркской скульптуре, *оваа дагыыры* — моление оваа, *буга бажы дагыыры* — моление истоку оросительного канала. Рассмотрим эти виды молений на материалах устного народного творчества, точнее, в алгышах тувинских шаманов.

***Хамның суг бажы дагыырын алганыры* Камлание шамана, посвященное молению роднику**

Шаманское действо играло главнейшую роль в проведении древних культов. Издревле тувинцы к роднику относились как к священному месту. В начале XX века Е.К. Яковлев писал, что «...сук тагыр (суг дагыыр) — моление водяному духу, совершаемое в месте, где вода выходит из-под древесных корней». Значительно позже В.П. Дьяконова в своих исследованиях обогатила это мнение сибирского краеведа: «Истоки рек (суг бажы), источники (аржаан), роднички, вытекающие из-под земли, почитались обычно многими тувинцами в индивидуальном порядке». Материалы нашей фольклорной экспедиции по сбору шаманских алгышей подтвердили эти мнения исследователей народного быта тувинцев. Моление роднику обычно было связано с камланием по поводу грозной опасности, стоящей перед деревням, пораженным злым духом. У родника устанавливали деревянную жердь, на которой закрепляли чаламалар — разно-

цветные ленточки. Затем зажигали курильницу. Во время этого обряда хозяину родника символически приносили в жертву козу, к рогам которой привязывали белые и синие ленточки в знак отличия от других животных. Только когда коза умирала естественной смертью, её козлят можно было резать на мясо.

На культовый обряд суг бажы дагыры — моление роднику приглашали шамана, который пел алгыши, обращенные к хозяину воды. Например:

Позорная зараза болезни
 От пищи-продукта пришла ли?
 Разве хозяйка (горы) Танды разгневалась, что ли?
 Или это от моря-воды осквернилось ли?
 Или то от ночного черта ли?
 Или это от заклинаний того ли, кто с бубном?
 Или это от ночного черта ли?
 Или это проклятие от шамана-колдуна ли?
 Когда дурное пришло от земли и воды,
 Хозяин кладбища рассердился, что ли?
 Может, это от родниковой воды, что ли?
 Либо это от освященного дерева ли?

(Сообщил Кужугет Балган).

Из текста приводимого алгыша ясно, что сам шаман колеблется в достоверном определении точного диагноза болезни. Словом, он подозревает, что болезнь как бы пришла от чужой пищи, от хозяйки Танды, от заклинания шамана, от хозяина кладбища, от хозяйки воды или от дерева-шамана. Как было нами выяснено, это традиционный конец алгыша, посвященного молению роднику, целью которого было приковать к себе внимание всех присутствующих. В конце алгыша сам шаман отвечает, на все эти вопросы и находит причину возникновения болезни, а именно, что хозяин воды был рассержен, и теперь приходится проводить обряд суг бажы дагыры — моление роднику.

Хамның от дагыҗырын алганыҗыры

Камлание шамана, посвященное молению огню

Культ огня, имеющий очень широкое распространение у многих народов, отмечался раньше и у тувинцев. Например: «Урянхайцы (Тува) поклоняются (дагыҗыр) огню, льют масло и бросают масло в огонь...». «Тувинцы совершали поклонение огню». «От дагыҗыр — поклонение очагу, огню юрты...».

По данным наших информаторов, каждый год с наступлением осени проводился обряд поклонения огню в каждой юрте, который рассматривался всеми тувинцами, независимо от их социального положения, как обязательный осенний праздник. Когда кончается осенняя перекочевка, убран урожай и закончены последние приготовления к зимней охоте, приглашают шамана. На празднике огня присутствуют все члены данной семьи, свободно могут принимать в нём участие и соседи. Состоятельная семья жертвует на этот праздник большого барана, бедная семья — ягненка. Идея обряда, проводимого шаманом, заключается в том, чтобы обеспечить счастье семье, чтобы все дети выросли здоровыми, чтобы стоянка была благополучна и каждому члену её сопутствовала удача в жизни. Закончив камлание в одной юрте, шаман переходил, по приглашению, в другую и т.д. По представлению тувинцев, а также самих шаманов, если не проводить ежегодный обряд поклонения огню, случится несчастье, начнутся болезни и придёт беда для всех членов этой семьи. Приглашенный шаман камлал в честь чистого, нового огня. Вот характерный пример из алгыша, посвященного домашнему очагу:

У него (ездовой конь) — жёлтый козлик с яблочком на лбу,
У него окружение — железное кольцо,
У него ограда из берёзовых деревьев,
Он — этот конь — хозяин загрязнённых идолов.
Будьте вы спокойны! Будьте вы вежливы!
Курай! Курай! Курай! Аминь! Аминь! Аминь!

Он — благополучие домашних животных,
 Он — счастье подрастающих детей.
 Курай! Курай! Курай! Аминь! Аминь! Аминь!

Вы — творящие идола, вы — чумазые идола,
 Создавайте охрану — ограду очага,
 Чтобы никакая потеря не совершилась!
 И душу мальчиков, носящих огниво и ножик,
 И душу девочек, имеющих иглу и кольцо,
 Охраняйте, ограждайте.
 Аминь! Аминь! Аминь!

(Сообщил Алексей Баур).

В этом алгыше, который посвящен древнему культу от дагыр — моление огню, мы видим переплетения мифологических мотивов с действительностью. Сначала шаман описывает общий вид домашнего очага. Это понятная картина для тех, кто родился и вырос в юрте. Как известно, очаг находится посередине юрты, где стоит тренога для чугунного котла. Очаг огорожен с 4-х сторон берёзовыми плашками. У каждого очага есть свой «конь» — жёлтый козлик с «яблоком» (пятном) на лбу, которого специально освятили. Защитниками очага становятся уже мифологические персонажи — ээрены, которые не пропускают в юрту злых духов. Смерть, заболевание, рождение, другая беда — все это зависит от огня. «От — бурганым. От — чаячым», — говорят тувинцы. Дословно: «Огонь — мой бог, огонь — мой творец».

При интерпретации материалов по шаманскому фольклору трудность возникает не из-за прямого или лексического значения слов и строк алгыша, а скрытая символика. Например, в нашем примере у огня имеется ездовой жёлтый козлик с «яблоком» на лбу. Кажется, просто и ясно. Но тут ещё надо узнать предысторию огня. По мотивам данного алгыша, хозяину домашнего очага в этой юрте ещё раньше шаманом был освящен

козел. Таким животным, по мнению Л.П. Потапова, «...мог быть только жёлтый холощенный козел (серге) с белой полоской на лбу (калчан)». Только теперь становится понятным, что сздовым животным хозяина очага (*от ээзи* — тув.) стал жёлтый козлик, о котором так торжественно и вдохновенно пел шаман в своем алгыше. Таким образом, в шаманском действе, когда шаман проводил обряд огня, появляются образы в двух вариантах — мифологическом и реальном. Поэтому разбор текстов шаманского фольклора мы рассматриваем с известными выводами опубликованных исследований по шаманскому фольклору, в частности, у других тюркоязычных народов. В алгышах, посвященных домашнему очагу, запечатлены самые сокровенные представления об огне не только тувинцев, но и всех народов Сибири. Уважительное отношение к хозяину огня домашнего очага имело место в фольклоре хакасов, якутов и алтайцев.

Разбор материалов по тувинскому шаманству убедительно показывает, что алгыши, обращенные к хозяину домашнего очага — архаический жанр, основанный на магическом значении слова, направленный на то, чтобы все члены одной юрты, т. е. одной семьи были здоровыми.

Хамның хам-ыяш дагыгырын алганыры

Камлание шамана, посвященное молению дереву-шаману

Тувинский термин *ээзи* или *хозяин* (хозяйка) имеет издревле культовое значение. Наш информатор Сотпа Сат сообщил: «Тыва кижии от ээзи, суг ээзи, чурт ээзи, хам-ыяш ээзи, танды ээзи, оран ээзи бар деп чүдүп чораан» — «Тувинский человек верил, что есть хозяин домашнего огня, хозяин воды, хозяин стоянки юрты, хозяин шаманского дерева, хозяин высокой горы, хозяин Вселенной».

Особым уважением у тувинцев пользовался культ дерева — для шаманов и х людей. Когда болели чёрные люди, они обращались к шаману, чтобы он провёл моление либо *тел ыяш*, либо

бай ыяш. *Тел ыяш* тувинцы называли два дерева разных пород, растущих как бы из одного корня. Например, ель и лиственница, ель и берёза, лиственница и берёза, тополь и тальник. Термин «бай ыяш» — это исключительно одно дерево в гордом одиночестве, имеющее несколько стволов и кудри-ветки, напоминающие рога маралов. Заметим, что тематика алгышей — одинакова, однако характер проведения моления этим деревьям отличался от моления дереву-шаману. Мы остановимся на разборе алгышей, обращенных к дереву-шаману, имеющему прямое отношение к нашему исследованию. О характере моления шаманскому дереву писали в своих исследованиях Е.К. Яковлев, Г.Е. Грумм-Гржимайло, С.И. Вайнштейн, Л.П. Потапов, В.П. Дьяконова.

Сначала мы приведем слова нашего информатора Бора-Хоо Монгуша о культовом обряде — моление шаманскому дереву, чтобы глубже вникнуть в суть алгыша. Он сказал: «Кайгал хам чыдадың-на чайын дагыыр хам ыяштыг чораан, ол ынчаш кончуг байыр шинчилиг болур чүве» — «У шамана Кайгала было своё шаманское дерево, которому он каждое лето проводил моление, имеющее праздничный характер». И действительно, с четырех сторон от дерева *хам-ыяш* возле его корней ставились курильницы, на ветки его вешали *чаламалар* — специальные ленты из разноцветной ткани. В тот день, когда шаман Кайгал проводил культовый обряд своего священного дерева, его земляки приносили на это святое место вареную баранину, свежий сыр, лепешки, арак. К встрече шамана со своим шаманским деревом люди приходили нарядные и внимательно слушали алгыш. Вот пример алгыша, посвященного дереву-шаману:

Я — один из тех суеверных,
Я совершаю поклон сулде (гербу).
Я — один из тех обрядовых,
Я совершаю гимн Тандылар (высоким горам).
Хозяин освященного дерева!
Будьте спокойны, будьте мирны!
Принося подарок танчык сержим (праздничный шёлк),

Вам я совершаю поклон,
В той ложбине, где течет родник,
Ты, дерево, создано для дагылга (моления).
У подножия кряжа перед Танды
Ты расцвело там, где площадка.
Прекрасны твои ветки, где сень.
Среди твоих веток
Родились и окрепли
Воробьи и соловьи.
Велики ваша помощь и ваше благородство
Для всех гражданских людей,
Будьте благосклонны
Для всех албаты чон — подданных.
Я пришёл к тебе
С громким шумом и эхом в лесах
Звонких голосов детей и твоего народа,
Которых я привел сюда с собой.
К нам, кто числом мал,
К оборванным детям, пожалуйста,
Обращайтесь милосердно!
Талисманы моих тайгалар (гор),
Пусть принадлежат чону (народу)!

(Сообщил Кужугет Балган).

Моление дереву-шаману проводилось для того, чтобы жизнь и здоровье людей были благополучны, так как люди верили, что *дагылгалыг ыяш ээзи* — хозяин освященного дерева приносит им добро и богатство. Шаман своим алгышем олицетворяет шаманское дерево, ведет с ним поэтический диалог, поёт ему гимн радости. Для него это шаманское дерево уже стало сулде (гербом) — в данном случае символом веры. Обряд шаманского дерева имел одну определенную цель — предотвращение опасностей для себя и сородичей. Чёрные люди,

выслушав алгыш шамана, верили, что в этом году дерево-шаман вызовет дождь, поможет получить высокий урожай, дети будут расти здоровыми. Обращаясь к своему шаманскому дереву, шаман убеждал его, что он не один, с ним и взрослые, и дети, — в этом заключается открытый характер моления шаманскому дереву, хотя индивидуальный подход к нему принадлежал одному шаману.

С молением хозяину *хам-ыяш*, или *тел-ыяш* — связано древнее представление тувинцев о хорошей жизни человека. Верно писала В.П. Дьяконова: «Если шаманское дерево погибало, то это означало, что его покинул хозяин. Если же это случилось при жизни шамана, — то считали, что он потерял шаманский дар». Наши информаторы говорили, что дерево, которому предстоит дагылга — моление, или, которому уже посвящено моление было для людей символом веры в счастливую жизнь, и к ним относились очень уважительно.

Хамның мал — маган ыдыктаарын алганыры **Камлание шамана, посвященное освящению скота**

Обряд освящения в *ыдык* — священное домашнее животное — занимал в практике тувинских шаманов особое место. О нем написано много, в частности, в трудах Е.К. Яковлева, С.И. Вайнштейна, Л.П. Потапова. Наш информатор Бора-Хоо Монгуш сообщил: «Тываларның хам кижиге ыдыктадып алгандылар малдары болза хой, аът, буга болгаш серге болур» — «Тувинцы жертвовали в *ыдык* (святыню) такие виды домашнего скота, как овца, конь, бык и козел, чему шаман посвящал алгыш». Коротко и ясно сказано. Алгыш посвящения в *ыдык* животного, отличается от алгыша лечения больного. Наши информаторы сообщили, что инициатива освящения в *ыдык* животного, как всегда, исходила от шамана. Например, кто-нибудь приходил к шаману с жалобой, что у него отдышка, шаман говорил: «Шаг-шаанда силерниң угуңарга ыдыктыг бора аът чораан хире-дир. Шак ындыг көк- бора аътты ыдыктавас чу

ве болза, хүнүңер ажар-дыр» — «По всей вероятности, в давние времена у ваших предков был освященный сивый конь. Если не будет освящения такого же сивого коня, то закатится ваше солнце». По тувинской мифологии выражение *хүн ажар* (закат солнца) выражало конец жизни. Таким образом, в психологическом плане шаман уже находил предлог к освящению сивого коня. Если у человека не было сивого коня, то он делал специальный заказ на изготовление фигурки коня резчику по дереву. Вырезанную обычно из корня берёзы фигурку коня резчик раскрашивал так, как следует. В результате получался сивый конь из дерева. Таким образом, вместо живого коня шаман освящал его скульптурное изображение. Если в *ыдык* шаманом был посвящен живой конь, то на нём мог ездить только хозяин или человек мужского пола. Если в *ыдык* был посвящен конь из дерева, в конце камлания этого сивого коня с белой лентой — знаком освящения, прикрепляли к палке *ынаа* — той части каркаса юрты, которая поддерживает ее войлочный свод. Такая процедура типична и для других видов домашних животных скотоводческих районов Тувы, а также Тоджинского района, где шаманы освящали оленя. Приведем отрывок из алгыша освящения коня:

У кого чёрные глаза, словно бинокль,
У кого зубы, словно раковины,
У кого дыхание, словно туман!
Ты скажи своё слово,
Ты протягивай свой золотой повод,
Не будь ты слишком рассерженным,
Не будь ты слишком рассеянным,
Будь сторожем своего двора,
Никогда не бросай свои ворота!
Я промыл тебя святой водой (аржаном),
Чтоб твой гнев рассеялся.
Я продымил тебя артышем (можжевельником),
Чтоб твоя пугливость исчезла.

Не сердись на своего хозяина,
Который тебя вскормил и вырастил.
Если будешь ходить кругом,
То моя голова закружится.
Если будешь сердиться,
У меня перехватит горло, будь добр!
Очень прошу тебя,
Ты не ослабь меня, будь добр!

(Сообщил Алексей Баур).

Когда алгыш уже посвящен коню, тот отныне становится священным, и люди верили, что у его хозяина ничто не потеряется, и никто в его семье не пострадает от какой-либо болезни. Шаман проводил освящение коня в *ыдык* для того, чтобы предотвратить возможную опасность для жизни хозяина этого коня и его семьи. В создании художественного образа этого коня шаман применил литературный прием гиперболу, например, «у него чёрные глаза словно бинокль», то есть он с этого дня сможет видеть все, что находится и близко, и далеко. У коня из алгыша повод не из ремня, а золотой, какой часто встречается в богатырских сказаниях, хотя в реальности, конечно же, это совсем не так. Шаман убедительно просил, чтобы этот конь был добрым в отношении к своему хозяину и самому шаману. В алгыше конь всё видит и хорошо понимает то, что сказано шаманом. После освящения в *ыдык* в функцию священного коня входила охрана стоянки и защита здоровья всех членов семьи своего хозяина. Наши информаторы сообщили, что из всех алгышей, обращенных к культовому обряду домашних животных, ведущее место занимал конь и о нём известно больше всего алгышей, отличающихся художественной выразительностью и романтичностью. О быке, овце, козле и олене алгыши характеризуются сравнительной краткостью. Это и понятно, «тувинцам было свойственно доброе и заботливое отношение к коню».

Индивидуальное освящение коня в *ыдык* проводилось рядом с юртой его хозяина. Такому домашнему животному суждено было умереть естественной смертью, то есть его нельзя было продать чужому, заколоть на мясо и стричь его гриву.

Хамның көжээ дагыырын алганыыры
Камлание шамана, посвященное молению кожээ

Об особом отношении тувинцев к каменному изваянию *кижи кожээ* (древнетюркское скульптурное изображение человека — воина, ставившееся в степи) в своё время заметил Е.К. Яковлев. Подробно описан древний обряд у тувинцев *коже тагыр* (*көжээ дагыыр*) в специальном исследовании Л.П. Потапова.

Относительно культового обряда *көжээ дагыыр* нами собрано много материалов мифологического характера. Приведём два разных по содержанию примера в дословном переводе. Сая Самбуу из села Мугур-Аксы Монгун-Тайгинского района рассказывал: «Я видел, как шаман привёл больного к *даш кожээ* (*даш көжээ*) — каменному изваянию. Потом шаман провёл моление этому изваянию. У больного был туберкулез легких. Звали его Боочу. Был первый месяц осени. Потомственный шаман Чула Салчак, скончавшийся в 1950 году, совершал лечебное камлание вокруг этого каменного изваяния, двигаясь по направлению движения солнца».

Бора-Хоо Монгуш из села Хондергей Дзун-Хемчикского района говорил: «Знаменитый шаман Кайгал ежегодно проводил *көжээ дагыыры* — моление кожээ. В местности Дестиг-Өзен-Аксы, где у него была своя каменная скульптура в виде сидящего человека с разноцветными ленточками. Каждое лето он проводил алгыш в честь своей культовой скульптуры *даш кожээ*. В своём алгыше шаман Кайгал выразил просьбу о том, чтобы *даш кожээ* — каменное изваяние приносило дождь хлебным полям и здоровье всем своим землякам». Сейчас приведем поэтический пример:

От гостя с ницей
 Пришёл ли бужар (позор)?
 Или от освященных вод?
 Или от кожээ, что высечено из камня.
 Возникновение болезни
 Будем рассматривать (искать) с поклоном.
 Отцовский седой шаман, мой дядя,
 Прошу выяснить, где белое, где чёрное!

(Сообщил Кужугет Балган).

Ясно, что по представлению шамана, болезнь больного возникла от того, что раньше не был проведён культовый обряд в честь *даш кожээ*. Он, этот шаман, не в силах вылечить больного и потому обращается к своему деду-шаману, видимо, когда-то имевшему *даш кожээ*. Таким образом, здесь алгыш выражен в культовом значении, отличавшемся от лечебного. Кроме того, на языке алгыша слово *ак* (белое) означает доброе, хорошее, здоровье, а *кара* (чёрное) — скверное, плохое, смертельное.

Большой интерес представляет одна песня, записанная мною 2 сентября 1971 года от пастуха совхоза «Буран» Каа-Хемского района Михаила Чанкова, 1926 года рождения. Он говорил: «Хам алгыжы билбес мен. Хам алгыжындан үнген ыр билир-ле мен» — «Я не знаю шаманского алгыша, но знаю песню, сложенную по мотивам шаманского алгыша». Приведём полный текст этой короткой песни:

В местечке Ажык-Бажы
 Есть человек из белого камня,
 Там есть и золото, там есть и серебро.
 В долине реки Бурганныг
 Есть кони, и есть волю.
 В местечке Ажык-Бажы
 Есть человек из белого камня.

Где чайлаг величавый,
Где чайлаг прохладный.
Если вспахать (землю) и сеять пшеницу,
Ажык-Бажы даст хлеб, вольно выросший.

(Сообщил Михаил Чанков).

Сюжет этой песни аналогичен сюжету шаманского алгыша о каменном изваянии, словом, где *ак кожээ* — белый кожээ, и там будет все хорошо, ибо эта фигура человека высечена из белого камня, символизирующего благородство в магическом значении тувинского термина.

Конечно, прав Л.П. Потапов, когда он пришёл к следующему выводу: «...коже тагыр» (*көжээ дагыыр*). Этот вид тагыра устраивали только в том случае, когда хотели вылечить долго и тяжело болеющего человека, как правило, хозяина дома». Анализ наших мифологических материалов добавляет к этому ещё одну черту, а именно, *чаңчыл езугаар көжээ дагыыры* или традиционный обряд посвящения *кижи кожээ*. Наши информаторы говорили, что культовый обряд алгыша, направленного на обслуживание больного, не требовал особой подготовки и определенного периода года. Между тем, культовый обряд алгыша, посвященного культу каменного изваяния, принадлежавшего какому-то шаману, требовал тщательной подготовки. Таким образом, индивидуальное моление своему каменному *кожээ* сам шаман проводит один раз ежегодно в летнее время.

Хамның оваа дагыырын алганыры

Камлание шамана, посвященное молению оваа

Тувинский термин *оваа* на русский язык дословно не переводится, его значение можно примерно перевести как — куча камней или жердей. Из всех многочисленных трудов, посвященных изучению обряда *оваа*, выделяется работа Л.П. Потапова, которая освобождает нас от его подробного описания. Однако участие шаманов в культовом обряде *оваа* требует не-

которого пояснения. Наши информаторы говорили, что в прежние времена моление *оваа* принадлежало чёрным людям, затем перешло к шаманам, позже в нём принимали участие и шаманы, и ламы. Е.К. Яковлев писал: «*Оба тагыр (Оваа дагыыр)* — моление на особых местах, указываемых шаманами, на которых возводится громадный шалаш из хвороста в виде шарообразной юрты». И это подтверждается сведениями наших информаторов. С.И. Вайнштейн сделал такой вывод, что «...в *оваа дагыыр* принимали участие шаманы, но они не камлали. В начале XX в. в организации и проведении *оваа дагыыр* участвовали также ламы». Здесь ясно одно, что в обряде *оваа* ламы принимали участие значительно позже, однако утверждение о том, что шаманы не камлали во время обряда *оваа*, не совсем соответствует нашим полевым материалам.

В качестве достоверных фактов приведём несколько примеров в дословном переводе, записанных нами у разных информаторов. Алексей Баир сообщил, что было *оваа* племени Тюлюшей в устье реки Алдыы-Соор Дзун-Хемчикского района. Каждый год, в середине июня, в полдень, проводили обряд освящения этого *оваа*. Шаман Айыжы прославлял красоту данной местности, родного края племени Тюлюшей, просил у духов гор милости. Шаман Ондар Чангаа каждое лето проводил обряд *оваа* в устье реки Ак-Ой, впадающей в реку Ишкин. В устье реки Кургоол, впадающей в реку Шеле, было *оваа*, которое каждое лето благословлял шаман Ондар Дугур. В местности Эл-Баары, в устье реки Кургоол, впадающей в реку Шеле, было *оваа*, которое каждое лето благословлял шаман Ондар Дугур. В местности Эл-Баары, — в устье реки Алдыы-Ишкин, был *оваа*, обрядовый праздник которого проводил шаман Чылай-Кара.

В недавнее советское время *оваа* можно было изредка видеть в местах, где находятся устья рек и вершины гор. В настоящее время в Туве, время возрождения религии, эти культовые сооружения установлены людьми и шаманами на всех перевалах горных дорог.

И, наконец, приведём отрывок из алгыша, посвященного обряду *оваа*, что находится на вершине Бай-Тайги.

Бай-Тайга моя, эжен саннар (чтимая жертва)!
Твое богатство выше твоих плеч.
Я пришёл навстречу празднику и молюсь,
Милые-добрые дангыналар (царевны),
Они весело играют там, где эжен сан.
Я благословляю тебя,
Чтобы твоё счастье принадлежало народу,
Я благословляю, я молюсь.
Пусть будет добрая удача-доля народу,
Пришедшему на моление оваа.
Ала-Тайга, где чемерица,
Шангыр-Тайга, где вереск!
С пышными, красивыми хозяйками Танды,
С царевнами-разведчицами.
Я тебе жертвую танчык сержим (дорогой шёлк),
Я тебе жертвую лучшее из моей молочной пищи,
Что не попробовал тот, у кого есть рот,
Что не пил тот, у кого есть губы.
Пусть будет добрая удача-доля народу,
Пришедшему на моление оваа.

(Сообщил Кужугет Балган).

Мифологическое содержание разбираемого алгыша наглядно проиллюстрировало архаичность культового обряда *оваа дагыры* в прошлом. На нём единолично камлал шаман, принимали участие араты с детьми. Шаман обращается с алгышем к высокой горе Бай-Тайга, к ее младшим братьям-горам, к хозяйкам *дангыналар* — царевнам высочайших вершин, к народу, который пришёл на обряд оваа, и закончивает своё ритуальное действие благожелательным заклинанием. Такая форма алгыша говорит о том, что его песенный жанр унаследован от стар-

ших поколений певцов — профессиональных шаманов. В самом деле, мы видим в этом отрывке те слова, какие уж давно не встречаются в современном литературном языке тувинского народа, например, *эжен саң* — «чтимый сан», *даңгына* — царевна, *чанчык сержим* — «дорогой шёлк», *Танды ээзи* — хозяйка Танды. Это подтверждает, что *оваа дагыыры* — моление оваа пришло к нам из глубокой древности. Как сказал А.Н. Веселовский: «Язык поэзии всегда архаичнее языка прозы...».

В данном примере конкретным объектом проведения моления оваа выбрана самая удобная вершина горы Бай-Тайга. Во время этого культового обряда шаман как бы видел хозяек гор, играющих вокруг великой жертвы *эжен саң* духам данной местности. По В.П. Дьяконовой: «В культовой практике рядовых тувинцев... лежала одна идея — зависимость человека, его благополучия от природы». Содержание нашего примера говорит также о том, что если не проводить моление оваа, то гора Бай-Тайга не будет сулить добра своим людям, то есть все хорошее людям принесут хозяйки этой горы после того, как будет проведен культовый обряд *оваа дагыыры*.

Тува — горная страна, естественно, здесь почитание гор с древних времён вошло в религиозное представление тувинцев о сверхъестественных силах *даг ээзи* — хозяина горы, с кем могли вести «беседу» большие шаманы. Л.П. Потапов писал: «К культу гор следует отнести также обычай, распространенный в Монголии, Тибете, у бурят и на Алтае, сооружать на вершинах гор, на горных перевалах и проходах кучи камней в честь горы или её «хозяина», т. е. горного духа, путём бросания камня каждым прохожим». В наши дни в Туве нет оваа дагыыр — моление оваа, однако замечается живучесть его культового содержания среди пожилых людей, и это, видимо, объясняется действительно народным обычаем, пережившим ритуальный обряд, обращенный к духам гор, в котором когда-то принимал участие шаман.

Хамның буга дөзүн дагырып алганыры
Камлание шамана, обращенное к истоку канала

Характер подготовки культового обряда — моление истока оросительного канала аналогичен характеру подготовки к молению родника, шаманского дерева, киж-кожээ и оваа. Традиционная повторяемость его проведения определяется в связи с культом *суг ээзи* — хозяина воды и отличительная особенность его заключается в воспевании трудового процесса человека-хлебороба. *Буга дөзүн дагыры* — моление истоку канала проводился ежегодно после окончания сева. На нём присутствовали все люди, руками которых создавался этот канал, а также их дети. От каждой юрты на этот праздник приносили сыр, лепешки, пельмени, словом, что, что мог представить из своих запасов. На этот праздник закаливали жирных баранов на мясо. После того, как чёрные люди навешивали ленточки на ветках дерева у истока канала, шаман, разбрызгав молоко, начинал алгыш. Если не было шамана, тогда выбирали почетного старца преклонного возраста, знающего тексты алгыша.

В научной литературе обряд *буга бажы дагыыр* освящен очень скудно. В своей книге Г.Н. Курбатский назвал этот обряд «...праздником тувинских земледельцев...»¹, проходя мимо участия в нём шаманов. Поэтому мы выше приводили конкретные факты относительно этого обряда. Сейчас мы приведем отрывок из алгыша бывшего шамана, который использовался в местности Манчуректин Устуу-Чыраалыг-Ой ежегодно в день моления истоку канала. Этого шамана звали Чопчене Ондар из Сут-Холя.

Я копал-рыл (берег),
Я высосал переливающуюся воду
Моей кривой-чёрной Танды (горы).
Я поливаю хлеб-кашу,

¹ Курбатский Г.Н. Тувинские праздники. — Кызыл, 1973. — С. 21.

Я совершаю поклон моей горе Танды.
Пусть осенит небо!
В знойный день
Пусть не высохнет (вода в канале)!
Дочь-ливень
Пусть не перевернёт (берег канала)!
Если придёт град,
Пусть обходит!
Если придёт половодье,
Пусть отстранится!
Пусть осенит небо!
Пусть восходит с рвением (хлеб)!
Пусть бушует нежной волной (хлеб)!
Пусть все лето гибко качается!
Пусть будет «кольцо за кольцом» (на стволе)!
Пусть колос наклоняется!
Пусть осенит небо!
Моя чёрно-кривая Танды!
Пусть будет обильный урожай здесь!
Вниз по моему каналу выведи воду с шумом!
Одаривай меня добром-счастьем!
Пусть потоком сыплются (колосья)!
Пусть сава (сумка) полна будет (урожая)!
Пусть осенит небо!

По всей вероятности, эволюция сюжета алгыша, посвященного истоку канала, берёт своё начало в культовых алгышах, обращенных к роднику. Здесь шаман конкретно не обращается к ээзи — хозяину чего-то. Он в этом алгыше представляется участником сооружения этой оросительной системы, все же он обращается к Танды — высокой горе, откуда берёт своё начало та река, от которой начинается новый канал. В этих строках гора Танды становится живым героем, у неё шаман просит добра своим землякам, полной воды своему каналу и счастье для себя. Под образом Танды понимается образ хозяйки самой горы

Танды. В этом алгыше мы видим взаимосвязь темы труда с одной стороны и темы культа с другой.

Вывод. Анализ содержания *хамның дагылгага алганыры* — камланий шамана, обращенных к молению, зримо подтвердил самый древний жанр шаманского фольклора тувинцев. Все эти алгыши посвящены тотемам или *элеринге* — хозяевам родника, огня, дерева-шамана, некоторых видов домашнего скота, кизи-кожээ, оваа, истока оросительного канала. В функцию алгышей тувинских шаманов входила, главным образом, защита земных (черных) людей от гнева со стороны тотемных духов.

РАЗДЕЛ VII

Хамның хоошкунга чорааш алганыр алгыжы **Камлание специально приглашенного шамана**

Наш информатор Бора-Хоо Монгуш сказал, что «Ёзулуг хам өөнге олурбас, даады хоошкунга чоруп чоруур», в дословном переводе: «Профессиональный шаман не будет сидеть в своей юрте, его постоянно приглашают». По данным наших материалов, главная профессия шаманов — лечение больных. Для того, чтобы не потерять свой авторитет, каждый *улуг хам* — великий шаман, когда приглашён, проводит специальные алгыши, в которых рассказывает о своей биографии, родных местах, народных праздниках. В них он спрашивает для себя большей платы за камлание, рассказывая о своей силе.

Наш информатор Бадат Куулар сказал: «Хамнын хоошкунга чорааш, алганыр алгыштары тускайлаң болур» — «Алгыш специально приглашенного шамана посвящен определенным темам». Вкратце, рассмотрим темы, тесно связанные с приглашением шамана.

*Хамның угун алганыры***Камлание шамана, обращенное к своим предкам**

Тема родовой генеалогии присутствует в каждом сеансе крупного шамана. Не зависимо от присутствующих — знакомых и незнакомых, приглашённый шаман в своём алгыше воспевает своего предка — шамана или шаманку, тем самым, представляя себя в начале или в середине камлания. Это камлание посвящено тому, кто был его первым учителем в освоении этого сложного искусства. Иногда в нём выражена целая законченная поэма автобиографического характера. Воссоздавая свою родословную, шаман говорил о шаманской славе, о географии путешествий своих предков — великих шаманов, о приключениях умерших шаманов, о родных местах, где с давних времен жили его родственники по отцовской или материнской линии. Например:

Милый отец, Делгер мой, oo-oo!
 Мой дедушка, oo-oo,
 Я самый младший, oo-oo,
 Из семи шаманов, oo-oo.
 Я потомственный шаман-племянник, oo-oo,
 Мне выпала доля шамана, oo-oo,
 Я вышел из шестерки шаманов, oo-oo.
 Я стал самым младшим шаманом, oo-oo,
 Я наследник отцовского рода, oo-oo,
 Я уже стал прославленным шаманом, oo-oo.

(Сообщил Шокиут Салчак).

Из приведенных строк видно, что данный алгыш принадлежит шаману, имевшему родословную преемственность. Его отец был шаманом, и дедушка был шаманом, и шаманская история у него продолжается уже в течение семи поколений рода (*чеди ада* — дословно, семи отцов). Он, этот шаман, гордится своим родом: «Я — потомственный шаман-племянник». Люди, которые присутствовали на сеансе его камлания, есте-

ственно, запомнили этого знаменитого шамана. По словам наших информаторов, каждый шаман любил представлять себя и вести алгыш о своей родословной.

Хамның төрөөн чуртун аганыры
Камлание шамана, обращенное к родной стороне

В тувинском изречении говорится: «Кижик төрөөн чуртту болур, куш төрөөн уялыг болур» — «У человека должна быть родная сторона, у птицы должно быть родное гнездо». В шаманском фольклоре одной из основных тем было воспевание родного края, в смысле родной местности, где родился шаман. В связи с дальними поездками шаманов по отдаленным аалам, иногда даже в соседние страны, в частности, в Монголию, Горный Алтай, Хакасию, естественно расширялась география фольклора тувинских шаманов. Поле их действия становилось более широким, темы — более разнообразными. Однако, *эң-не баштай төрөөн чери* — изначальная родина, с которой крепко связана судьба шамана, гордость и могучая сила его ээренгов (идолов) — это обязательная тема алгыша каждого шамана. Обратимся к примеру:

Оо-оо-ооо! Идолы — владыки самой основы,
Оо-оо-ооо! Повелительницы-царевны горбатых хребтов,
О-оо-ооо! Сюда приходите, один за другим, ко мне,
О-оо-ооо! Моя кладовая, моя богатая Бай-Тайга!
Оо-оо-ооо! Окажите мне милость!

(Сообщил Кужугет Балган).

В этом отрывке алгыша мы видим конкретный объект — это высокая гора Бай-Тайга, где родился этот шаман, который сочинил этот алгыш. Заслуженный деятель науки Якутии Г.У. Эргис писал: «Мифология отображает не только явления и предметы природы, олицетворяя их в образах, но также и отношение человека к природе в процессе хозяйственной дея-

тельности и повседневной жизни». Наш материал классически иллюстрирует мнение замечательного учёного.

«Моя кладовая, моя богатая Бай-Тайга» пел шаман, поэтически выражая своё благодарное отношение к горной природе, где он получил шаманскую профессию. Воспевание изначальной родины — обязательная тема в алгыше каждого шамана.

Хамның бодун мактанып алганыры **Камлание шамана, восхваляющее самого себя**

В тувинских легендах говорили о бывших шаманах, прославивших себя искусством слова в алгышах, показом разных фокусов и замечательным исполнением своих оригинальных мелодий. Наш информатор Барыкаан Донгак, сказительница из села Хондергей Дзун-Хемчикского района сообщила: «Карачал кижилер дириг хамнын адын безин дыннал-дыр адаvas чораан» — «Обычные люди (люди без шаманского дара) даже громко не произносили имя живого шамана». То есть они не имели права хвалить или ругать камлание шамана. Таким образом, в алгышах звучала сугубо субъективная самооценка шамана. Для иллюстрации мы выбрали отрывок из алгыша давно умершего шамана. Этот шаман, Каптагай Кужугет, жил и умер в местности Кара-Холь Бай-Тайгинского района в начале XX века. Чимит Хертек, уроженец местности Туралыг на территории совхоза «Кара-Холь» Бай-Тайгинского района нам сообщил: «Каптагайның хамнаан черинге хамык улус өгнү дола бээр турган. Ал-бодун мактап алганыры кедергей хам чүве» — «Там, где вёл камлание шаман Каптагай, юрта была полна народу. Он — изумительно сам себя хвалил».

Кроме того, у тувинских шаманов было ещё одно преимущество: если *карачал кижилер* — простые люди (здесь — люди без шаманского дара) не могли произносить имя покойного шамана, то шаманы могли громко и публично произносить имя давно или недавно умершего предшественника. Приведем пример:

Я — эхо неба Кудай,
Я — ученик вселенной Курбусту,
Я — ученик неба Дайын,
Я — один из тех, кто предлагает тост.
Я — существо с чистыми костями,
Рожденное небом Азар.
Я — помогаю болезнь вылечить.
Я — счастлив горе облегчить.
У меня друзья — чертовый кожуун (район),
У меня друг — мудрый Эрлик.
Хозяева моих ээренгов!
Веселитесь хороводом один за другим.
Я — несущий помощь и благородство
Народу района, сумона, племени.
Я — несущий помощь и добро детям.
Я — тот, кто может спасти жизнь того,
Чья жизнь повернулась назад.
На том месте, где чёрная скважина.
В суровых трудностях я не пропаду.
Моя судьба — держать бубен,
Молиться материку, быть аккуратным,
По пути того, кто с колотушкой,
Мне суждено поклониться стране гор.
Я — творец с суеверием,
Я — счастлив гербу молиться
Я — гадалыщик с железным языком,
Кто цвет неба применил для жребия.
Я — хозяин Курбусту (неба),
Кто цвет Кудая применил для жребия.
Я — тот, кто желает быть полезным
Для чертей, албысов (русалок), шулбусов (демонов).
По историческому пути
Я пришёл туда, где четыре горы Танды.
По древнему пути
Я вышел благородным для добра-счастья.

(Сообщил Куужугет Балган).

В биографии больших шаманов часто встречается термин Дайын Дээр, который зафиксировал в своё время Г.Н. Потанин со слов тувинца Комбу около озера Тер-Нур. Текст этого алгыша привели полностью, так как он представляет большой интерес для изучения особенностей камлания тувинских шаманов. Русский учёный первым писал: «Даин-Дере (Дайын-Дээри) был прежде сильный шаман, подобный силою самому небу. Потом он превратился в камень. Близь него есть Камы (хамнар), которые камлают, когда бывает гром. Имя Даин-Тере произносится, по словам Комбу, также Даин-Тэнгри или Даин-Тэнгир». По всей вероятности, автор (шаман) этого алгыша был знаком с легендой знаменитых шаманов, именовавших себя тувинским термином *Дайын-Дээр хам* (по-русски «шаман из космоса Даин-Тэнгри»). Словом, этот термин выражает звание шамана небесного происхождения.

В шаманских алгышах, в том числе в приведённых строках, можно обнаружить достоверную биографию любого шамана в отдельности. Чем больше родословная, тем сильнее будет сам шаман в представлении слушателей. В нашем примере шаман Каптагай Кужугет говорит, что рожден небом Азар, то есть имеет небесное происхождение. Этот шаман называет себя учеником неба Дайын и тем самым обращает внимание слушателей к своим небесным предкам. Оказывается, аналогичное понимание большой роли предков в жизни шаманов обнаружено у якутов этнографом И.С. Гурвичем. Он писал: «Предки — главные помощники шамана в борьбе со злыми духами».

Дальше в алгыше мы видим самовосхваление шамана, что он — носитель благородства целого народа своего района, он — спаситель жизни умирающего, он — гадалщик с железным языком, он — сам пришёл к этой горной стране, чтобы быть полезным для людей. Когда шаман поёт об идолах и духах болезни, он часто применяет в своих алгышах иносказательные выражения, а когда он поёт о себе, все вещи называет своими именами. Такую открытую форму шаман применяет для того, чтобы люди имели о нём четкое и ясное представление. В алгышах, восхваляющих шамана, применялись самые пышные эпитеты и гипербола.

**Хамның аарыгга күш четпезин алганыры
Камлание шамана, признающего свое бессилие
в лечении болезни**

В исключительно редких случаях шаман признает своё бессилие перед болезнью. Шаман — тонкий психолог и имеет азы традиционного врачевания, поэтому может на глаз определить характер болезни. Когда он видит, что у больного неизлечимая болезнь, ему нужно оправдать свое бессилие в ее излечении. Для этого шаман находит предлог, он говорит, что *сүне* — душа больного ушла очень далеко и вызволить оттуда её уже нельзя. Исход болезни шаман останавливает при помощи алгыша, т. е. в поэтической форме.

Мы обращаемся к материалам наших информаторов, когда не находим аналогий в других источниках. Итак, опять приведём для достоверности один материал из наших полевых работ. Наш информатор Сенгил Куулар из села Хондергей Дзун-Хемчикского района говорил: «Шаанда-шагда бистин черге кырганнар өлүп чыткан кижиге безин хамнарны хоор турган» — «В прежние времена наши старики приглашали шамана даже к умирающему». Роль шаманов в жизни тувинского общества в прошлом была очень велика и значительна. «Шаманы... считались людьми, способными вылечить больного...»¹.

Редко, но все же в практике бывали случаи признания тем или другим шаманом своей беспомощности в спасении жизни больного. Вот один характерный пример:

О-у! Я искал и ходил за его душой (больного),
О-у! Я был там, за Молочным озером,
О-у! Я дошел до горы Сумбер,
О-у! Я никак не мог поймать (душу).
О-у! Раз так идёт (душа), пусть так уходит,
О-у! Кто смотрит в затылок (умирает), ему не надо грубить.
О-у! И не стоит приостанавливать его (умирающего),
О-у! И мы повернёмся назад, к себе домой пойдём.

(Сообщил Кужугет Балган).

¹ История Тувы. Т. 2. — М: Наука, 1964. — С. 325—326.

В алгышах о своём бессилии перед болезнью умирающего шаман выступает как опытный психолог. Например, в нашем примере он сначала сообщает об уходе души больного, затем о своём возвращении домой из реальной местности Молочного озера, мифологической горы Сумбер. Шаман хитер, и потому психологически подготавливает родственников к печальному концу, что больной уходит в другой мир и ему не надо мешать. Как показывает анализ полевых материалов, шаман и свою силу, и свою слабость показывает, как всегда, через термин *су не* — душа. Признание шамана в неизбежной смерти тяжелобольного это частый приём признания его слабости.

Хамның Шагааны алганыры

Камлание шамана, посвященное празднованию Шагаа¹

Шагаа — это слово дословно не переводится на русский язык, его семантическое значение приблизительно соответствует русскому Новому году. Как и в предыдущих главах, в этой главе мы не будем останавливаться на разборе влияния на традиционную культуру тувинцев буддийской религии, пришедшей в Туву значительно позже. Наша цель — обозначить участие шаманов в народном празднике Шагаа.

Старик Кенден Куулар из села Хондергей Дзун-Хемчикского района сообщил следующее: «Карачал кижилернин хамнын дериг-херекселинге дээр өөрүшкүлүг үези болза Шагаа хүнү болур. Од хүн мен база хамның тонун кеткеш, дүнгүрүн, орбазын холга туткаш, хамнап чораан мен. Шагаа хүнүнде хамның хамнаанын көрүп магам ханган» — «У обычных людей (не имеющих шаманского дара) было радостное время, когда они могли потрогать атрибуты шамана, это — день Шагаа. В этот день и я тоже надевал на себя плащ шамана и брал в руки бубен, колотушку и, бывало, шаманил. В день Шагаа видал камлание шамана». И действительно, в празднование Шагаа всем разрешалось прикасаться к шаманским атрибутам. В эти дни шаман

¹ Новый год по лунному календарю.

разрешил всем, кто хотел *хамнаар* — камлать, брать свои атрибуты и делать это. *Карачал киж* — обычный человек шаманил возле двери юрты, обращаясь лицом к выходу, спиной к очагу. *Хам боду* — сам шаман вёл камлание на войлочном ковре, что находится перед сундуками, обращаясь лицом к огню. В таком шаманском представлении в дни Нового года самое активное участие принимали юноши и девушки. Роль участия шамана в празднике Нового года отметил Г.Н. Курбатский: «Шаман, камлая, спрашивал у духов, какова будет весна, что ждет народ в будущем. Предсказания, как правило, были хорошие». Вот отрывок из алгыша, обращенного к Новому году, из наших материалов:

В начале восходящей луны,
Навстречу голове восходящего года,
Пусть людской вред и людской позор
Исчезнут вместе с восходящим годом.
На заре восходящего дня на камне-чаше
Зажигаю мой сан, одеваюсь в чистую одежду,
Спрашиваю, чиста ли стоянка?
Спрашиваю, след-тропинка мирна ли?
На пороге, где место для восхождения,
В блеске утреннего солнца.
Навстречу иду сану эжен (главная курильница),
Элдик (мешочек), манчык (шнурок) простираю.
Вот для того, кто с бубном,
Вот судьба для того, кто молится материку.
Вот книга для того, кто с колотушкой,
Вот книга для того, кто с ней молится орану (миру).

(Сообщил Кужугет Балган).

Шаман обращается к восходу луны, к рождению Нового года, к рассвету дня, к чистоте стоянки, и, наконец, к судьбе моления, все эти архаические приёмы показывают древность

и массовость проведения праздника Шагаа. Содержание текстов алгыша, посвященного Шагаа — это гимн радости, веселья и надежды на светлое будущее.

**Хамның Танды ээзи даңгыналарны алганыры
Камлание шамана, обращенное к царевнам Танды**

В тувинском языке есть два термина: *таңды ээзи* и *оран ээзи*, что по-русски примерно означает: хозяин (хозяйка) высокой горы и хозяин (хозяйка) страны. В шаманском фольклоре преобладает термин *таңды ээзи даңгыналар* или хозяйки-царевны высокой горы, излюбленные героини алгышей шаманов. Во время длительного сеанса шаманы всегда поют о *даңгыналар* — царевнах — по мнению шаманов, истинных хозяек высоких гор. Старики говорили, что алгыши шамана, обращенные к царевнам гор, звучали тогда, когда слушатели дремали или устали. Например:

Мудрые-бойкие дангыналар (царевны),
Хозяйки страны-света!
Станьте шеренгой, пожалуйста,
Кушайте-питайтесь, пожалуйста!
Кто рассердился,
Пусть станет мирной.
Кто загрузил,
Пусть станет веселой,
Верните всем счастье,
Возвращайте его сюда!
Быть счастью, шанаа-курай!
Быть добру, шанаа-курай!
Быть счастьем для Танды (горы), шанаа-курай!
Быть счастьем для творца, шанаа-курай!

(Сообщил Кужугет Балган).

Основными персонажами представленного алгыша являются *даңгыналар* — царевны, наделенные сверхъестественной силой и способные дать счастье людям, живущим вокруг этой горы Танды. Аналогичные мифы «покровителям гор» встречаются и в алтайском фольклоре.

Заметим, в тувинских легендах охотники также встречались с хозяйками или с хозяевами танды — высокой горы. В шаманском алгыше ведущее место занимают *даңгыналар*, как носители добра людям, отсюда мотив благожелательности и благополучия.

Хамның асты алырын алганыры

Камлание шамана, посвященное асты — плате.

Слово асты дословно не переводится на русский язык, его значение эквивалентно русскому слову «плата» или «вознаграждение», то есть это — плата за камлание или лечение больного.

После камлания полагается, чтобы специально избранный человек проводил шамана до самой его юрты. Тот, кто пригласил шамана, преподносит ему асты — плату за «лечение».

Весной 1944 года в Кызыле проходил семинар молодых писателей Тувы, участником которого был и я. Преподавательница курса «Теория литературы» предложила нам собирать образцы тувинского фольклора. Этим было положено начало моей фольклорно-собирательской работе, которая велась всю мою жизнь. Приведу пример из старой тетради:

Не надо тебе сильно горевать,
Что у тебя рот болит и горло болит.
Лишь бы пища преподнесена,
Это не трудно, она (болезнь) пройдет.
Не надо тебе сильно горевать,
Что у тебя болит плечо и болит шея.
Лишь бы мясо (вареное) было преподнесено,
Это не трудно, она (болезнь) пройдет.

(Сообщил Сотта Сат).

Смысл, цель этих алгышей в их содержании — получить большую плату за камлание, хотя тексты взяты из двух разных районов Тувы. Иногда шаманы вели камлание, направленное в будущее. Наш информатор Сотна Кужугет, уроженец Тапсы в Кара-Холе, сообщил: «Хамнар алыксаан чүвезин база алганыр турган» — «Шаманы вели алгыш о том, чего они хотели взять». Например, если шаману понравился конь одного из близких больного, шаман заранее пугал заклинанием этого человека.

Хамның таакпыны алганыры **Камлание шамана, обращенное к табаку**

В научной литературе не рассматривалось отношение тувинских шаманов к курительному табаку. Наши информаторы говорили, что раньше сами тувинцы «производили» табак из разных трав, курили табак, привезенный из Китая и России. Наш информатор Хертек Тойбухаа сказал: «Таакпылавас хам көрбээн мен. Хам бүрүзү таакпылаар чораан» — «Я не видел шамана, который бы не курил. Каждый шаман курил табак». Свой сеанс шаман, как правило, завершает алгышем о табаке и после прекращения ритуального действия он начинает курить. Сначала старший из присутствующих предлагает шаману трубку с дымящимся табаком, потом эта трубка по велению шамана передается всем присутствующим по кругу по ходу солнца. От малого до старого, все делают по затяжке из предложенной шаманом трубки. Пример:

Его нежный красный табак, 00-00-00,
Проклятый закурил за то, что он ядовитый, 0-00-00.
Его горький красный табак, 00-00-00,
Проклятый закурил за то, что он горький.
Пусть моя губа будет кривой, нет заблуждения, 00-00-00,
Эта вещь — мой самый последний остаток, 00-00-00,
Будем делить, 00-00-00,
Будем распределять, 00-00-00!

Эрлики мои и мой шурин чёрт, 00-00-00,
Теперь уж нету, 00-00-00.
Пусть мой рот будет кривым, 00-00-00,
Вот эта вещь — мой самый последний остаток, 00-00-00.
Будем делить, 00-00-00,
Будем распределять, 00-00-00.

(Сообщил Шокиут Салчак).

Шаман специально проводил коллективное курение для того, чтобы успокоить больного, создать спокойную атмосферу в юрте и публично приравнять себя к чёрным людям, которым он раздавал свой последний курительный табак, в качестве доброго жеста. Однако за дымом этого табака было спрятано желание шамана на повторное приглашение в эту юрту.

Исключение составлял, по сообщениям наших информаторов, тот табак, который якобы был доставлен самим шаманом. В тувинских преданиях говорится, что были *чүве дүжүрер хамнар* — «шаманы, которые достают то, чего нет». Такие шаманы владели искусством фокусов. Они проводили специальное камлание, во время которого могли вернуть потерянную вещь или доставить что-нибудь для широкого употребления. Например, табак, который не всегда был в наличии среди сородичей шамана. Шаман во время такого специального камлания «отправлялся» в неизвестном направлении, а по «возвращении» щедро угощал всех присутствующих якобы найденным там табаком. Но сам его никогда не курил. *Таакты* — табак служил для тувинских шаманов вечной темой алгыша и помогал им устанавливать дружескую связь с чёрным народом.

Вывод. Идейная сущность певучих алгышей шамана призвана была к воспеванию его величия, а также привлечению к себе широких слоев народа.

РАЗДЕЛ VIII

*Хамнын аңнаарын алганыры***Камлание шамана, посвященное охоте**

В прошлом все тувинцы, кроме богатых и лам, обладали навыками охотника. «О важной роли охоты в жизни ближайших предков тувинцев свидетельствует и фольклор, в особенности эпос, так как почти нет такого тувинского героического сказания, в котором бы не упоминалась охота с хозяйственными целями», — писал С.И. Вайнштейн. Добавим к этому, что в шаманских алгышах, собранных нами в различных районах Тувы, тема охоты занимает видное место.

Наши полевые материалы свидетельствуют, что среди тувинских охотников были и есть люди, которые перед охотой и после удачи читают старые заклинания, перешедшие из шаманского фольклора. Весьма верно писал И.С. Гурвич: «В связи с большим значением охоты в хозяйственной жизни северных якутов охотничьи обычаи и обряды, составляют, несомненно, весьма архаичный пласт религиозных верований». Общее содержание этих песенных обращений заключается в том, что Хозяин высокой горы как бы является главным лицом, от которого зависит удача или неудача на охоте. Алгыш шамана благословлял охотника на добрый путь, заочно проводил встречу его с Хозяином высоких гор, густых лесов, где водятся звери, на которых будет вестись охота, а также желал силы и бодрости коню охотника, чтобы ему не преграждали дорогу ни река с водопадами, ни снег, ни дождь, ни ураган.

Наш информатор Бора-Хоо Монгуш из села Хондергей Дзун-Хемчикского района сказал: «Оол уругну аннаар, балыктаарынга сес харлыындан эгелеп өөреди бээр». Дословный перевод: «Мальчика начинали приучать к охоте и рыболовству с восьмилетнего возраста». Известный историк Тувы В.И. Дулов писал: «Приучать к охоте начинали с дет-

ских лет»¹. Таким образом, у тувинцев, наряду со скотоводством и земледелием в западных районах, и оленеводством в восточных, охота имела определенное значение. Тема охоты и рыболовства, естественно, нашла своё отражение и в шаманских алгышах-камланиях. Заметим, что раньше у тувинцев род занятий в значительной мере определялся исключительно природными условиями. Борис Тагба, родом из Каа-Хемского района, сообщил: «Анчы кижиниң аңнаар аңын хамнар алганып чораан», в дословном переводе: «Шаманы камлали о том звере, на которого охотник поведет охоту». Основными объектами охотничьего промысла тувинцев были: *диин* — белка, *киш* — соболь, *кундус* — выдра, *дырбактыг* — рысь, *дилги* — лиса, *кодан* — заяц, *ирбиш* — барс, *чекне* — росомаха, *буур* — лось, *сыын* — марал, *элик* — косуля, *чуңма* — козорог, *тооргу* — кабарга, *адыг* — медведь, *чээрэн* — джейрен, *бөрү* — волк, *чер хаван* — дикий кабан, *аргар* — архар, *ас* — горностай, *кузен* — куница.

«Тывалар чер иштинче кире бээр амытаннарны база өлүрүп чораан», — сказал наш информатор Саая Самбуу из Бай-Тайгинского района. В дословном переводе это значит: «Тувинцы убивали тех животных, которые уходили вглубь земли», то есть в берлогу или норы. К ним относятся *өрге* — суслик, *тарбаган* — сурок, *адыг* — медведь, *морзук* — барсук, *алак-таагы* — тушканчик.

«Тыва кижиги балык эддин чиир», — сообщил наш информатор Ондар Белек из Дзун-Хемчикского района. Дословно: «Тувинец ест мясо рыбы». К съедобным *балыктар* — рыбам относятся: *кадыргы* — хариус, *бел* — таймень, *мыйыт* — ленок, *шортан* — щука, *ала-буга* — окунь, *мезил* — налим.

Об охоте и рыболовстве в жизни тувинцев, на наш взгляд, подробно написано в монографиях В.И. Дулова и С.И. Вайнштейна. К охоте на зверей и рыболовству можно добавить охоту на птиц. Наш информатор из Дзун-Хемчикского района

¹ Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы. XIX — начало XX в. — М.: Изд-во АН СССР, 1956. — С. 98.

Сотпа Сат сказал: «Тыва кижы эгдин чиир куштарны өлүрүп чораан», дословно: «Тувинец убивал тех птиц, мясо которых съедобно». К таким птицам относятся: *өдүрек* — утка, *хүртү* — тетерев, *кара-куш* — глухарь, *кушкул* — рябчик, *тогдук* — дрофа, *улар* — горная индейка, *кас* — гусь.

Как показывают наши полевые материалы, в шаманских алгышах представители этих животных присутствуют, и некоторые из них играют роли ээренгов — идолов. Шерсть, кожу и крылья некоторых из этих животных шаманы применяли в качестве своих атрибутов или при их изготовлении. В шаманских алгышах отразилась тема, непосредственно связанная с производственной деятельностью тувинцев — охотой, скотоводством и земледелием. В данном случае проведем анализ алгышей об охоте. Например, шаман Ооржак Мортай-оол однажды вёл камлание по просьбе соседа-охотника. Чтобы охота была удачной, шаман обращался к высокому хребту Хан-Дээр (в переводе «Кровавое Небо»). В тувинской легенде рассказывается, что когда-то в этой местности было очень много диких зверей. Охотники убивали их так много, что кровь убитых зверей текла рекой, в которой отражалось небо, и отсюда происходит название данной местности. Шаман знал, что охотник держит путь к хребту Хан-Дээр. Вот краткий текст шаманского добровольного алгыша:

Зажигаю мой сан (курильницу), мой можжевелник,
Разбрызгиваю мой чажыг (святую воду),
Жертвую тебе мою синюю и белую ленту,
Мой Хан-Дээр!
Кого хочешь отдать мне, —
Отдай, пожалуйста,
Кого положено мне взять, —
Вручай, пожалуйста.
Кто нахально спешит к тебе,
Не будь для него местом добычи,
Кто хочет захватить у тебя,

Не отдавай ему богатства,
Богатый мой хребет Хан-Дээр!
Под собой своё богатство не скрывай.
Его твоими ветками не загораживай.
Где ровное место,
Где красивое дерево,
Там одаривай, мой богатый Хан-Дээр!
Моя седая тайга, моя чёрная тайга,
У тебя тысяча чёрных деревьев,
У тебя сто сердец,
У тебя девять кувшинов.
Моя тайга, отдай того, кто с блестящими серьгами,
Моя тайга, отдай того, кто с мохнатым хвостом.
Будь добра, моя тайга,
Береги меня, моя тайга,
Мне дай силу, моя тайга,
Коню дай силу, моя тайга!
Аминь! Аминь! Аминь!

(Сообщил Алексей Баир).

Смысл вышеприведённого отрывка из алгыша раскрывается в тесной связи с хребтом Хан-Дээр (Кровавое Небо), с хозяином которого шаман лично связан. В этом алгыше говорится о периоде начала сезона охоты на белок. Конь охотника уже стоит под седлом, однако сам охотник все ещё находится в своей юрте, потому что нельзя отправиться на охоту без алгыша шамана. Потому охотник приглашает к себе шамана — «хозяина» горы Хан-Дээр, куда собирается ехать на охоту за белками. Приём камлания традиционный: шаман жертвует Кровавому Небу добрый запах сушеного можжевельника, затем ведет алгыш. Он просит у Кровавого Неба, чтобы он к себе не пускал браконьера, а принимал доброго человека, каким он представляет отправляющегося туда охотника. По древним религиозным обычаям тувинцев, не положено прямо называть того зверя, на которого будет вестись охота. Этот арха-

изм превосходно выражен в этих алгышах. Например, «Моя тайга, отдай того, кто с блестящими серьгами», — говорит шаман, обращаясь к Кровавому Небу. Охотник легко догадывается, что зверек с серьгами — это белка. Таким образом, он доволен алгышем шамана и с надеждой отправляется к хребту Хан-Дээр, где его ждет большая добыча белок с «мохнатыми хвостами».

В алгышах, обращенных к охоте, охотник связан с Хозяином горы, леса или реки, как будто его удача или неудача зависят только от *Черниц улуг ээзинден* — Большого хозяина земли.

Вывод. Шаманские алгыши, связанные с охотой, ещё звучат у костра старых охотников, и это, видимо, объясняется тем, что культ гор, воды и коня крепко был связан с охотничьим промыслом тувинцев и местными условиями.

РАЗДЕЛ IX

Хамның мал-маганны алганыгыры

Камлание шамана, посвященное домашнему скоту

Тува — это страна скотоводов, скотоводство было одним из древнейших занятий тувинцев и об этом имеется обширная литература. О скотоводстве тувинцев писали историк В.И. Дулов и этнограф С.И. Вайнштейн. Мы только укажем на основные виды тувинского скота, которые встречаются в шаманских алгышах. Это: *инек мал* — корова, *чылгы мал* — лошадь, *хой мал* — овца, *ошкү мал* — коза, *теве* — верблюд, *сарлык* — як, *иви мал* — олень. По данным наших информаторов, тувинские шаманы свои алгыши часто посвящали корове, козе, овце, коню, реже — оленю и сарлыку, очень редко — верблюду. У тувинцев существовало архаическое понимание о влиянии домашнего скота на появление болезни и предотвращение угрозы того или иного заболевания.

По представлению тувинцев, а также шаманов, всё плохое и хорошее в их жизни связано с разными видами скота. Наш информатор старик Ханды Монгуш, 77 лет, уроженец села Чыраа-

Бажы Дзун-Хемчикского района сказал: «*Өшкү биле инекти соок думчуктуг азы соок тыныштыг мал дээр. Айт биле хойну изи думчуктуг азы изиг тыныштыг мал дээр. Соок тыныштыг мал даады-ла сонгу чүктен коданга кирген бак чүвени эккелген болур. Эки чүве мурнуу чүктен коданга келген болур болгаш өгнүң эжин мурнуу чүкче көрүндүр тигер, база айттың баглаажын өгнүң мурнуу талазынга кадап каар. Оларның ылгалын хамнар кончу эки билир болгаш ындыг мал бүрүзүн тускайлан алганырлар*». В дословном переводе: «Коза и корова — скотина с холодным носом или с холодным дыханием. Конь и овца — скотина с горячим носом или с горячим дыханием. Скот с холодным дыханием обычно на стоянку приходит с северной стороны и с собой приносит плохое. Хорошее приходит на стоянку с южной стороны, и потому юрту ставят дверью в южную сторону, и поэтому коновязь ставят на южной стороне юрты. Их разницу хорошо знают шаманы и потому о каждом из них ведут отдельный алгыш».

Для настоящего раздела мы выбирали алгыши только из одного Монгун-Тайгинского района, где до начала 1950-х годов население не занималось земледелием, а знало исключительно скотоводство. Мы выбрали алгыши только одного шамана по имени Сангытай, с которым жил в одном месте наш информатор. Напоминаем, также, что вопрос об обряде освящения домашних животных уже рассмотрен в разделе «Культовые обряды».

Итак, начнём наш разбор алгыша о животных с холодным дыханием. Вот отрывок алгыша о козе:

Она (коза) не свалится с крутых мест,
Она не покинет стоянку, когда темно,
Где скала, там звенят (ее ноги),
Где хорум (обвал камней), там гремят (ее ноги).
Съедает цветы травы *өлен* (осока),
Съедает кроны сочного тальника,
Благородная душа козы!
Курай! Курай! Аминь! Аминь!

(Сообщил Саая Самбуу).

Шаман обращается к козе, поёт о тех горных местах, где она водится, восхищается её ловкостью, слышит музыкальный звук её шагов среди скал, называет съедобную для нее траву. Это все — «портрет» козы, но главное в этом алгыше — это «благородная душа козы», то есть шаман хочет, чтобы она, коза с холодным дыханием, не была суровой и опасной в отношении к тому, кто пригласил шамана. Развитие сюжета алгыша, обращенного к козе, разнообразно. Однако, конец алгыша становится традиционным: у козы имеется душа, все зависит от душевного состояния этой козы. Что было связано с козой, по представлению тувинцев, это может знать только шаман.

Идентичный характер культового значения домашнего животного в жизни тувинцев имеется в алгыше, обращенном к корове. Приведём маленький отрывок:

Коровы, волю,
Они ходят цепью (здесь — цепочка следов).
Их благородная душа!
Аминь! Аминь!
Бык рыжий, вол рыжий,
Их рев раздается в уголке (рощи).
Их благородная душа!
Аминь! Аминь!

(Сообщил Саая Самбуу).

Из текста данного алгыша явствует, что шаман пел о пастбище коров — о долине и роще, а также об особенностях их ходьбы, когда они оставляют после себя цепочки следов. Общее в алгышах о козе и корове, по тувинскому обычаю, то, что они — носители всякой болезни, возникновения дурного в чьей-то юрте. Словом, у козы и коровы есть душа, с которой может вести беседу приглашенный шаман. Алгыши о животных бывают длинные, в них говорится о масти (окрасе) шерсти, о месте пастбища

скота, о хозяевах этих животных. В эпилоге алгыша звучит обращение шамана к их «благородной душе».

Камлание, обращенное к животным с горячим дыханием или с горячим носом, характеризует разный подход тувинских шаманов к домашним животным. Наш информатор Бора-Хоо Монгуш сказал: «*Чылгы мал, хой мал — эртинге малдар*», дословный перевод: «Лошадь и овца являются талисманами». Видимо, под словом «талисман» подразумевается их громадное значение в жизни кочевников. Овца дает вкусное мясо и шерсть, а конь — самый верный спутник кочевника — скотовода и охотника. В культовом значении домашние животные с горячим дыханием — овца и конь — магические герои алгышей. Наши информаторы говорят, что у каждого из знаменитых шаманов обязательно были алгыши о коне и овце. В этом проявляется предпочтение тувинцами животных с горячим дыханием. Приведем маленький отрывок алгыша об овце:

Где не было навоза,
Там натворила навоз,
У неё мягкие ноги, как хлопок,
Которыми давит мерзлую землю до таяния,
У неё белое молоко, как озеро,
У неё отара в степи, где ходит вольно,
Где стерня, там танцует,
Счастье — душа овцы!
Курай! Курай! Будь! Будь!
Курай! Курай! Будь! Будь!

(Сообщил Саая Самбуу).

Шаман превосходно знал психологию скотоводов, о чем говорит следующая строка из алгыша: «Где не было навоза, там натворила навоз». Это означало, где много навоза, там много скота, а значит хозяин скота богат и хорошо живет. Как и все алгыши о домашних животных, этот отрывок показывает внешний облик овцы, затем её любимое место — степь, где пасётся отара. По-ту-

вински это очень реалистично, потому что пастбища для коз, коров, лошадей и овец очень отличаются. Концовка алгыша тоже стандартна: она кончается убедительной просьбой шамана о благородстве души овцы, следовательно, о благополучии всех членов той семьи, которая пригласила его к себе.

Переходим к алгышу, обращенному к коню с горячим дыханием. Для того, чтобы содержание алгыша было яснее, приведем характерный пример из наших полевых материалов. Наш информатор Сотпа Сат сказал о коне: *«Эр кижиниң аьды чырык өртемчейге-даа, карангы өртемчейге-даа боду-биле кады чоруур»*, в русском переводе — «Конь мужчины будет с ним всегда в этом светлом и в том темном мире», то есть конь будет спутником тувинца и при жизни, и после смерти. О коне написано очень много.

Как нам кажется, о роли коня для тувинцев аргументировано писал С.И. Вайнштейн: «Лошадь в хозяйстве тувинцев занимала особое место. Роль лошади прежде всего определялась её использованием в качестве верхового и вьючного животного; она давала также мясо, молоко, кожу, волос, имевшие важное значение в хозяйстве кочевника». Здесь дана только общая оценка роли лошади в жизни тувинцев. Однако для шаманов исключительную роль играл *бора аьт*, т. е. мерин серой масти. Таким образом, в шаманских алгышах предпочтение дано только коню, но не кобыле. Это можно проиллюстрировать следующим отрывком из алгыша:

Землю замерзшую
Придавит (копытом), чтоб разломалась.
Землю твердую
Придавит (копытом), чтоб высохла.
У него стальное копыто,
Которым раздробит скалу-камень.
Иди ходом иноходца,
Чтоб был нежно-мягким.
Иди ходом рысака,
Чтоб был ветром-бархатом.

(Сообщил Саая Самбуу).

Данный отрывок можно понять ошибочно: будто шаман пел о силе и красоте коня. На самом деле он пел о превосходстве коня над злым духом, которого не видит «чёрный человек». Исключительная трудность разбора алгышей заключается в том, что за дословным смыслом каждого слова или фразы скрывается его символическое значение. Например, у этого коня «стальное копыто, которым раздробит скалу-камень», в переносном значении — это предопределяет поражение злого духа под ударом копыта коня. Сюжетное развитие алгыша традиционно: шаман сначала поёт о матери-кобылице, потом о жеребёнке, затем о коне с чудной гривой, замечательным хвостом, острыми ушами, могучими копытами, о приключениях этого коня или его хозяина, и, наконец, длинный алгыш завершается проводом этого коня на свободу, где степь, ветер, река и небо пад головой.

Как сообщали наши информаторы, в шаманских алгышах верблюды, сарлык и тоджинский олень появлялись значительно реже, зато постоянно присутствовали образы козы и коровы с холодным дыханием, овцы и коня с горячим дыханием.

Вывод. В прошлом алгыш-камлание, обращенное к животным с холодным дыханием — козе и корове, к животным с горячим дыханием — овце и коню занимало самое видное место в практике тувинских шаманов. Но среди них алгыш о коне был исключительно популярным, и это ещё раз говорит о том, что конь у тувинцев во все времена кочевого образа жизни играл в их хозяйстве решающую роль.

РАЗДЕЛ X

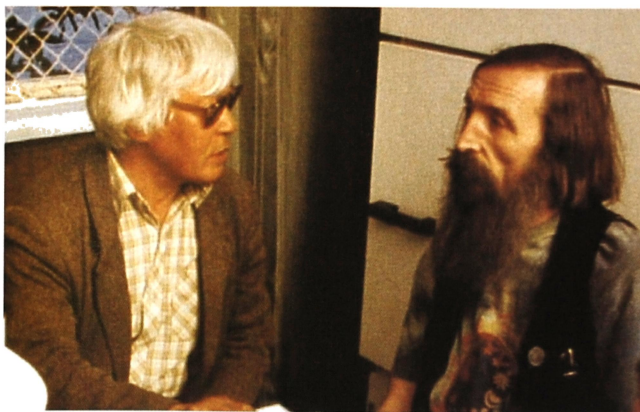
Хамның чижирин алганыры

Камлание, посвященное взаимосъедению шаманов

По представлениям тувинских шаманов смерть имеет двойственный характер, т. е. бывает наведенная и естественная смерть. Отметим, что вопрос о погребении шаманов не входит



Участники I-го международного научно-практического семинара по шаманизму. Буддийский храм в поселке Кызыл-Дар, Бай-Тайгинский кожуун, Республика Тыва, июль 1993 года, (фотография из фондов музея).



М.Б. Кешин-Лонсан и финский ученый Хеймо Лаппалайнен, г. Кызыл, 1993 год, (фотография из фондов музея).



Участники 1-го международного научно-практического семинара по шаманизму, Республика Тыва, июль 1993 года. (фотография из фондов музея).



Открытие 2-го международного симпозиума по изучению шаманизма Кызыл, 11 августа 2003 года. (фотография из фондов музея).

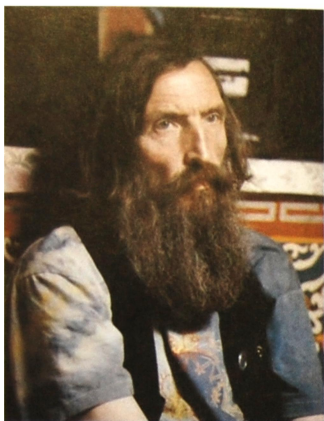


Пресс-конференция участников 2-го международного симпозиума по изучению шаманизма. Национальный музей имени А.Дзэн Мадьяр, Будапешт, 12 августа 2003 года

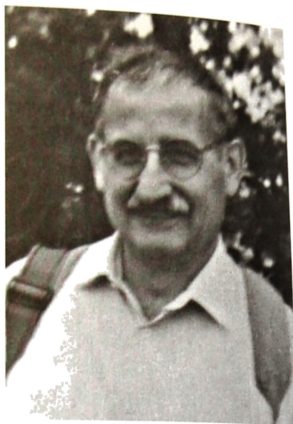
(слева-направо: Самдан З.Б., Кешин-Лонсан М.Б., Конгар Р.Н., Уккусич Пауль (Австрия, Вена), (фотография из фондов музея).



М.Б. Кешин-Лонсан и Майкл Харнер, профессор Калифорнийского университета, антрополог, знаменитый исследователь шаманизма и основатель Foundation for Shamanic Studies (Фонда шаманских исследований), США. Фотография Пауля Уккусича.



Хеймо Лапалайнен, финский ученый-этнограф, исследователь сибирского шаманизма, (фотография из фондов музея).



Пауль Уккусич, председатель европейского отделения «Фонда шаманских исследований», (фотография из фондов музея).



Розвита Уккусич, ведущий консультант «Фонда шаманских исследований», (фотография из фондов музея).



Во время визита Далай Ламы XIV в Туву, 1994 год.
(фотография из фондов музея).



М.Б. Кенин-Лопсан в костюме шамана, Кызыл, 1994 год, (фотография из фондов музея).



М.Б. Кенин-Лопсан проводит экскурсию Б.Н. Ельцину в национальном музее, Кызыл, 1994 год, (фотография из фондов музея).



Рабочий момент 2-го международного симпозиума по изучению шаманизма, Республика Тыва, август 2003 года, (фотография из фондов музея).



М.Б. Кешиг-Лопсан среди шаманов общества «ДУНГУР» (БУБЕН), Кызыл, 2000 год. (фотография из фондов музея).



Шаманы общества «ТОС-ДЭЭР» (ДЕВЯТЬ НЕБЕС), Кызыл, 2007 год.
фото В. Савиных.



М.Б. Кенин-Лопсан в своём рабочем кабинете с шаманами общества «Ун Моорук». Фотография Чингиса Хайдына.



Тожу Дежит Лопсановна 1993 год. Во время репрессий бежала в Монголию, вернулась в Туву в село Кунгуртут спустя много лет, (фотография из фондов музея).



Шаман Хуурак Кыргыс Хавандаевич проводит обряд на горе Хайыракан. Фотография Науля Уккусича.

в нашу задачу, так как это тема в различных аспектах отражена в работах С.И. Вайнштейна, В.П. Дьяконовой, Л.П. Потапова и самого автора.

В тувинском языке имеется специальное выражение «*хамнаарның чижирли*», что в переводе означает «борьба или битва между шаманами». Наши полевые материалы позволили выявить основные причины, которые порождают такое «взаимоседение шаманов» или их взаимное уничтожение. Например, *хамның сөс кажыры* — словесная ссора двух шаманов, *чечен алгыжын маргыжары* — спор о мастерстве камлания двух шаманов, *аарыг кижиге алгангаи, улуг асты алыксаары* — борьба за большую плату при лечении больного. Об этом подробно написано в нашем исследовании. В данном разделе мы коснемся вопроса, в каких алгышах проявляется тема «пожирающих шаманов». Главным оружием в борьбе враждебных шаманов за взаимное уничтожение был алгыш. Есть особенность у пожирающих шаманов, это — «*чишкен хамнар тускайлаң хамнаар болгаи бодунуң өөнге хамнаар*», в дословном переводе: «пожирающие шаманы шаманят индивидуально и только в своей юрте». Однако посторонние имеют возможность слышать алгыш разгневанного шамана.

Хамның аң болгаи куш үнүн өттүнүн алганыры **Камлание шамана, подражающее голосам зверей и птиц**

Известно, что во время камлания тувинские шаманы, особенно в начале очередного сеанса, подражали голосам зверей и птиц. А во время заклинания взаимного уничтожения каждый *чишкен хам* — пожирающий шаман — непременно искусно подражал голосам тех зверей и птиц, которых тувинцам было запрещено даже называть. Например, *кускун каргыштыг куш* — ворон — проклятая птица, и потому чёрный человек никогда громко не подражал крику ворона. Среди чёрных людей также не полагалось произносить даже названия тех зверей и птиц, с которыми как бы связано что-то плохое или опасное для жизни взрослых и детей. Например, медведя нельзя было называть

прямо, и потому в тувинском языке имеется несколько вариантов кличек этого зверя. Шаман, который дошёл до пожирающей стадии, то есть до уничтожения своего шамана-врага, имел право в своих алгышах громко называть имена этих зверей и птиц, тем самым, выражая свою грозную силу, благодаря которой он ничего не боится. Для наглядности приведём отрывок из алгыша, направленного одним шаманом в адрес другого проклятого:

Каарганнар (вороны — в жен. роде). Беве. Чээ.

Где же они? Беве. Чээ.

Семь *кускуннар* (воронов). Беве. Чээ.

Семь *бөрүлөр* (волков). Беве. Чээ.

Будем выслеживать. Беве. Чээ.

(Сообщиц Хургул-оол Монгуш).

Здесь представлены лучшие образцы изобразительного средства шаманского фольклора. *Каарган* — ворона, *кускун* — ворон, *бөрү* — волк, эти животные на языке алгыша имели совершенно другое название. Например, ворона символизировала позор, ворон — заклинание, волк — удачу. Добавим, что эти же слова в современной поэзии тувинцев уже лишены того значения, какое было присуще им в алгышах тувинских шаманов.

В различных комбинациях встречаются междометия, которыми особенно богат тувинский язык. Наш информатор Хургул-оол Монгуш объяснил значение междометий в приведенном примере следующим образом: «*Беве-дээрге, бир өштүүнүң отка өрттенип турарын оштаар*. Чээ — *дээрге, бир эжи ду-залажып кээрин оштаар*», в дословном переводе: «Беве — это предполагает, что твой противник горит в огне. Чээ — предполагает, что твой спутник (друг) приходит на помощь». Словом, разным произношением различных комбинаций междометий шаман выражает гнев своему заклятому врагу (шаману) и свою уверенность в том, что к нему обязательно придут его

помощники, в данном случае — ворона, ворон и волк. Таким образом, объяснение бывших шаманов и наших информаторов приводит к выводу о том, что из шаманского фольклора нельзя выбрасывать слова со старым символическим значением и непереводимые междометия, выражающие эмоциональную окраску алгыша.

Характер применения в алгышах звукоподражательных слов зависит от характера борьбы между враждующими шаманами, ибо продолжительность времени зависит от продолжительности «взаимосъедения». Если обычный алгыш продолжается от одной до трёх ночей, то алгыш, направленный на уничтожение заклятого шамана, продолжается до трёх, пяти, девяти ночей, иногда в пределах нескольких месяцев, иногда — до смерти одного из них. В качестве примера приведем один отрывок из алгыша пожирающего шамана:

Что ты хотел есть, ты поел,
хаак-хаак, хаак-хаак.
Если ты был голодным, ты сытым стал,
хаак-хаак, хаак-хаак.
Если ты был худым, ты жирным стал,
хаак-хаак, хаак-хаак,
Сию минуту ты отправишься на коне,
хаак-хаак, хаак-хаак.
Я тебя провожу туда, куда ты хочешь,
хаак-хаак, хаак-хаак.
Я буду указывать ту землю, куда ступить,
хаак-хаак, хаак-хаак.

(Сообщил Саая Самбуу).

Видно, что в этих строках алыша шаман-пожиратель говорит о другом шамане-пожирателе, ибо здесь один шаман ещё не успел «съесть» другого шамана. Бой шаманов не кончился на первом сеансе камлания, но уже приближается победа шамана, под-

ражающего голосу птицы *каарган* — вороне. Дословный перевод «Сию минуту ты отправишься на коне» в тувинском тексте подразумевает не то, что шаман отправится верхом на коне куда-то, а то, что этот шаман уже умирает. Приближение смерти шамана-противника шаман-пожиратель усиливает звукоподражанием крику вороны «хаак-хаак», по представлению тувинцев, предчувствующего заранее вероятную жертву. Первый собиратель тувинского фольклора В.В. Радлов заметил громадное значение звукоподражательных слов в шаманских алгышах. Например, в словах шамана-заклинателя дождя В.В. Радлов оставил слово «алас», что имело значение просьбы о дожде:

Кайракан! Кайракан! Кайракан! (Хайыракан)
Алас, Алас, Алас!
Сделай отверстие большое, как ладонь.

Наши информаторы говорят, что звукоподражания звучат сильнее в алгышах, когда шаман выражает свой восторг или ненависть. В нашем примере шаман-победитель уже предвидит поражение сломленного врага, ритмически произнося слово «хаак-хаак».

В алгышах звукоподражания и непереводимые междометия выражали самые сильные чувства шамана в жестокой борьбе со своим врагом.

Хамның ытты алганыры **Камлание шамана, обращенное к собаке**

Наш информатор Сенгил Куулар из села Хондергей Дзун-Хемчикского района сообщил «*Хам киж иске хам-биле чиж и беренде ыдын кончуг алганыр*», что в дословном переводе: «Когда шаман камлает на съедение другого шамана, он камлает про свою собаку». Хертек Тойбухаа, уроженец из местности Кызыл-Даг Бай-Тайгинского района сказал мне: «*Хам киж и албан ыттыг болур*», в переводе: «Шаман обязательно должен

иметь собаку». Эти материалы говорят о том, что собака играла особую роль в культовых действиях тувинских шаманов. Для подтверждения выше сказанного приведем короткий алгыш о собаке:

Ты мила своему хозяину,
Ты сторожишь около порога двери,
Ты верна своей стоянке,
Ты — хозяйка скота — овец.
Ты смотришь на ту тропинку,
По которой идёт волк.
Ты собой перекрываешь
Дорогу препятствиям.
Ты ласшь такт в такт,
Ты воешь и ты встаёшь.
У тебя на хвосте гнездо,
У тебя на ушах серьги,
У тебя на лбу очки,
Быть чумазой собаке добро-счастье!
Курай! Курай! Аминь! Аминь!
Курай! Курай! Аминь! Аминь!

(Сообщил Саая Самбуу).

По мотивам этого алгыша ясно, что собака для шамана — это сторож и находится там, где дверь, через которую, по религиозным представлениям тувинцев, приходит и хорошее, и плохое. Для того, чтобы не пропускать плохое в юрту, шаману нужна собака в роли верного сторожа.

В своей работе этнограф А.М. Золотарев приводит интересный факт «...собака-сторож — имеет ещё более ограниченное распространение. Он встречается у венгров, украинцев, русских, белорусов, литовцев, мордвы, марийцев, удмуртов, хантов, манси, ненцев, казахов, алтайцев, бурят и якутов. Он не

известен тунгусам, амурским и северо-восточным народам, не говоря уже об Америке»¹.

Наши полевые материалы говорят, что в жизни тувинцев, особенно у шаманов, собака была действительно сторожем и её роль даже истолковывалась значительно шире. В нашем примере собака выступила как сторож, охраняющий юрту шамана и предвидящий приближение опасности для жизни своего хозяина-шамана.

По своему культовому значению собака находится на одном уровне с эзренами — идолами для самого шамана, которые сторожили дверь юрты хозяина-шамана. Собака для самого шамана милый друг и верный сторож. Например, в словах: «Ты мила своему хозяину, ты сторожишь около порога двери» — сказано открыто и точно. К собаке шаман обращался так же, как он в своих алгышах обращался к домашним животным с холодным и горячим дыханием. «Ты — хозяйка скота — овец», этим показана роль собаки в хозяйстве шамана — настоящего хозяина отары овец. Конец алгыша идентичен и перекликается с культовым содержанием алгышей о домашних животных, рассмотренных выше. Шаман верит, что у собаки тоже должно быть «добро-счастье».

Главным содержанием алгыша о собаке звучат следующие строки: «Ты собой перекрываешь дорогу препятствиям». По мнению шамана, если по его пути будет какое-либо препятствие, только собака может приостановить эту помеху, когда надо — она даже перекрывает его всем своим телом. Таков лейтмотив алгыша, обращенного к роли собаки в жизни и действиях тувинских шаманов.

Хамның өштүг хам-биле чижириин алганыры
Камлание шамана на съедение заклятого шамана-врага

Алгыш, направленный на пожирание, доступен *улуг хам-нарга* — великим шаманам. Большой научный интерес представляет собой, на наш взгляд, «*хамнарнын бот-боттарын чи-*

¹ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. — М.: Наука, 1964. — С. 280.

жиирин алгыныры», в дословном переводе «алгыш — камлание, направленное на взаимное съедение шаманами друг друга». По своему лексическому значению тувинский термин *хамнарныч чижири* в русском языке приблизительно означает «дуэль». По своему социальному значению *хамнарныч чижири* выражает самые мрачные стороны первобытной религиозной идеологии в тувинском обществе, бытовавшей до 20-х годов XX века. Наш информатор Кужугет Балган сообщил, что на правом берегу реки Алаш жил *чээк хамазы чижиир хам* — пожирающий шаман Апаа Кужугет. Все земляки страшно боялись его. Когда он вёл алгыш — камлание, направленное на съедение шамана-врага, как всегда, переодевался в кафтан с преобладанием чёрного цвета и брал в руки бубен, колотушки тоже с чёрным окрасом. Когда он вёл алгыш проклятия, он не знал ни дня, ни ночи и мог шаманить в течение нескольких суток. Приведём отрывок из алгыша, направленного на уничтожение шамана-пожирателя, ставшего заклятым противником другого шамана-пожирателя:

Вооружив прошитого (идола),
 Закрепив его на кончике сыра (палки),
 Будем стрелять со свистом друг в друга.
 Ударом сухого лука
 Будем бить безжалостно.
 От тебя ли, кто пришёл против?
 От меня ли, кто пришёл навстречу.
 Я — один из тех проклятых.
 Если обращаюсь назад, принесу беду.
 Я — один из тех истребителей,
 Я могу совершить катастрофу,
 Ты сам нашел своего, кровавого партнера,
 Я буду сражаться беспощадно.
 Там, где поле-степь,
 Будем превращаться в чёрный пестрый вихрь,
 Будем превращаться в красно-пестрое марево,

Будем биться до сумасшествия.
Сделав твою ступню чёрной,
Очистив твою стоянку,
Буду осушать твою тропинку.
Не смей просить у меня милости.
Я породил и вырастил девять сыновей,
Кого хочу отдать в жертву (шаману-пожирателю),
Я породил и вырастил шесть дочерей,
Кого хочу отдать в долг (шаману-пожирателю).
На девять суток назначив встречу (с врагом-шаманом),
Сначала отдам моего Тоола (сын),
На пять суток назначив встречу (с врагом-пожирателем),
Сначала отдам мою Барбалдай (жену).
Я вытолкну её (свою жену),
Чтобы под её одеялом было холодно,
Если я обращаюсь назад,
Я — один из истребителей.
Когда идёт спор,
Я неуловимый.
Когда идёт вражда,
Я непогибающий.
История моих предков (шаманов),
Не была покорена противниками.
Буду следить за следом умерших,
Буду зажигать огонь потухших (закрывших глаза).
Я могу стать наследником моих предков,
Я могу жить величаво-вечно, —
Ты собрался спуститься с небес.
Превратив себя в коршуна.
Это — твоя мечта дурная и бешеная.
Разве я хуже птицы с перьями!
Выброшу-выдую ввысь (тебя),
Как метель, как буря, как вихрь.
Сумею я соколом пролететь,
Мой полет, прошумит громко,

Я схвачу за затылок тебя и переломлю,
 Чтобы твоя чёрная голова свалилась.
 Ты играл в шутку (дурную шутку),
 Ты, бедняга, потерял голову свою.
 Ты играл в дурную и
 Ты, бедняга, жизнь свою отдал.
 Весь я из стали и бронзы,
 Весь я покрыт металлом.
 Я — не умоляющий и я — несломленный!

(Сообщил Кужугет Балган).

Либо умереть — стать жертвой шамана проклятого, либо жить — стать победителем над шаманом-врагом, таков идейный смысл данного отрывка. Оказывается, этот алгыш ведет шаман-обороняющийся во время борьбы с шаманом-нападающим и в состав своего боевого оружия он берёт идола, лук и традиции своих предков-шаманов. И тот и другой называются *чишкен хамнар* или шаманы-пожиратели. По содержанию данного алгыша, шаманы-пожиратели могут вести бой на земле с помощью идолов, лука и даже могут превращаться ради победы в чёрный вихрь и могут вести сражение на небе, превращаясь то в красно-пёстрое марево, то в коршуна. Заметим, что такие виды оружия и такие способы превращения во время камлания были характерными в основном для *улух хамнар* — великих шаманов. Наш информатор Бадат Куулар, уроженец местности Хондергей Дзун-Хемчикского района сообщил: *«Чишкен хамнар баштай боттарының, чоок чувелерин чишке каап төткеш, оон соонда боттарының ал-бодун чишке каап бээрлер»*, в дословном переводе: «Шаманы-пожиратели сначала до последнего отдают в жертву своих близких на пожирание и затем самого себя предлагают в жертву на пожирание». В выше приведенном примере контр-нападающий шаман гордо заявляет, что он готов в жертву нападающему шаману отдать сына Тоола и жену свою Барбандай. Идейное содержание

данного отрывка из алгыша заключается в том, что контр-нападающий шаман может пожертвовать своих девять сыновей, шестерых дочерей и, наконец, свою жену и только после всего этого свою жизнь. Могучие слова алгыша создали психологический образ контр-нападающего шамана победителем в этой жестокой борьбе взаимного съедения над наступающим шаманом. «Весь я покрыт металлом» — таков портрет шамана-победителя в борьбе за съедение друг друга с другим пожирающим шаманом, который ещё жив, но психологически потерял свою голову. Самым сильным оружием в борьбе взаимного уничтожения шаманов-хищников, как видно, был алгыш.

Вывод. Анализ текстов алгышей приоткрывает природу самых архаических представлений тувинцев о борьбе пожирающих шаманов. Для враждующих шаманов верным сторожем была собака, боевым оружием были идола, лук и бубен, плащ чёрной окраски, предназначенный для камлания с заклинанием. Самым могучим оружием для взаимного уничтожения были слова алгыша, без которых «дуэль» враждующих шаманов-пожирателей никогда не проходила. Словарный состав алгышей у пожирающих шаманов показывает, что эта художественная форма шаманского фольклора у тувинцев характеризует «суеверное отношение к какому-нибудь хищнику и опасному зверю...»¹. Во время борьбы взаимного съедения шаман, который умрет первым, побеждён, тот, кто останется живым, выходит победителем. Это, конечно, миф, созданный воображением верующих. Физически шаман не погибал от закланннй другого шамана-врага, а скорее умирал, может быть, от нервного истощения после столь долгого пребывания в экстазе камлания.

¹ Токарев С.А. Ранние формы религии, с.60.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ поэтического творчества шаманского фольклора тувинского народа позволяет сделать ряд обобщений, касающихся его традиционной культуры и этнической взаимосвязи с народами Сибири.

Тува — это своеобразный этнографический край в Центре Азии. Тувинский народ прошел большой путь развития от патриархально-феодалных отношений и отсталых форм хозяйства до высот современной культуры и экономики.

Изучение шаманского фольклора у тувинского народа, так сказать, одного из самых фольклорных народов Сибири, потребовало от автора многолетней собирательской работы во всех районах Тувы. Как показал опыт, без изучения шаманского фольклора трудно, даже невозможно было бы представить себе историческое прошлое тувинского народа. Интерес к шаманскому фольклору тувинцев возник 150 лет тому назад, и характер его изучения был самым разнообразным. Наличие шаманства у тувинцев, отдельные сцены камлания и проведения некоторых молений древним культам зафиксировали Л.А. Чихачев (1845), М. Райков (1897), П.Е. Островских (1898), Вс. Родевич, Е.К. Яковлев (1910), И. Штыгашев, Д. Каррутерс (1913), Г.Е. Грумм-Гржимайло (1926). Собрали и издали поэтические тексты алгышей, писали об их сюжетах, темах и героях научные труды В.В. Радлов (1864), Г.Н. Потанин (1881, 1883), Н.Ф. Катанов (1889, 1893, 1897, 1903, 1907), Ф.Я. Кон (1903, 1934), Л.П. Потапов (1960, 1964, 1966, 1969, 1978), С.И. Вайнштейн (1961, 1963, 1964, 1969), В.П. Дьяконова (1975, 1976, 1977, 1981), В. Диосеги (1958, 1960), Э. Таубе (1980).

Изучение шаманского фольклора в полной мере раскрывает социальную сущность тувинского шаманства, по словам И.С. Вдовина, «вредного наследия прошлого» (1981).

Алгыш — камлание устраивалось по случаю болезни, проведения древних культовых обрядов: поклонения роднику, огню, дереву, освящения скота, жестокой борьбы между двумя враждующими шаманами и т.д. Опыт изучения шаманского фольклора показал, что любой шаман может вести культовый обряд с помощью своих атрибутов и без них, однако, ни одна мистерия не проходила без алгыша, в этом заключается главная словесная сила — магия шаманских действий. Основное назначение алгыша — это покорное обращение к ээренам (идолам), «хозяевам» гор, рек, огня, проведение разных освящений домашних животных, молений святым местам, лечение больных, а сами шаманы в этих функциях выступали как оздоравливающие культовые личности, по Ф.Я. Кону, «знахари-врачи» (1936). В шаманском фольклоре в полной мере можно видеть анимистические представления тувинцев, созданные алгышем, в этом познавательное значение изучения шаманского фольклора, когда тувинцы были неграмотными и не знали научных законов природы. По представлению самих тувинцев, а также бывших шаманов, великая сила шамана — это его алгыш и действия, а атрибуты как бы являются дополнительным материалом или резервом для ведения ритуальных сеансов. Изучение шаманского фольклора представляет собой не только исторический интерес, оно привлекает, по мнению С.И. Вайнштейна, внимание медиков, психологов, психиатров (1978) и, по нашему убеждению, также языковедов и фольклористов.

Социальная роль тувинских шаманов характеризовалась их участием в самых различных культовых обрядах, где они вели алгыш — камлание. Там, где шаман вёл алгыш, рождались новые поэтические тексты, следовательно, появлялись образы новых героев. Анализ шаманского фольклора помог выявить следующие типич-

ные образы шаманских героев. К ним, в первую очередь, относятся ээренны — идолы. По своему значению ээренны тувинских шаманов разделяются на две самостоятельных группы. Первая группа, куда входили 17 ээренов — это ээренны для самих шаманов, которые в алгышах выступали духами-помощниками тувинских шаманов, когда они проводили тот или другой культовый обряд. У каждого шамана были свои песни и свои поэмы о каждом ээрене, что зависело от таланта шамана, сочиняющего свои песни.

Были ээренны, которых «сотворили» сами шаманы для обслуживания больных, к ним относились 10 совершенно разных ээренов. С помощью своих ээренов шаман показывал в тувинском обществе свою силу, по Л.П. Потапову, «чем сильнее и знаменитее был шаман, тем больше у него было ээреней». Преимуществом шаманов — «людей белых костей» перед чёрным народом были их собственные ээренны. Для того, чтобы показать свою силу в борьбе с носителями болезней, шаманы проводили камлание с «сотворением» новых или с применением уже сотворенного ээрена. Выбранный самим шаманом идол как бы выходил победителем носителя болезни обслуживаемого «пациента» и тем самым приносил славу и популярность шаману как «врачу». Во время камлания каждый шаман добивался от своих ээренов-помощников, по И.А. Крывелеву, «результатов благоприятных для клиентов шамана» (1975).

В сферу деятельности тувинских шаманов входил детский мир. Для детей младшего возраста шаманы «сотворяли» специальных ээренов, которые охраняли душу младенца и защищали колыбель спящего младенца от внезапных ударов невидимых врагов.

Магическое значение идола были ощутимо только тогда, когда шаман вёл алгыш. Таким образом, для «чёрных людей»

магическую большую силу приобретали устные поэтические алгыши.

Анализ шаманского фольклора показал, что в алгышах лучше выражена идеология шаманов, чем в их атрибутах. Поэтические тексты алгышей созданы тогда, когда тувинцы-кочевники не имели родной письменности, поэтому шаманы создавали свою историю в повествовательном и поэтическом творчестве. Таким образом, в определенной мере в шаманских алгышах сохранилась история художественного слова самих шаманов.

Необходимо подчеркнуть, что главные источники данного исследования получены автором в течение многих лет собирательской работы у бывших шаманов и знатоков шаманского фольклора. Автор стремился показать, в какой степени отражено шаманство и культовые шаманские действия в алгышах, и надеется, что опыт настоящего исследования нужным будет для отдельного или сравнительного изучения шаманского фольклора у народов Сибири.

Неразработанность многих сюжетов, тем и поэтики шаманского фольклора у народов Сибири и разное понимание одного и того же термина, естественно, определяют индивидуальный характер трактовки автором некоторых вопросов и в настоящей работе. Анализ отдельных тем тувинского шаманского фольклора, например, древних культов — молений горам, воде и огню, позволяет говорить об идентичности некоторых элементов культуры у тюркоязычных народов Сибири. Однако есть и большие различия. Один и тот же термин «алгыш» в разных транскрипциях — алкыш или алгыс — имеет совершенно другое значение и различное понимание проведения культовых обрядов. Как показали М.А. Унгвицкая, В.Е. Майнагашева (1973), Г.У. Эргис (1974), С.С. Каташ (1978), поэтические тексты алгышей звучали на свадьбах у хакасов, алтайцев и якутов. У тувинцев на свадьбах звучали песенные слова

йөрээл — благопожелания. Так как шаманов на свадьбы не допускали, поэтому шаманский алгыш там никогда не звучал. Таким образом, тема свадьбы в данном исследовании не получила своего анализа.

Следует отметить, что в шаманском фольклоре отражены и особенности традиционного хозяйства, обычаев, обрядов, семейных и общественных отношений, что очень важно для изучения истории тувинского народа. Шаманский фольклор, может быть, — это ещё одна страница отражения истории тувинцев, в котором сохранились древнейшие черты далекого времени.

Изучение шаманского фольклора у тувинцев, где шаманство в силу ряда исторических причин сохранилось значительно дольше и проявилось в более яркой форме, чем у других народов Сибири, позволило выявить своеобразие жанра, тематики и образов его героев и композицию камлания. Отличительной чертой шаманского алгыша является коллективное авторство. Шаманы-импровизаторы повторяли слышанный текст какой-то определённой темы, но они творчески перерабатывали его и дальше обогащали его сюжетное развитие. Таким образом, в одной и той же теме встречается множество вариантов песенного алгыша, которые отличаются большим и малым размером. Сила каждого шамана определяется не его атрибутами, а поэтическим языком его алгышей, ибо каждый шаман по-своему певец, по С.Е. Малову, «шаман поёт стихи» (1912).

Исключительно богата тематика алгышей у тувинских шаманов, ведь их родина — Тува — страна высоких гор, бурных рек, широких степей, где с древнейших времен жили их предки — скотоводы, земледельцы и охотники, в этом мы видим истоки возникновения разных тем шаманского фольклора. Словом, алгыш — это историческая память устного поэтического творчества тувинского народа, которое наиболее выпукло показывает религиозные представления тувинцев

о природе и человека и социальную роль шаманов в тувинском обществе.

Тематика шаманского фольклора по своему содержанию дифференцируется на совершенно отдельные разделы и каждый из них, в свою очередь, состоит из различных групп. Анализ шаманского фольклора у тувинцев выявил следующие основные темы алгышей.

Первый раздел — миры, в которых во время камлания «пребывает» шаман, и к которым относятся Земля, Небо и Тёмная страна.

Второй раздел — это композиция камлания. Его подтемы — пролог к камланию, поиски возникновения причин болезни путём камлания, завязка, промежуточное камлание, кульминация, развязка и эпилог.

Третий раздел — это камлание шамана, обращенное к его атрибутам — бубну, колотушке, головному убору, ритуальному «плащу», элдик (мешочку) и эренам (идолам).

Четвёртый раздел — это камлание шамана, обращенное к болезни.

Пятый раздел — это камлание шамана, обращенное к детям и к детским эренам.

Шестой раздел — камлание шамана, обращенное к роднику, огню, дереву-шаману, освящению скота, каменной скульптуре древностей *кежэз*, культовой куче камней или жердей *оваа* и истоку оросительного канала.

Седьмой раздел — это камлание шамана, обращенное к своим предкам, Новому году Шагаа, хозяйкам — «царевнам» высокой горы Танды, или посвященное *асты* — плате за камлание и курительному табаку.

Восьмой раздел — камлание шамана, посвященное охоте.

Девятый раздел — камлание шамана, обращенное к скоту.

Десятый раздел — камлание шамана, посвященное «поединку» между враждебными шаманами.

Средства художественного изображения и словарный запас языка шаманской поэзии богаты и разнообразны. Далее в языке одного сеанса алгыша имеется ряд отличий, зависящих от психологического состояния шамана. Тувинские шаманы вели алгыш в основном на тувинском языке, но были шаманы, которые частично вели алгыш на монгольском, алтайском, китайском языках. Словесная символика алгыша исключительно оригинальна. Слова, не имеющие материального значения, на языке шаманского фольклора приобретали особую окраску, усиливающую эмоциональную сторону алгыша, например, подражание голосам зверей и домашних животных, разные варианты междометий. Характерным является стандартный зачин алгыша парными словами или звукоподражательными словами, показывающий архаичную конструкцию. В изобразительно-выразительных средствах художественного шаманского алгыша часто встречаются эпитет, метафора, одухотворение, гипербола. В лексике шаманского алгыша можно найти слова, которые давно ушли из словарного состава современного тувинского языка, но они имеют исключительное значение для изучения этнографии тувинского народа. По своему характеру язык алгышей — это язык песенного устного творчества, ибо, как справедливо писал Е.М. Мелетинский, «обрядовая и лирическая поэзия известны только в песенной форме» (1972).

По своей образной системе и идейному содержанию, алгыш коренным образом отличается от других жанров тувинского устного творчества — частушек, песен, благопожеланий, эпических сказаний, и потому коллектив авторов капитального исследования «Очерки тувинского фольклора» не включил шаманский фольклор в круг своих исследований (1976). Однако для народной песни и шаманского алгыша общим является тувинский язык,

на котором созданы все образцы устного поэтического творчества. Таким образом, *чоннуң ырызы* — народная песня и *хам алгыжы* — шаманское камлание — по своей композиции — анафорические, по своей ритмике — сингармонические. Анализ алгышей показал, что в их ритмике присутствует закон синтаксического параллелизма, характерного для древнего эпического стиха тюркских народов, что убедительно показал академик В.М. Жирмунский (1974). Это ещё раз убеждает нас в том, что шаманский фольклор составляет неотъемлемую часть древней национальной культуры тувинского народа и человечества.

Шаманские алгыши восходят к анимизму, тотемизму, но в них отражены другие стороны окружающего мира — тема скотоводства и земледелия, «защиты» природы и нормы древней морали. Познавательное значение шаманского фольклора, который складывался в течение многих веков, несомненно. В лучших образцах алгышей отражены религиозные представления тувинцев о природе и человеке, которые были главными объектами шаманского фольклора, привлекавшего внимание учёных вот уже 150 лет. Шаманский алгыш отражал беспомощность тувинцев перед силами природы, заставлял их преклоняться перед ээренами, невидимыми хозяевами земли, воды, неба, возвеличивал «сверхъестественную» силу самих шаманов. Шаманский фольклор, как составная часть древней культуры тувинского народа, в настоящее время стал фактическим материалом для изучения культурно-художественного наследия тувинского народа, ибо поэзия всегда глубоко национальна. Классическими образцами алгышей пользуются учёные, которые занимаются проблемой изучения истории, этнографии и языка тувинского народа. Писатели творчески применяют не-

которые сюжеты и образы шаманского фольклора в своих работах.

Шаманство было, есть и останется в истории человечества. Шаманство не исчезнет, потому что оно естественно связано с человеческой природой. Рассмотренные мною темы, сюжеты, образы и поэтика шаманского фольклора у тувинцев, разумеется, основаны на полевых материалах, связанных с алгышем — культовой поэзией, созданной фантазией и воображением самих шаманов, по термину А.Н. Веселовского, «певцов» (1940). Анализ показал, что алгыш — это целый раздел устного поэтического творчества тувинцев. Алгыш — это память древней культуры тувинского народа, знание которой необходимо каждому человеку, кто интересуется сюжетами мифологии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Координаты души у тувинцев¹

Кижи сунезинниг, дословно «человек имеет свою душу», так говорят тувинцы. Душа и человек представляют собой единое целое — *тын*, по-русски — дыхание. Если душа хорошо охраняет человека, тот чувствует себя нормально. Если душа хотя бы временно его покидает, он заболевает и возможно умрёт. По представлению старых тувинцев, человек с душой будет здоровым, и ему уготовано долго жить. Человек без души оказывается слабым и в конце концов умирает.

Единение души с человеком означает продолжение физической жизни. Отделение души от живого человека, как говорят полевые материалы, свидетельствует о скором конце жизни. Однако, когда человек умрёт, его душа остаётся живой, то есть душа не умирает вместе с телом. Таковы вкратце представления тувинцев о душе человека.

При жизни и после жизни душа младенца, душа взрослого и душа умершего имеет самые различные, но вполне определённые координаты.

Координаты детской души

Чаш уруг — *бурган*, младенец — это Бог, таково тувинское изречение. Другая тувинская мудрость гласит: «Если дети растут — это продолжение жизни рода. Если дети умрут — это окончание жизни рода».

¹ Шаманизм в Туве: Материалы I тувинско-американского семинара ученых-шамановедов и шаманов. — Кызыл, 1994. — С. 17–27.

Таким было представление наших предков о детях, и, следовательно, о человеческой жизни.

У каждого малыша есть душа, по-тувински — *уруг кудду*. Душа еще нерожденного ребенка находится у матери. Местонахождение души ребенка до трех лет — это: *букүлээш* — темя, *кавай* — колыбель, *чөргек* — пеленка, *чукак* — пальтишко, *ботук* — обувь, *ойнаарактар* — куклы. Так же термином «уруг кудду» называется «главный защитник», который имеется у каждого младенца, олицетворяется он маленькой человекообразной фигуркой, сделанной из шерсти и кожи. Она всегда находится у изголовья колыбели. Для изготовления защитника детской души обязательно применяли шкуру белки.

Координаты души детей от трех до тринадцати лет очень разные. К местам, где должна быть душа ребенка этого возраста, относятся сапоги, головной убор, пальто, кушак. Иногда душа малыша находится у какого-то подаренного ему домашнего животного, например, у козлёнка, ягнёнка, жеребёнка, телёнка, оленёнка, верблюжонка. Великим защитником детской души считается могучий дух *Эмегелчин-ээрэн*, которого раньше имела каждая юрта.

Уруг кудду — душа ребенка, — очень чутка и пуглива, так говорят. Если неожиданно разбудить малыша в колыбели, от него может уйти его душа. Если кому-либо передать одежду малыша, он может заболеть, так как с этой одеждой как бы уходит его душа. Никому нельзя продавать домашний скот, подаренный малышу, потому что с ним связана его душа. Таково понимание души младенца у тувинцев.

Координаты души взрослого человека

Каждый взрослый человек имеет свою душу, которая находится в самых разных местах. Шаманская философия древних тувинцев свидетельствует, что от местонахождения души зависит хорошая или плохая жизнь у человека. У каждого тувинца есть две души в возрасте от тринадцати лет и до конца жизни.

Первая — *кижиниң кол сүнезини* — главная душа человека. Вторая — *кижиниң бора сүнезини* — серая душа человека.

Продолжительность жизни человека, по воззрениям тувинцев, зависит от того места, где находится его главная душа. Если она находится на стороне левой руки, то человеку суждена долгая жизнь. Если на стороне правой руки, он будет часто болеть и преждевременно умрёт.

Координаты души часто связаны с личными принадлежностями. Например, мужская душа скрывается там, где *өгбе чурт* — дедовская стоянка, *өг* — юрта, *чадыр* — шалаш, *хөлге ады* — дедовой конь, *ээрэн* — идол, *даңза* — трубка, *таакны хавы* — мешочек для табака, *боо* — ружье, *сыдым* — аркан, *оттук* — огниво, *бижек* — нож, *балды* — топор, *падар аяк* — деревянная чаша, *эзер* — седло, *чуген* — уздечка, *тон* — пальто, *бөрт* — головной убор, *кымчы* — плётка.

Женская душа покоится где-то среди украшений и женских вещей. К ним относятся: *сырга* — серьга, *чусук* — наперсток, *сыртык* — подушка, *ине* — иголка, *чавага* — украшение для кос, *тон* — пальто, *каткан сиңр* — скрученное сухожилие, *хуун* — ведро, *бөрт* — головной убор, *шай согаажы* — ступка для толчения чая, *согааш дажы* — пестик для толчения чая, *хачы* — ножницы, *кыскаш* — кочерга, *ожук* — треножник для очага, *от* — огонь, *ээрэн* — идол.

Здесь названы основные предметы, с которыми связана главная душа мужчины и женщины.

Особое место занимает *хам кижинниң сүнезини* — душа шамана. Полевые материалы свидетельствуют о том, что душа шамана обычно находится там, где его атрибуты, например, *дүңгүр* — бубен, *орба* — колотушка, *бөрт* — головной убор, *тон* — плащ для камлания, *өгбе чурту* — дедовская стоянка, *хамның ээрэннери* — шаманские духи, *сери* — навес с захоронением умершего шамана.

Тувинцы очень уважали шаманов, верили им и боялись их. Душа шамана может быть повсюду. Когда душа шамана обиже-

на, она приносит большую беду, возможно и смерть, в частности тем, кто громко произнес имя живого или умершего шамана.

Вызов души

Когда душа отделяется от человека, наступает угроза жизни. Для того, чтобы совершить магический вызов души, которая временно ушла от живого человека, приглашали самого сильного шамана или самую сильную шаманку. По представлениям старых тувинцев, невидимую встречу с ушедшей душой могут провести только шаманы, так как они имеют связь с *дээр хайыракан* — небесным божеством, с *чер ээзи* — духами земли. К шаманам тувинцы относились с глубоким почтением, ибо они видят, слышат и предсказывают то, что не под силу простым людям.

Мистерия, посвященная вызову души, проводится в юрте больного. Шаман такую мистерию мог проводить и днем, и ночью. Для вызова ушедшей души необходимо провести камлание с алгышами. Магия слов шамана являет собой огромную силу, которая может победить зло, сотворить добро, и возвратить ушедшую душу человеку.

Алгышы шамана, обращенные к ушедшей душе, очень разнообразны. В этих алгышах воссоздается история болезни, причина ухода души и путь спасения умирающего человека. Потерянная душа часто возвращается к хозяину в виде волоса. Если шаман не сумел вызвать обратно ушедшую душу, больной скорее всего умрёт. Если же душа возвращается к больному, тот выздоровеет, и его жизнь будет спасена. Имеются алгыши, тексты которых очень поэтично говорят об уходе души, призыванию души и, наконец, об её возвращении.

Душа есть у младенца и у взрослого. И от того, и от другого она может уйти. Временно потерянную душу сумеет найти и поймать только шаман — в это всегда верили старые тувинцы.

Душа после смерти человека

Когда человек умирает, его душа остается на земле. Встречи с душой умершего для родственников проводили только шаманы. На седьмой и на сорок девятый день после кончины человека его родные и близкие приглашают шамана на культовый обряд огня — *өг кытсыр*, дословно «зажечь огонь», который издавна культивировался у тувинцев. Место для огня выбирает приглашенный шаман, туда собираются родные покойного. Сам шаман зажигает огонь, и родственники умершего проводят жертвоприношение огню: кормят духа огня вареным мясом, маслом и молочными продуктами. Шаман без атрибутов стоит возле костра, он первым сообщает собравшимся о приходе души покойного и начинает вести таинственную беседу. Появившаяся душа обращается к своим родным с различными пожеланиями и просьбами, рассказывает о своих проблемах. Только шаману суждено видеть душу покойного у костра, и только шаман может с этой душой вести разговоры, о содержании которых он сообщает всем присутствующим и родным. Видения души умершего очень разнообразны.

Обряд встречи с душой умершего в последнее время возрождается. И ныне на седьмой и сорок девятый день после смерти человека его родственники приглашают шаманов и проводят встречу у костра с его душой.

Куль умерших у тувинцев занимает особое место. После смерти человека его серая душа остаётся в юрте. Обряд проводов серой души заключается в том, что *карачал киж*, или простой человек, красным кнутом бьёт по юрте, совершая круг против солнцееборота, и одновременно приглашённый шаман бьёт в свой бубен, обходя юрту а том же направлении. Затем, дойдя до порога, он ловит серую душу, прибавляет её к дощечке *даспан* и просит выпроводить её из юрты. Рядовой человек выносит даспан с серой душой и оставляет его как можно дальше от юрты покойника.

После 49 дня, когда проведена встреча шамана с душой усопшего, его родные остаются жить в тех же самых местах. Если

кто-то из них часто болеет, или случается падеж скота, осенью вновь приглашается шаман. Когда желтеют листья, как заведено, шаман зажигает прощальный огонь, где присутствует лишь избранная группа родственников покойного. Шаман у осеннего костра вновь встречается с душой умершего и просит её покинуть юрту и дать своим близким людям покой и благополучие.

Через много лет та же самая душа может явиться кому-то из близких или кому-то из шаманов в виде антропоморфных или зооморфных существ. Иногда родным слышится знакомый голос давно умершего, и его душа громко называет имя того, кого она хочет с собой забрать в иные края, то есть душа умершего, обитая в другом пространстве, не прощается навсегда с родными местами. Иногда душа покойного уже через много лет вдруг появляется мифическим существом на старой стоянке, на месте откочевавшей юрты, у старого шалаша, у какой-то старой переправы или на высоком перевале. Иногда душа давно умершего появляется в виде страшного великана на берегу реки, где-то на лесной полянке или у солончака.

Этнологические материалы, собранные мной у людей разных возрастов, живущих в самых разных районах Республики Тува, позволяют сделать краткий вывод, что у человека есть *суне*, по-русски — душа. Мой доклад не претендует на полное освещение этой сложной темы, и, тем не менее, приведенные в нем материалы, надеюсь, не будут бесполезными. Доклад написан на основе фактических материалов, для подтверждения этого привожу тексты мифов и список информаторов.

Читайте о душе человека: С. Токарев. Ранние формы религии. М., 1990, с. 271, 272, 274, 277–279, 281, 284, 285–290, 381.

Мифы о координатах души у тувинцев

У младенца есть *куът*, дословно душа, так говорят. Душа ещё нерожденного ребенка находится у его матери. Вот те места, где часто находится душа малыша: темя, колыбель, пеленки, пальтишко, обувь, куклы, рожок. Душу младенца, который

лежит в колыбели, охраняет дух *уруг куду* — малый дух малыша, сделанный из шерсти или шкурки. Местонахождение духа уруг куду там, где возвышается дуга над колыбелью. Душа каждого ребенка до трех лет находится в определенных местах. /Сообщил Алексей Баир/.

* * *

Душа каждого младенца с трёх и до тринадцати лет находится в самых разных местах, например, в головном уборе, пальто, кушаке, а так же у домашнего скота, подаренного ему в день первой стрижки, например, у козлёнка, ягнёнка, жеребёнка, телёнка, оленёнка, верблюжонка. У детей есть покровитель *Эмегелчин эзрен*, по-русски — дух Эмегелчин. В старые времена в каждой юрте обязательно присутствовал дух Эмегелчин — защитник души детей. /Сообщил Виктор Кок-оол/.

* * *

Душа младенца очень чутка и пуглива, так говорят. Если неожиданно разбудить спящего младенца, от него может уйти душа. Если кому-нибудь передать одежду младенца, тот может заболеть. Нельзя продавать домашний скот, подаренный младенцу, потому что вместе с ним может уйти душа ребенка, так говорят. Нельзя оставлять пустой колыбель для младенца, так как его душа оттуда убежит, так говорят. Душу младенца, ушедшую от него, сумеет вызвать могучий шаман. /Сообщил Сат Каваакай/.

* * *

У младенцев есть душа, так говорят. У взрослого тоже есть душа, так говорят. У взрослого две души: одна — серая, другая — главная. Хорошая или плохая жизнь человека зависит от его души. Если душа человека бывает вместе с человеком, тот будет здоровым. Если душа человека находится вдалеке от него, то он заболеет или будет чувствовать себя подавлен-

ным. Когда шаман призывает обратно душу человека, она может представлять собой летающий волос, так говорят. Когда человек умирает, его серая душа остаётся в юрте, так говорят. Серую душу покойного выдворяет из юрты только шаман, так говорят. /Сообщил Бора-Хоо Монгуш/.

* * *

Возраст человека зависит от его души. Если душа человека действует на стороне левой руки, его жизнь будет длинной. Если душа человека действует на стороне правой руки, его жизнь будет короткой, так говорят. У любого человека есть своя душа, так говорят. /Сообщил Шожал Сурулмаа/.

* * *

Душа человека тесно связана с его личными вещами. Вот те вещи, где находится душа мужчины: дедовская стоянка, юрта, шалаш, конь, трубка, мешочек для табака, ружье, аркан, огниво, нож, топор, деревянная чаша, седло, уздечка, пальто, головной убор, плетка, лук, стрела.

Душа женщины скрывается там, где имеются такие предметы: серьги, наперсток, подушка, иголка, *чавага* (накосное украшение), скрученное сухожилие, ведро, пальто, головной убор, ступка для толчения чая, пестик, ножницы, кочерга, треножник, огонь, идол, чугунная чаша. /Сообщил Хертэк Тойбухаа /.

* * *

Душа шамана необыкновенна и потому отличается от души простого человека. Душа шамана бывает там, где его личные атрибуты, такие как бубен, колотушка, плащ для камлания, головной убор, дедовская стоянка, собственные духи — *эзреннер*, могила шамана *сери*. Кто обидит душу шамана, тот встретится с большой бедой, так говорят. /Сообщил Норбу Салчак/.

* * *

Где душа остановилась — об этом знает только шаман. От кого душа ушла, и где она скрывается, об этом знает лишь шаман. Шаману суждено определить то место, где находится душа умершего. Когда человек умирает, остаётся его душа, и с ней может вести беседу шаман. Разговаривая с душой покойного, шаман передает его родственникам завещание умершего, так говорят. /Сообщил Кенденчик Куулар/.

* * *

Шаман легко разговаривает с божеством Неба и хозяином Земли, и потому он знает, где блуждает душа человека, так говорят. Досхав до юрты больного, приглашённый шаман ведет камлание. Иной раз сам человек, у которого душа находится где-то в далеком краю, просят шамана вести камлание, которое возвратит его душу, так говорят. Где душа человека бывает, об этом знает шаман. Ведя камлание и ночью, и днем, шаман способен вернуть ушедшую душу, затем больной постепенно выздоравливает. /Сообщила Барыкаан Донгак/.

* * *

Алгыши, силой которых шаман вызывает душу человека, имеют разные сюжеты. Алгыши шамана, посвященные больному, у кого слабость и у кого душа отсутствует, исключительно поэтичны. Душа человека возвращается в виде волоса. Душу больного вызовет лишь шаман, так говорят. Почему ушла душа от этого человека, об этом шаман расскажет после камлания. /Сообщил Сотпа Сат/.

* * *

Когда младенец находится в материнском организме, в это время возникает его *куът* — душа, и материнская душа охраняет душу еще нерожденного младенца, так говорят. У каждого

младенца есть душа. У каждого взрослого есть своя душа. Если душа младенца куда-то ушла, тот ребенок ночами плачет, днём он не кушает, так говорят. Взрослый человек все время спит. Если от него ушла его душа, он чувствует себя утомленным. Когда шаман вернет ушедшую душу младенца или взрослого, тот выздоравливает. Шаману суждено вызвать блудную душу младенца или взрослого, так говорят. */Сообщил Севээн-Ойдун Ондар/.*

* * *

После смерти душа человека остаётся на земле, так говорят. С душой покойного встретится шаман. Приглашенный шаман зажигает огонь на седьмой день после смерти. Во время беседы с душой покойника шаман узнает причину его смерти и об этом расскажет всем родным умершего. Шаман зажигает огонь, посвященный сорока девяти дням после смерти человека. О чём жалуется покойник — об этом шаман расскажет. Если родственники покойного часто встречаются с бедой, тогда приглашенный шаман зажигает огонь в пору желтых листьев. Душа покойника посещает родные места, так говорят. */Сообщил Лама Ооржак/.*

* * *

Душа покойника летает в пространстве, так говорят. Когда пройдут многие годы, душа покойника покажется в образе дикого зверя или домашнего животного, так говорят. Иногда душа покойника поет песню на старой стоянке, так говорят. Через много лет душа умершего появляется в виде страшного чудовища, так говорят. */Сообщил Ховалыг Дажиг-Билбиш/.*

* * *

Если душа человека находится на стороне левой руки, он будет жить долго. Если душа человека находится на стороне правой руки, он будет жить недолго. *Куът* — душу младенца

охраняет ээрен Эмегелчин, так говорят. Когда младенец спит в колыбели, его душу охраняет малый дух — ээрен *Уруг куду*, дословно Душа младенца, так говорят. Когда взрослый человек спит, его душу охраняет *Чеди хаан сылдыс*, по-русски — Большая Медведица, так говорят. /Сообщила Анна Биче-оол/.

* * *

Алгыши тувинских шаманов, посвященные душе

Шаманские алгыши, обращенные к человеку, чья душа исчезла

Когда наступает ночь, ты видишь плохой сон.
Ты тревожишься и спешишь, смеясь и плача во сне.
Когда небо смотрит вниз, где звезды горят,
И тогда ты намочишь подушку слезами.

Когда восходит заря в положенный миг,
И ты встаешь, подавленный и рассеянный.
Кажется, что у тебя совсем кончилась сила,
И потому ты шагаешь слабо, чуть не падая.

Куда же ушел твой серый конь, освященный конь?
Ведь ты, как хозяин, на нем совершал дальний путь.
Ты никому не отдавал своего коня даже на краткое время,
Однако ты его уже кому-то отдал и зачем так поступил?

Если ты снова вернешь себе того освященного коня.
Тогда я буду вести камлание, чтобы достичь наслаждения.
И тогда я буду ловить твою душу, ведя камлание,
Которая ушла от тебя и отправилась в далекий край.

Видю, в самом деле твоя душа очень далеко ушла,
Знаю, ты стал слаб оттого, что покинут своей душой.
Если сюда вернуть твою душу, ведя камлание,
Сердце твое будет стучать напевом вдохновения.

Под мелодичный звук бубна, когда он дивно гремит,
К тебе снова вернется твоя душа, которая удалилась.
И ты, потерявший свою душу, переживший усталость,
Снопа станешь сильным и удалым молодцом.

/Сообщил Сопна Сат/.

**Алгыш шамана, поймавшего душу,
которая покинула своего хозяина**

Когда заря красного заката разыгрывается,
Раздаются голоса там, где откос проложен.
Где уже собираются и веселятся дивные русалки.
Оттуда идут мощные звуки и грозные звуки.

Да, рыжий дракон гремит, кричит и ревет страшно,
Тот звук ходит по вершинам хребта Кызыл-Тайга.
У пальцев — у лап рыжего дракона, как я вижу,
Виднеется кнут, сделанный из красной таволги.

И ты, хозяин, когда-то проезжал по откосу крутому.
Почему ты там уронил и потерял свой кнут случайно?
Да, тот красный кнут, как я вижу, навсегда исчез.
Да, тот красный кнут взял с собой половину твоей жизни.

Я обращаюсь к тебе, хартаачы¹ Курбусту², слушай меня.

¹ Хартаачы — великан.

² Курбусту — небо; здесь: Бог неба.

Я обращаюсь к тебе, кучутен¹ Курбусту, слушай меня.
Прошу тебя, великан, отправить кнут на землю,
Когда ты посылаешь свою молнию с небесных вершин.

Курбусту — хозяин небожителей (азарлар), помилуй!
Кнут лишний для тебя, выброси его.
У того, кто потерял тот кнут, очень много детей,
И тот кнут для него служит основой существования.

Душа табунщика, я к тебе обращаюсь с камланием.
Душа табунщика, ветер сделай себе конем.
Душа табунщика, превращайся ты в ветерок.
Итак, душа табунщика, приходи на гору Кызыл-Даг.

Он такой табунщик, у кого много малых детей.
Он такой табунщик, у кого жизнь еще впереди.
Пусть он будет жить спокойно и благополучно,
Под луной и под солнцем пускай он еще живет.

Его душа приходит. Спешите выловить её.
Его душа приходит. Спешите взглянуть на нее.
И ты, потерянная душа, ветерком сюда прилетай.
И ты, потерянная душа, ветерком сюда прилетай.

Табунщик, вот твоя душа, скорее поймай её.
Табунщик, храни свою душу, превращенную в волос.
Табунщик, я тебе вернул твою душу-бродягу.
Табунщик, я нашел твою душу в небе Денгер.

/Сообщил Хертэк Тойбухаа/.

¹ Кучутен — гигант.

**Алгыши шамана, вызвавшие душу женщины,
которая умерла семь дней назад**

Вот он, твой милый муж, кто уже сюда пришёл.
Вот они, твои малые дети, которые уже сюда пришли.
Вот они, твои родные, которые уже сюда пришли.
Вот она, очень вкусная еда, что представлена тебе.

Под крутым берегом, на скрытом месте,
Они зажгли красный огонь, что горит ярко.
Огню разбрызгивают молочную арагу¹,
Огню передают ааржы² и быштак³ благоговейно.

Я стою под крутым берегом, где земля красна.
Я зову, и я жду прихода твой души.
И твои родные и близкие здесь собрались.
Они тихо стоят и ждут встречи с твоей душой.

Разве ты, душа, так незаметно сюда явилась?
Давай покурим и обменяемся трубками.
Да, сюда пришли твои родные и земляки.
Да, для тебя они готовили и положили еду.

Душа, где ты была и в каком краю побывала?
Душа, что ты видела в той далекой стороне?
Душа, с какими трудностями ты встретилась?
Душа, назад не смотри, прошу тебя сказать сразу.

Душа, что ты несешь, и кто же сидит на твоей спине?
Душа, зачем он тебе нужен, и прошу быть мирной.
Душа, у покойницы не бери её младшего сына.
Душа, прошу тебя с собой забрать младшего козленка.

¹ Арага — молочная водка.

² Ааржы — сушеный творог.

³ Быштак — сыр.

Душа, ты уже напилась араги в удовольствие.
Душа, ты уже наелась пищи в удовольствие.
Душа, оставь ты здесь младшего сына покойницы.
Душа, ты уходи туда, откуда ты сюда явилась.

/Сообщил Сат Каваакай/.

**Алгыши шамана, вызывающие душу тувинца,
который умер сорок девять дней назад.**

Я перешел шестьдесят перевалов,
Я переплыл шестьдесят переправ.
И вот я остановился на лесной полянке,
Здесь я очищаю себя, зажигаю можжевельник.

Твоя вдова, старая хозяйка юрты твоей,
Сюда принесла ведро, полное *өреме*¹.
Сюда принесла один мешочек, полный вареного мяса,
Сюда принесла одно ведро, полное араги.

Ты, покойник, почему от нас уходишь?
Ты, покойник, приходи к нам и поговори.
Покойник, кто он такой, с кем ты сюда пришел?
Чей это конь с белым яблоком на лбу, черной масти?

Не те ли парни, какие тебя били в прошлом году?
Видать, те парни, какие тебя тогда били ночью?
Тогда они тебя били до смерти беспощадно,
Ныне ты стал мстителем для тех, кто тебя оскорбил.

Да, они очень молоды и очень задорны.
Да, они тогда совершили по ошибке зло.

¹ *Өреме* — сливки, молочная пенка.

И ты, покойник, принимай вкусную еду.
И ты, покойник, пожалей их молодую жизнь.

Кто пролил человеческую кровь по-злодейски,
Тот понесет наказание, не так ли ты говоришь?
Кто бил старика со злостью и презрением.
Тот прощается с красным дыханием, не так ли ты говоришь?

Душа старца, кто действительно умер,
Ведет заклинание, бурно гневается.
Жизнь тех парней, совершивших злодеяние,
Готова катиться в черную яму.

Тот самый старик, который умер,
С гневом ушел туда, где кладбище.
Те парни, которые совершили дурное дело.
Тоже пошли в сторону кладбища, шатаясь.

/Сообщил Шожал Сурунмаа/.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ:

1. Алексей Баир (1904–1985), уроженец местности Алдыы-Ишкин Дзун-Хемчикского, ныне Сут-Хольского района, хорошо знал монгольский, русский языки, в последние годы работал консультантом в Тувинском республиканском краеведческом музее имени «Алдан-Маадыр».

2. Виктор Кок-оол (1906–1980), уроженец местности Хайыракин Улуг-Хемского района, сын знаменитой шаманки Донгак Долчан, народный артист Тувинской АССР, драматург, в последние годы работал консультантом в республиканском музее.

3. Сат Каваакай (1917–1986), уроженец местности Хондергей Дзун-Хемчикского района, сказитель.

4. Бора-Хоо Монгуш (1892–1970), сказитель, охотник, говорил на монгольском и китайском языках.

5. Лама Ооржак, родился 1910 года в местечке Хонделен Барун-Хемчикского района, старейший водитель Тувы.

6. Хертек Тойбухаа (1917–1981), уроженец местности Хонделен Барун-Хемчикского района, народный мастер резьбы по камню, лауреат Государственной премии в области изобразительного искусства имени И.Е. Репина.

7. Шожал Сурунмаа (1915–1986), уроженец местности Устуу-Ыйматы сумона Моген-Бурен Монгун-Тайгинского района, великий сказитель.

8. Салчак Норбу (1901–1968), уроженец местности Тээли Бай-Тайгинского района, народный мастер-резчик по камню.

9. Кенденчик Куулар (1904–1976), уроженец местности Ак-Аксы Сут-Хольского района, замечательный исполнитель шаманских алгышей, умер в селе Хондергей Дзун-Хемчикского района.

10. Барыкаан Донгак (1898–1976), уроженка местности Бедик-Хавак сумона Хондергей Дзун-Хемчикского района, сво-

бодно владела монгольским языком, сказительница, первая поэтесса Тувы.

11. Сотпа Сат (1901—1976), уроженец местности Ортен-Тей Барун-Хемчикского района, сказитель.

12. Севээн-Ойдуп Ондар, родился в 1924 г. в местности Кызыл-Тайга Сут-Хольского района, хорошо знает тибетский язык, сказитель.

13. Анна Биче-оол (Чыртакай Оюн), родилась в 1916 г. в местечке Шанган-Аксы сумона Элегест Тандинского района, писательница, хорошо знает тувинский фольклор.

14. Ховалыг Дажы-Билбии (1903—1971), уроженец местности Торгалыг Улуг-Хемского района, хорошо знал монгольский язык, сказитель.

15. Далбын-оол Ооржак, родился в 1924 г. в местечке Аргада-Каът-Аксы а бассейне реки Ишкин сумона Хор-Тайга Сут-Хольского района, рабочий совхоза «Ишкин».

Жизнь и труды Монгуша Бораховича Кенин-Лопсана²

Литературная деятельность

Монгуш Борахович Кенин-Лопсан родился 10 апреля 1925 года в маленькой деревне у реки Хондергей в семье Монгуш Бора-Хоо. Его предки были скотоводами, кузнецами, известными певцами и шаманами. Его бабушка по материнской линии Куулар Хандыжап, знаменитая шаманка была арестована по ложному обвинению во времена Сталина и умерла в тюрьме. Ее фотографию можно увидеть на выставке по шаманизму в Тувинском национальном историко-краеведческом музее города Кызыла.

Летом 1996 года в интервью Монгуш Борахович рассказывал о своей любимой бабушке следующее: «Моя бабушка была знаменитой шаманкой. Она была очень известна в кожууне и три раза пострадала от властей за свою деятельность. Первый раз ее арестовали в 1929 году, второй раз в 1937 году, когда ее сын был обвинен как германский шпион. В середине 1940-х годов, когда Тува присоединилась к Советскому Союзу, она была арестована еще раз по обвинению за пропаганду против великого Советского Союза. Как могла вести антисоветскую пропаганду безграмотная женщина? Все это было только предлогом для того, чтобы уничтожить великую живую шаманку. Это очень грустная история не только для этой старой женщины, но и для всего тувинского общества!» (Кенин-Лопсан, 1996).

¹ Майкл Хоппал — венгерский учёный.

² В книге «Родина шаманизма — Тува». — Кызыл, 2003. — С. 26–29.

В тринадцать лет, когда он учился в семилетней начальной школе в деревне Чадан, появилась его первая публикация в местной газете. Затем он перевел Пушкина на тувинский язык. Когда он учился в средней школе в городе Кызыле, в столице республики, его первая поэма «Радость Тувы» была напечатана в 1944 году в одной из местных молодежных газет «Тыванын аныяктары».

Вернувшись в Туву, после окончания Ленинградского государственного университета по специальности восточная филология, он преподавал тувинский язык и литературу в педагогическом училище в Кызыле. Через год он стал редактором в Тувинском книжном издательстве и его первый сборник стихов под названием «Большой путь» был опубликован в 1956 году. Его первый роман появился на свет в 1965 году. После этого он написал около пятидесяти сборников стихов, баллад, рассказов, романов и переводов из русского языка на свой родной язык. Сегодня он является живым классиком тувинской литературы. Описание этнической культуры играет важную роль в его книгах и произведениях: в его стихах и рассказах предстает перед читателями повседневная жизнь тувинского народа в прошлом. В одной из рецензий в честь 70-летия Монгуша Бораховича его романы очень удачно названы «этноэпическими» (Дубровский, 1995:5).

В 1991 году Кенин-Лопсан был награжден Орденом Дружбы народов Президентом Российской Федерации Борисом Ельциным за его заслуги в литературе. Также местные власти признали его труды, которые раньше осуждались как националистические. В меняющихся политических условиях стало возможным опубликование трех его томов архивных документов по истории Тувинской Народной Республики и по истории международных отношений Тувы с Россией, Монголией и Китаем, которые прежде не были напечатаны. Они были составлены и изданы В.А. Дубровским и М. Б Кенин-Лопсаном в 1995 году.

Исследования по тувинскому шаманизму

Несмотря на то, что элементы шаманского фольклора всегда присутствовали в художественных произведениях Кенин-Лопсана, в 1950—1960-е годы это было естественно запрещенная тема.

Это обстоятельство очень хорошо выражено его собственными признаниями, когда он вспоминал те времена летом 1996 года: «В те времена было принято считать, что тувинские ученые не занимались тувинским шаманизмом. Они очень боялись этой темы. Если они рассматривали эту проблему, то они делали это тайно. Поэтому никто не знал, что я собирал шаманский фольклор. Даже с шаманами я встречался тайно. Однажды мне сказали, что приехал один иностранный ученый, венгерский исследователь, востоковед и этнограф Вилмос Диозеги. Когда мы встретились, он спросил меня, занимаюсь ли я шаманизмом. Я рассказал ему, что я написал научную работу по этой теме и что я боюсь показать им свое исследование. Он попросил у меня почитать что-нибудь из моих исследований. На следующий день я ему принес мою работу об обряде погребения тувинских шаманов. По тувинским верованиям тело умерших тувинских шаманов нельзя предавать земле, они должны быть похоронены на платформе, на тувинском языке известной как *сери*, которую воздвигают над землей».

Это было, несомненно, та статья Кенин-Лопсана, которая была напечатана несколько лет позже, в 1978 году в сборнике «Шаманизм в Сибири» под названием «Погребальный обряд тувинских шаманов». В ней он дал детальное описание погребального обряда умерших шаманов и его различные стадии. Один из этих стадий является особенно важной, когда приглашенный шаман определяет место, где умерший шаман должен быть похоронен, то и есть место его погребения.

Еще один важный момент это вынос тела из юрты: нельзя выносить тело умершего шамана через дверь, надо выносить его через проход, сделанный на стене. Также важно, чтобы обтяжка бубна была вырезана, и бубен был помещен на высокую палку (кагы) вместе с одеждой шамана и другими его атрибутами. Тело

само помещается на платформу (сери), которую воздвигают на четырех столбах. Подобный погребальный обычай существовал и среди некоторых североамериканских индейцев.

Только одна научная статья Кенин-Лопсана была опубликована раньше, чем данная статья. Она появилась в 1977 году в журнале «Советская этнография» и касалась различных категорий тувинских шаманов. Эта классификация основана на происхождении и становлении шаманских способностей. Об этом он написал в одной из своих книг, появившейся в 1993 году. Я цитирую эту классификацию из этой работы: «В верованиях тувинцев, настоящий шаман тот, которому шаманские способности достались по наследству. Это самая известная и самая могущественная группа тувинских шаманов. Так выделяются:

1. Шаманы, ведущие свое происхождение от шаманов-предков;
2. Шаманы, ведущие свое происхождение от духов земли и воды;
3. Шаманы, ведущие свое происхождение от неба;
4. Шаманы, ведущие свое происхождение от злых духов «албыс»;
5. Шаманы, ведущие свое происхождение от злых духов «аза».

В зависимости от принадлежности к той или иной категории шамана определялось его место в шаманской иерархии, и приписывались ему различные возможности воздействия на людей, обращавшихся к нему за помощью по тому или иному поводу» (Кенин-Лопсан, 1993а:43).

С 1966 года до выхода на пенсию Кенин-Лопсан работал в Тувинском национальном историко-краеведческом музее. Здесь он собрал коллекцию шаманских атрибутов, которая была представлена на выставке, открытой в 1993 году.

В 1982 году он защитил кандидатскую диссертацию «Сюжеты и поэтика тувинского шаманства» в Ленинграде. В заключении диссертации Кенин-Лопсан пишет, что шаманы, принадлежащие ко второй категории, ведущие свое происхождение от духов земли и воды, очевидно оберегают память об уважении природы и анималистических верований древних тюрков. (Кенин-Лопсан, 1982:5). Подобным же образом шаманы, ведущие свое происхождение от неба (тенгри боо) получают свой шаманский «дар» от

неба, радуги или молнии. (В 1995 году я лично встретил шамана из этой категории, которого зовут Кыргыз Хуурак).

В этой работе Кенин-Лопсан перечисляет способы и виды камлания. (1993а:26–27). Их также можно определить с помощью применяемых атрибутов:

1. Камлание с круглым железным зеркалом (кузунгу).
2. Камлание с хомусом (дергающий музыкальный инструмент, похожий на еврейскую арфу).
3. Камлание с помощью бубна и ритуального плаща; это характерно только для могущественных шаманов высокого класса и раньше этот ритуал проводился только ночью.
4. Камлание с шаманским бубном и жезлом (даяк). Трехглавый шаманский жезл, украшенный лентами был основным атрибутом тувинских шаманов. Он был первым предметом шаманского снаряжения, которого они получали в начале своей деятельности.

В 1987 году монография Монгуш Бораховича «Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX — нач. XX вв.» была опубликована в Новосибирске в институте истории, филологии и философии Сибирского отделения Академии наук СССР. Это полный текст диссертации, отрывки из которого были опубликованы на английском языке (Кенин-Лопсан, 1995а). Первоначальная заслуга этого труда то, что он дает детальное описание структуры и главные особенности шаманского камлания, от подготовки места камлания, призывания помощников-духов, до кульминации камлания, когда шаман или шаманка определяет причину болезни или страдания и предсказывает будущее, протекание болезни больного или улучшение состояния дел у клиентов.

Во второй части исследования он перечисляет типичные сюжеты шаманских песнопений (алгыш) и шаманской поэтики, которая часто включает в себя аллитерацию, параллелизм и гармонию гласных. В последние годы он уделяет все больше и больше внимания к вопросам поэтики шаманских песнопений и публикации текстов этих шаманских гимнов. Уже опубликованы два

сборника: один на тувинском языке и другой на русском языке (Кенин-Лопсан 1992 а, 1995).

Вечно молодой, неутомимый собиратель, он сам переводит свои работы с родного языка на русский, давая оценку поэтике алгышей, как творческая личность и поэт-писатель. Он чувствует, что у него есть нравственное обязательство: оставить эти ценные тексты тувинского народного фольклора будущему поколению. Это, значит, сохранить эти реликвии духовной культуры, которые этот ученый-писатель составил в рукописи на сто страниц, содержащих шаманские мифы. Также он опубликовал сборник шаманских песнопений (алгышей). Он также выпустил книгу о тувинской национальной этике, где он показывает, как нравственность связана с традиционной шаманской картиной мира. Во время интервью он сделал следующее замечание об этой книге: «Моя книга стала учебником в наших школах и учебных заведениях, так как тувинская этика — это культура воспитания детей, выработанная веками. Тувинский народ имел собственную педагогику, народную педагогику. Время воспитания длилась из одного года до тринадцати лет. Что может ребенок делать и что ему не позволяется? Что он должен не упускать из поля зрения? Как должны обращаться с ребенком? Воспитывают детей только до тринадцати лет. Когда они достигают тринадцати лет, они входят в зрелый возраст и становятся настоящими мужчинами или взрослыми девушками. Тогда они знают все правила и нормы жизни, обычаи и обряды тувинского общества.

Во времена коммунистического террора никто не интересовался нашей культурой. И никто даже не интересовался моим учебником! И есть огромная необходимость опубликовать эту книгу, потому что каждый народ имеет свой собственный язык, свои собственные традиции, и эти традиции первоисточник каждого этноса, каждого народа. Раньше воспитание у нас проводилось на основе учебного плана, разработанного в Москве, который был принудительным для каждого. Национальная культура была втиснута в хвост корабля, несмотря на то, что наша национальная культура глубоко пустила корни прежде всего в наш язык, в нашу

унаследованную древнюю культуру и в наши шаманские верования (Кенин-Лопсан 1996).

Жизнь и труды Кенин-Лопсана являются эталоном и примером того, как высокообразованный сын маленького народа берет на себя задачу не только собирания древних традиций, но также активно возрождает их. Эта работа была признана в 1993 году Фондом исследований шаманизма, основанным Майклом Харнером, когда он признал Кенин-Лопсана «Живым сокровищем шаманизма» (Брайтон 1995:12). Официальная регистрация общества шаманов «Дунгур» в том же году является признанием больших заслуг старого профессора на своей Родине. Затем состоялся первый тувинско-американский симпозиум, в котором участвовали ученые и практикующие шаманы из обеих стран. Возможно, самый большой успех и признание его трудов пришла 15 октября 1993, когда президент Республики Тува издал правительственную резолюцию (указ №383), который учредил Научный центр для изучения шаманизма и также распорядился учредить лечебный центр, где шаманы могут регулярно практиковать лечение в Кызыле, в столице республики (Будегечи 1994:42—43). Труды Кенин-Лопсана несомненно означают конец классического периода тувинского шаманизма, так как в связи с учреждением общества шаманов «Дунгур» в 1993 году начинается совершенно новый период тувинского шаманизма.

Литературно-художественное издание

М.Б. Кенин-Лопсан

ТУВИНСКИЕ ШАМАНЫ

Текст публикуется в авторской редакции.

Сдано в набор 14.11.2008.
Гарнитура «Петербург».
Формат 60х84/16. Бумага офсетная.
Тираж 500 экземпляров. Заказ № 1177

Издательское агентство «Литкон»
Тел. (499) 502-77-99
Интернет: www.litkon.ru

ООО «ИПЦ «МАСКА»
Москва, Научный проезд, 20.
Тел. (495) 510-32-98
www.maska.su, info@maska.su

При участии ООО «ЭМПРЕЗА»

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 978-5-91146-270-3



9 78 5 9 1 1 4 6 2 7 0 3



Монгуш Борахович Кенин-Лопсан, доктор исторических наук, писатель, этнограф, обладатель звания американского Фонда шаманских исследований "Живое сокровище шаманизма", основатель религиозной организации тувинских шаманов "Дунгур", пожизненный президент тувинских шаманов, почетный гражданин города Кызыла, столицы Республики Тыва.