

© К. В. Пименова

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗЛЫХ ДУХАХ,
ПОРЧЕ И ОБРЯДЫ ОЧИЩЕНИЯ
У СОВРЕМЕННЫХ ТУВИНСКИХ ШАМАНОВ**

Обряды очищения человека от порчи¹, избавления от злых духов, вызывающих болезни и жизненные неурядицы, а также очищения помещений и транспортных средств – важные направления деятельности современных тувинских шаманов. Данная статья посвящена трансформациям их представлений о причинах возникновения болезней и бед в жизни человека и некоторым шаманским методам борьбы с порчей и злыми духами.

Одной из основных функций тувинских шаманов во второй половине XIX – начале XX в. было изгнание злокозненных существ, которые, как считалось, вызывали болезни и смерть людей, плохой приплод скота, различные неурядицы и беды. Ф.Я. Кон, побывавший в Туве (Сойотии) в 1902–1903 гг., называл шаманов "спецами по борьбе со злыми духами" и писал, что "...кроме них, обратиться не к кому: ламы против злых духов не в состоянии помочь" (Кон 1934: 60, 73). Камлания тувинских шаманов часто включали сцены "ловли" злых духов или имплицитно подразумевали появление злого духа на определенном этапе сеанса камлания (Там же: 81; Потанин 1883: 62; Кенин-Лопсан 1987: 59–60).

Шаманы не были монополистами в борьбе со злыми духами. Буддизм в различных регионах Центральной Азии, адаптируясь к местным верованиям и культам, выработал собственные методы устранения духов, вызывающих болезни и неурядицы. Как писала В.П. Дьяконова, "ламы, как и шаманы, появление болезней у людей связывали с действиями злонамеренных существ. Если о способах лечения можно сказать, что они были ламаистскими, то относительно представлений о причинах болезней, душе и т.д. никаких разночтений отметить нельзя" (Дьяконова 1979: 172). Кроме того, в Туве и Монголии были особые группы лам, которые использовали в своей работе как буддистские, так и шаманские ритуальные инструменты. Таким ламам (тув.: *бурхан-бөө*; монг. *чойджин-сангасак*) приписывалась способность уничтожать злых духов, возвращать человеку утраченную душу – одним словом, выполнять функции, находившиеся в сфере компетенции шаманов (Позднеев 1887: 170, Дьяконова 1979: 170–171). Современные тувинские ламы также располагают арсеналом методов обрядового очищения, однако предметом рассмотрения в данной статье будут только обряды, проводимые шаманами.

Когда и почему человеку требуется обряд "очищения"? В представлениях многих современных тувинцев, в том числе шаманов и лам, болезни и беды человека вызываются двумя факторами: действием злых духов и/или порчей. Взаимосвязь между духами и порчей не всегда ясна даже самим информантам-шаманам, хотя некоторые из них предлагают собственные, порой весьма логичные, интерпретации этой связи. Из объяснений одних шаманов имплицитно следует, что порча или проклятие подразумевают присутствие вредоносной сущности – в теле клиента или вне тела, но в непосредственной близости от "жертвы". Другие далеко ушли от традиционного понимания злого духа как причины болезней или жизненных проблем, и в их индивидуальной интерпретации порчи доминируют не духи, а бесформенная негативная энергия. Оценивая соотношение понятий "злые духи" и "порча" в работе современных тувинских шаманов, следует согласиться с мнением французского этнолога Ш. Степановф, кото-

Ксения Викторовна Пименова – аспирантка Института этнологии и антропологии РАН, а также Высшей школы социальных исследований (EHESS, Париж).

рый считает, что "порча" (а также "проклятие", "сглаз" и т.д.) как понятие социального и морально-этического плана постепенно вытесняет собой традиционных "злых духов"². Однако кажется, что такое вытеснение – сложный и неравномерный процесс, в котором задействованы различные культурно-исторические и социальные факторы.

Сначала рассмотрим вопрос о злых духах. У тувинцев к сущностям, потенциально опасным для человека, относились несколько категорий злых духов – *аза*, *четкер*, *шулбус*, *албыс*, *бук*, *дишрен* и некоторые другие³. "Двойники" умерших (сүнезин) в некоторых ситуациях, в том числе при неправильно проведенных поминально-погребальных обрядах, также могли наносить вред живым. Следует отметить, что в фольклоре и мировоззрении тувинцев еще "досоветского" времени вряд ли существовали однозначные и разделяемые всеми членами социума определения духов каждой категории. В материалах этнографов и путешественников, посетивших Туву (Урянхайский Край) в конце XIX – начале XX в., обнаруживаются довольно ощутимые расхождения – в деталях описаний "внешности", локусов и последствий воздействия разных злых духов. По всей видимости, в представлениях о злых духах наблюдалась определенная путаница, которая могла объясняться как субъективными точками зрения информаторов, так и различиями между локальными традициями тувинцев.

Например, духов умерших, которые беспокоят живых, Г.Н. Потанин определял как *аза*, или *аза-бук* (Потанин 1883: 134). О том, что духи *аза* каким-то образом связывались с опасностью серьезной болезни или смерти, может свидетельствовать тот факт, что, по материалам В.П. Дьяконовой, *аза* (или аналогичные им духи *хи-юм* у южных тувинцев) жили недалеко от захоронений, и в результате встречи с ними человек мог тяжело заболеть или умереть. *Аза* – бестелесные существа, которые принимали вид огонька, вихря, мухи и даже человека (Дьяконова 1976: 282–283). Сейчас с темой смерти устойчиво ассоциируются не *аза*, а "двойники" человека сүнезин, которые представляют собой души умерших, которые по каким-либо причинам не сразу покидают мир живых и могут вредить родственникам. Сүнезин, по материалам В.П. Дьяконовой, выглядел как "половинка тела" человека (Она же 1975: 63).

Злой дух *албыс* обитал в песчаных и каменистых местах и показывался человеку в образе длинноволосой женщины, спереди похожей на человека, сзади – прозрачной, с просвечивающими внутренностями. По сообщениям П.И. Каралькина, *албыс* мог принимать облик зверей и птиц – медведя, волка, филина, кукушки (цит. по: Там же 1976: 284). С.И. Вайнштейн также указывал, что *албыс* может представать как в виде женщины (старой, молодой, чаще – безобразной), так и в виде мужчины, и, "проникая в человека тем или иным путем, нередко через половую связь, ... делает человека психически больным, заболевшим *албыстаар* (шаманской болезнью)" (Вайнштейн 1991: 242).

Традиционные представления о "двойниках" умерших сүнезин и таежных духах *албыс*, вызывающих помешательство, по-прежнему широко распространены среди тувинцев и отличаются значительной устойчивостью. Границы же между другими категориями духов – *четкер*, *бук*, *дишрен* – похоже, постепенно стираются, и среди информаторов наблюдаются разногласия в том, что касается свойств и внешнего облика этих существ. Так, *бук* описывался как страшный дух, появлявшийся обычно в сумерках, способный перевоплощаться в животных (волка, верблюда и т.д.), вызывавший смерть детей, падеж скота и иные беды; его действие распространялось на весь род (Дьяконова 1976: 283). Сходные представления о духе *бук* отражены в записях Ф.Я. Кона (1934: 64). Мне же удалось зафиксировать мнение о том, что *бук* имеет облик "чего-то маленького" – человечка, мыши, облачка дыма. Он цепляется к телу человека в подмышечных впадинах, на стопах ног, на шее. Следствие его действия – сни-

жение жизненного тонуса и удачливости. Вред, причиняемый духом *бук*, легко может быть устранен шаманом: достаточно тщательно окурить человека дымом можжевельника (*артыи*) и дать ему умыться *аржааном* – водой с добавленными в нее сухим можжевельником и молоком (ПМА-4: информант Х.Э. Куулар).

Смешение категорий злых духов особенно отчетливо прослеживается в современной несказочной прозе, бытующей в профанной, нешаманской среде. Например, в нескольких записанных мной быличках (ПМА-4: информант А.С. Сат), некоторые сущности называются аза и предстают в облике развратной женщины, а также птицы, поющей человеческим голосом. В еще одной быличке злой дух был назван рассказчиком *четкер*; при этом внешне (видна только "половинка" его тела) он напоминает "двойника" умершего сүнезин, известный как по сегодняшним, так и по более ранним материалам (Дьяконова 1975: 63; ПМА-4: информант С.С. Сат). По всей видимости, для многих современных тувинцев важны не столько различия между категориями духов, сколько то, что объединяет все "темные силы": это время встречи (сумерки, поздний вечер или ночь) и некоторые странные особенности внешности и поведения, которые позволяют главному действующему лицу суеверного мемората идентифицировать нечеловеческую сущность того, кто ему встретился⁴. И среди простых членов социума, и среди нынешних тувинских шаманов наблюдается тенденция к употреблению обобщающих терминов для большинства злых духов, кроме албыс и сүнезин. Самыми распространенными названиями являются *аза*, *аза-четкер* или *четкер*.

* * *

В тувинском обществе по-прежнему существуют, пусть и в трансформированном виде, представления о злых духах как причине несчастий. Однако сегодняшние шаманы далеко не всегда ставят "диагноз" клиенту, исходя только из таких воззрений. Гораздо чаще источником бед, по мнению шаманов, является "порча" (тув. *доора*, *чатка*, *каргыш*) – случайная или умышленно насланная недоброжелателем. Случаи наведения порчи, насколько мне известно, не упоминались этнографами, работавшими в Туве с конца XIX до середины XX в. В.П. Дьяконова отмечала: "Их (злых духов) недоброжелательные действия по отношению к человеку носят как бы самостоятельный характер, а отнюдь не направлялись кем-либо". Под "кем-либо" автор подразумевала, правда, не людей, а духов Нижнего мира (Дьяконова 1976: 285).

При работе с клиентами шаманы обычно используют термины *доора* (порча, препятствие) и особенно *чатка*, *каргыш* (проклятия), не уточняя, виноваты ли в бедах человека духи и, если да, то какие именно. Возможно, это связано с тем, что для клиентов вопрос о невидимых духах – агентах порчи – как бы отходит на второй план, уступая место более близкому и понятному представлению о некоем гипотетическом недоброжелателе, которого легко можно себе представить и "воплотить" в образе того или иного конкретного человека. К. Зорбас, изучавший взаимодействие современных тувинских шаманов и их клиентов, справедливо отмечает, что объяснение проблем клиента при помощи понятий *доора* и *каргыш* позволяет снять с человека груз его собственных неправильных поступков и перенести его на конкретного или абстрактного "другого"; кроме того, порча, наведенная недоброжелателем, подразумевает возможность отмщения (*Zorbas*). Возможно и другое объяснение растущей популярности понятия "порча". В современном тувинском шаманизме не только возрождаются и трансформируются традиционные представления тувинцев о человеке и "сверхъестественной" реальности, но и прослеживается влияние традиционной русской культуры (например, понятия "порчи", "сглаза") и биоэнерготерапевтического целительства.

Остановимся подробнее на употреблении слов *доора*, *чатка*, *каргыш*. Первое значение *доора* – "поперек", "поперечный" (ТРС 1968: 172). В функции существительного *доора* может переводиться как "нечто, лежащее поперек", т.е. препятствие, мешающее осуществлению планов, вредящее здоровью, ослабляющее человека. Человека, страдающего от наличия в его жизни какого-либо препятствия, называют *дооралыг киж*. *Доора* – обобщающий термин, объединяющий разные виды "вреда" – от легко устранимых до самых серьезных; от возникших в результате неправильных действий самого человека по отношению к духам природы и до тех, которые причинены недоброжелателем. Смысловой диапазон слова *доора*, таким образом, оказывается достаточно широк. Сами шаманы чаще всего соотносят слово *доора* с русским "порча". Мы будем пользоваться этим переводом, хотя он не совсем точен: под *доора*, в отличие от "порчи", может подразумеваться не только умышленное нанесение вреда злонамеренным человеком, но и препятствие, возникшее случайно и в появлении которого человек может винить только себя.

Среди социальных причин, которые возникают в процессе взаимодействия людей и могут повлечь *доора*, тувинцы выделяют зависть, клевету (*ак аас-дыл*, *аас-дыл*) и ссоры, брань, скандалы (*кара аас-дыл*). Когда человеку завидуют или ссорятся с ним, понижается его жизненная энергия и потенциал (тув. *хей-аът*, *сүлде*)⁵. В этом случае *доора* может появиться как бы самопроизвольно, без каких-либо целенаправленных действий завистников. Кроме того, зависть, ссоры, ревность, гнев, соперничество могут побудить недоброжелателя к насыланию проклятия (*чатка*, *каргыш*) (ПМА-4: информант Мөнгө-башкы).

Проклятия (*чатка*, *каргыш*) являются частным случаем *доора*. Под проклятием понимается умышленное нанесение вреда посредством специальных магических действий. Большинство моих информаторов – шаманов и их клиентов, а также лам – склонялись к тому, что для простого человека (не шамана) недостаточно просто желать другому зла и что без помощи шамана наслать проклятие невозможно. (ПМА-3: информанты К.Т. Допчун-оол, Г.П. Кокова; ПМА-4: информанты Р.С. Назык-Доржу, Х.Э. Куулар).

Чатка и *каргыш* – серьезные "диагнозы". Такие проклятия могут привести к тяжелой болезни или даже смерти жертвы. Информаторы-шаманы в один голос отрицали, что когда-либо выполняли такие заказы; правда, из рассказов некоторых из них косвенно следовало, что насылать проклятия и "портить" они умеют, но не применяют свои знания на практике. Настоящий шаман никогда не позволит себе сделать что-то плохое, поскольку шаманская этика несовместима с умышленным причинением вреда. Более того, это может быть опасно: если шаман в чем-нибудь ошибется, проклятие будто бы может вернуться к нему самому или к "заказчику". Проклятия, по мнению информаторов, всегда посылаются при посредничестве каких-то других, "плохих" шаманов, у которых для таких неблагородных целей якобы есть специальные бубны (ПМА-3: К.Т. Допчун-оол; ПМА-4: Р.С. Назык-Доржу, Мөнгө-башкы).

Проклятия и умышленная порча всегда приходят извне – от недоброжелателей, от шаманов других тувинских шаманских организаций, от русских колдунов (*Stépanoff* 2004: 182). Для информантов-шаманов шаманы, которые наводят порчу, – это либо "те, которых мы не знаем", либо шаманы-конкуренты в том поле напряженного социального взаимодействия, которое сложилось в шаманских организациях Тувы. Так, один из шаманов утверждал, что самая востребованная исполнительница заказов на проклятия (*чатка*) – известная в Туве шаманка; при этом его личное крайне негативное отношение к сопернице ни для кого не являлось секретом. Упрек в наведении порчи может быть интерпретирован как условная, принятая сейчас форма делегитимации противника – в редких случаях конкретного, названного по имени, а чаще – абстрактных "других". Конкуренция между современными шаманами часто объясняется ими

самими через понятие "шаманской войны" (Харитонова 2001), которое, в свою очередь, возводится к магическим поединкам шаманов, известным по фольклорно-этнографическим материалам под названием "взаимосъедение" (*хамнарнын чижир*) (Кенин-Лопсан 1999: 223).

По понятным причинам мне никогда не приходилось наблюдать обряд наведения порчи. Описания таких техник крайне скудны и разрозненны, поскольку информанты сами никогда "не видели", но только "слышали и знают", что это делается определенным образом. По их рассказам можно предполагать, что основной элемент обряда наведения порчи – магическое действие, в котором, если пользоваться классификацией С.А. Токарева, сочетаются "словесная" и "контактная" магия (Токарев 1990: 426–432). Так, по словам одной из кызыльских "независимых" шаманок, проклятие насылают (*каргыш салыр*) на человека, бросая в его сторону предварительно заговоренную землю или золу (ПМА-3: информант Г.П. Кокова). Более детальное описание обряда наведения порчи на конкурентов по бизнесу было получено мной от одного из лам. По его словам, для того, чтобы, например, магазин конкурентов разорился, шаман якобы "нашептывает" слова проклятия на горсть песка или на булавку (или какой-либо другой мелкий и незаметный предмет), а затем его клиент должен тайком просыпать песок или оставить булавку в магазине – под прилавком или в углу; словом, в таком месте, где редко убирают, а потому доора будет действовать долго (ПМА-4: информант Мөнгө-башкы).

Отношения между "насылающими порчу" (если предположить, что такие люди действительно существуют) и теми, кто ее "снимает", асимметричны. Первые находятся как бы в тени, за пределами доступной наблюдению системы социальных связей, что логично, учитывая характер тех индивидуально-магических действий, которые якобы вызывают порчу, и осуждение, которое принято высказывать в адрес "колдунов", "шептунов" и "плохих" шаманов. Зато среди современных тувинских шаманов есть немало тех, кто ставит своим клиентам "диагноз" доора, чатка или каргыш, что подразумевает обязательное (и по возможности срочное) проведение обряда очищения.

По мнению большинства моих информантов-шаманов, и порча в целом, и особенно проклятия приводят к недомоганиям и более или менее серьезным болезням, к жизненным неурядицам, неудачам в делах. Медицинский и жизненный аспекты здесь тесно связаны. Шаманы утверждают, что видят порчу на человеке и даже по некоторым признакам иногда могут узнать, кто ее наслал. Визуальное воплощение порчи описывается разными шаманами в различной терминологии. По мнению тех, кто в своей практике следует более традиционным для тувинского шаманизма методам работы, порча (*доора*) выглядит как наличие на теле (в подмышечных впадинах, на стопах, на шее) или внутри тела жертвы злокозненных духов (ПМА-3: информант К.Т. Допчун-оол; ПМА-4: информант Х.Э. Куулар). Другие шаманы определяют проклятие (*чатка*) как потерю жизненной энергии, "пустоту, которую заполняют черные силы (*кара-кштер*)", выглядящие "как туманные облачка или как рыбки". По их словам, если проклятие становится "видимым", это означает, что оно развивается и набирает силу, и шаману будет тяжело с ним бороться. Результатом доора или чатка сначала могут быть неурядицы и потеря сил; потом – недомогания, а затем более серьезные болезни. Запущенная, не устраненная вовремя порча может привести к смерти; действие самых страшных проклятий распространяется на несколько поколений одной семьи (ПМА-3: Г.П. Кокова).

Те из шаманов, кто хотя бы отчасти знаком с целительством и его различными методами (с биоэнтероскопией – "рентгеновым зрением", биоэнерготерапией или эниосуггестией; классификацию диагностических и терапевтических практик целителей см.: Харитонова 1996: 155–160), могут "опознавать" порчу (доора) и проклятие (чат-

ка) в теле человека в менее привычных для шаманизма, но также понятных абстрактных образах: темных пятнах, сгустках, туманных скоплениях в том месте, где порча локализуется, вызывая заболевание того или иного органа. Для таких шаманов порча вызывает не столько потерю жизненного тонуса и неудачи в делах, сколько проблемы медицинского характера (ПМА-4: информант Р.С. Назык-Доржу).

Тувинскими шаманами порча "распознается" по-разному, однако способ получения информации о ней почти всегда визуальный. Единственный раз мне пришлось столкнуться с описанием проклятия в терминах не визуального, а обонятельного плана: по словам кызыльской "независимой" шаманки Р.С. Назык-Доржу, она может узнать о "заказе" на смерть человека по исходящему от последнего запаху земли (ПМА-4).

Представляется, что в современном шаманизме порча и проклятия лишь опосредованно связаны с действием злых духов. О присутствии злого духа (или злых духов – как правило, бук, четкер или аза-четкер) шаманы говорят чаще всего тогда, когда "диагностируется" необходимость очищения дома, квартиры или транспортного средства. Злые духи могут также цепляться к подмышкам и ступням ног человека, и в таких случаях шаман окуривает клиента дымом можжевельника. Однако это обычно не квалифицируется как порча. Самое развернутое объяснение связи между проклятием и злыми духами было получено от кызыльской шаманки Х.Э. Куулар. По ее словам, при насылании проклятия (каргыш, чатка) злокозненный шаман якобы направляет на жертву одного или нескольких злых духов (четкер). "Приставленный" к порченому человеку четкер отнимает счастье и удачу. Чем дольше длится вредоносное действие духа, тем хуже человеку становится, поскольку последовательно закрываются "дороги" к благополучию, деньгам и здоровью. Сначала злой дух отнимает *алдын тын* ("золотое дыхание", т.е. счастливое и гармоничное состояние), затем – *монгун тын* ("серебряное дыхание", т.е. здоровье). У жертвы остается только *кызыл тын* ("красное дыхание", т.е. силы на последний вздох). Вместе с дыханием *тын* уходит и *сүнезин* ("двойник" человека) – по представлениям тувинцев, одна из важнейших составляющих души, потеря которой через некоторое время неизбежно приводит к смерти. С исчезновением *сүнезин* необратимо меняется характер жертвы, что, по мнению шаманки, должно рассматриваться родными как особенно тревожный знак. На этом этапе шаману трудно работать, поскольку поиски пропавшей души – задача исключительной сложности, которую удастся решить не всегда и далеко не всем шаманам. Именно поэтому, по мнению Х.Э. Куулар, нужно снимать злого духа четкер с человека не позднее трех лет с момента наведения порчи. О необходимости принятия скорейших мер при подозрении на порчу говорят также многие другие шаманы (ПМА-2: информант Л.К. Оюн; ПМА-3: информант К.Н. Ондум; ПМА-4: информант Р.С. Назык-Доржу).

* * *

Обряды очищения в современном тувинском шаманизме – разнородная и в значительной степени условная группа обрядов. Собственно об обрядах очищения (тув. *арыглаашкын*) как отдельной группе обрядов, насколько мне известно, не упоминает ни один из этнографов, изучавших тувинский шаманизм конца XIX – начала XX в., не упоминается и само понятие очищения. То, что называется сегодня обрядами очищения, подразумевало как раз избавление от злых духов – для лечения или устранения жизненных препятствий.

Обряды очищения в практике современных тувинских шаманов направлены на: 1) изгнание злого духа или избавление от того или иного вида порчи (доора, каргыш, чатка) для излечения пациента; 2) ритуальное очищение человека в целях устранения жизненных неурядиц и препятствий и 3) очищение квартир, домов, юрт, транспорта,

если имеется некая проблема (живущие в квартире люди часто ссорятся или болеют, машину не удастся продать и т.д.). В целом можно сказать, что любая проблема, затрагивающая жизнь, здоровье, благополучие и удачу людей, мир в семье и спокойствие в доме, может быть диагностирована шаманом как требующая в первую очередь очищения.

От обрядов очищения следует отграничить группу целительских методов в шаманизме, хотя сделать это далеко не всегда возможно, поскольку часто предварительное очищение считается необходимым условием для дальнейшего лечения. Наблюдается тенденция к объединению в рамках одного обрядового сеанса очищения и собственно лечения, если под ним подразумевать воздействие шамана на тело пациента. Многие шаманы занимаются лечением, используя методы, которые можно отнести к народной медицине (траволечение, костоправство, "шаманский" массаж – бесконтактный или контактный, делается либо руками, либо специальными "инструментами" – когтями, клыками животных), а также методы гипнотического и биоэнергетического воздействия. Однако в официальном прейскуранте шаманских обществ ни одна предоставляемая услуга не называется "лечением" (*эмнедишшикин, эмненишшикин*), но значительное число позиций посвящено очищению (*арыглаашкын*) (ПМА-2: "Адыг-Ээрен", "Дунгур"; ПМА-4: информант Т.К. Ондар). Представляется, что объяснение этому следует искать, в том числе, и в парадоксальном юридическом статусе шаманской практики, на который уже обращали внимание исследователи (*Харитонова* 2006: 92). С одной стороны, шаманские общества на деле частично функционируют как целительские учреждения; с другой – в действующем законодательстве Республики Тыва шаманизм определяется как одна из традиционных конфессий⁶, и все шаманские общества зарегистрированы как религиозные организации и работают без целительских лицензий.

Я приведу несколько примеров шаманского обряда очищения (*арыглаашкын*), иллюстрирующих различные представления о порче и вариантах ее проявления. В целом можно говорить о том, что обряды очищения призваны восстановить изначальную гармонию, которая была утрачена в результате умышленного наведения порчи или неправильных действий самого человека. С точки зрения композиции к обрядам очищения в упрощенной и несколько измененной форме применим один из типов (ПБ) синтагматической структуры шаманского обряда, предложенных этнографом и фольклористом Е.С. Новик. В этой перспективе порча или злой дух, вызывающий болезнь, может пониматься как некая "антиценность", которая оказалась не на своем месте, и поэтому для восстановления гармонии должна быть извлечена и удалена из мира людей или непосредственно из тела больного (*Новик* 2004: 54–58).

Антиценность в обряде фигурирует как вполне материальная, хотя и невидимая для нешаманов сущность. От того, как каждый конкретный шаман ее себе представляет, во многом зависит и его техника работы, и сценарий обряда. Рассматриваемые ниже обряды можно условно разделить на два типа. Во-первых, это обряды, в которых представления современных шаманов об "антиценности" близки традиционному пониманию злых духов как "телесных" сущностей. Среди анализируемых мной обрядов к этому типу могут быть отнесены "шаманский" массаж с экстракцией духа и камлание-очищение. Во-вторых, это обряды, в которых проявляется влияние инокультурных и инорелигиозных понятий и методов работы (буддистской медицины, биоэнерготерапевтического целительства), а "антиценность" понимается шаманом не как дух, а скорее как бесформенная "энергия". К таким я отношу приведенные ниже примеры лечения с шаманским зеркалом (*күзүңгү*) и обряд очищения, проведенный шаманкой Р.С. Назык-Доржу.

Прежде, чем рассмотреть обряды очищения первого типа, вернемся к вопросу о том, как именно представлялись злые духи в описаниях камланий тувинских шаманов

конца XIX – начала XX в. Например, имитацию "борьбы" со злыми духами во время шаманских "мистерий" наблюдал во время своей экспедиции в Туву Ф.Я. Кон. В своей книге в главе, посвященной тувинскому шаманизму, он не раз возвращается к этому вопросу: "Прыгая по юрте кругом очага, они [шаманы] делают вид, что ловят нечистых духов, запихивают их в бубен, становящийся якобы от этого все тяжелее и тяжелее, так что они еле-еле в состоянии его удержать, и, поймав таким образом, они их всех бесцеремонно вышвыривают за дверь юрты" (Кон 1934: 74). Чуть дальше Ф.Я. Кон описывает один из этапов камлания: «Шаман поехал было дальше, но вскоре опять насторожился, быстро прикурнул и накрыл бубном "аза" (маленького чортика). Чорт барахтался. Бубен, словно подталкиваемый снизу, подпрыгивал, но шаман крепко держал пленника и, покончив с ним несколькими ударами в бубен, выпрямился, встал. Звуки победной песни разнеслись по юрте...» (Там же: 81). Иной способ материализации болезни описан у М.Б. Кенин-Лопсана. Он заключается в том, что после разговора со своими духами шаман делает "призрак болезни", которая мучит больного. Для этого из бумаги он вырезает фигурки людей, представляющих собой злых духов. Затем фигурки, прикрепленные к специальной дощечке, выносят на улицу. Изготовленный "призрак болезни" называется *чуулу* (Кенин-Лопсан 1999: 47). Мне ни разу не приходилось наблюдать обряды с *чуулу* или слышать об их проведении; возможно, такой способ лечения, основанный на имитативной магии, в практике нынешних тувинских шаманов оказался утрачен. Однако важно подчеркнуть, что в шаманизме конца XIX – начала XX в. злой дух представлялся как конкретная, материальная "сущность", которая локализовалась шаманом, уничтожалась или выбрасывалась.

Сходное понимание "антиценности" унаследовали многие современные шаманы. В июле 2003 г. шаман К.Т. Допчун-оол (председатель общества "Адыг-Ээрен") проводил обряд очищения частично парализованной после инсульта пациентки. Шаман объявил, что причиной несчастья стало "суперпроклятие" (*чатка*), якобы насланное на пациентку завистницей, бывшей коллегой по работе. О духе, вызвавшем болезнь, речь не шла, однако действия шамана подразумевали наличие в теле больной некой конкретной, имеющей форму "сущности", которую нужно было экстрагировать и уничтожить. Для этого К.Т. Допчун-оол сначала провел контактный "шаманский" массаж, а потом камлание, в ходе которого она была извлечена и "выметена" на улицу. Шаман начал массаж с головы; он медленно массирует спину, плечи, руки и пальцы, спустился до ступней ног, а затем поднялся, как бы собрал нечто над лицом и головой, с силой оторвал его от тела больной и, зажав в руках, с громкими криками выбежал из комнаты во двор, стряхивая и отбрасывая подальше.

Очевидно, имитация физических усилий, которые прикладывает в ходе этого действия шаман, и эмоциональная развязка массажа нацелены на то, чтобы подчеркнуть материальность вызывающей болезнь сущности, создать в представлении клиентов образ болезни и извлечь ее из тела. В приведенном примере шаман лечил последствия инсульта, и потому особое внимание в массаже уделялось голове. Однако К.Т. Допчун-оол применяет массаж и при других заболеваниях; так, несколько раз я наблюдала лечение ангины и бронхита, в которых особенно прорабатываются шея и верхняя часть груди клиента (ПМА-2, ПМА-3: информант К.Т. Допчун-оол). Технику шаманского массажа и экстракцию духа болезни скорее всего можно рассматривать как пример инновации. В источниках по тувинскому шаманизму идея присутствия духа внутри тела человека нигде не выражена явно, а вредоносный дух находится как бы рядом с больным. Возможно, эта инновация – результат наложения на традиционные представления о духах, вызывающих болезнь, целительского понимания заболевания как негативной энергии, которая может быть буквально извлечена из тела больного.

Та же идея материализации лежит в основе камлания, проведенного в тот же день К.Т. Допчун-оолом. Во время обряда очищения шаман обходил больную, приближал

ся к ней, своими движениями имитировал "собираение" чего-то в бубен; затем быстро вышел на крыльцо, бубном "выметая" нечто из дома. Заключительным этапом камлания на очищение у К.Т. Допчун-оола и многих современных шаманов является так называемое "закрытие дымохода" (тув. *хараача хаар*; *хараача* – обруч наверху юрты для закрепления жердей). Закрытие дымохода – метафора установления символической защиты от последующего возвращения порчи, проклятия, злых духов.

Еще один пример обрядов первого типа – очищение юрты и ее обитателей, проведенное шаманкой Х.Э. Куулар на летней стоянке Куу-Сыра (верховья р. Верхний Иш-кин в Сут-Хольском р-не Республики Тыва) для семьи охотника и чабана Э.К. Ондара, дальнего родственника шаманки по материнской линии. Э.К. Ондар – вдовец с двумя детьми-подростками. Незадолго до проведения обряда он болел – были проблемы с сердцем, поднималось давление. Дела на стоянке тоже шли неважно: пропало несколько овец, скот дал мало приплода. Обнаружив дисбаланс, который проявился как в проблемах медицинского плана, так и в неудачах в делах, Э.К. Ондар решил пригласить (тув. *хам хоор*)⁷ сестер-шаманок Ховалыгмуу и Өлчеймуу Куулар для проведения обряда очищения стойбища. Если объектом очищения в описанном выше примере был в первую очередь больной человек, то в данном случае речь шла о всеохватном очищении самих людей, места их обитания (летней временки *чадыр*, в которой жила семья, загон для скота и близлежащей территории пастбищ), а также животных.

Как и в предыдущем случае, обряд включал несколько этапов. Сначала, надев шаманский костюм и посадив в доме хозяина и детей в ряд, Х.Э. Куулар, тихо свистя, энергично обмахнула их специальным *ээреном*, сделанным в виде плетки из разноцветных лент, с ручкой из таволги (*сөөскен*) – травянистого растения с твердым стеблем, который, как считается, охраняет от злых духов. Всем присутствующим в этот момент надлежало сидеть, опустив голову, и крепко закрывать руками темя, чтобы не потерять свои *сүнезин*. Обмахнув голову каждого присутствующего плеткой, Ховалыгмаа всякий раз выбегала на порог, чтобы ее вытряхнуть или выбить о косяк двери. Затем она по очереди окуривала хозяев тлеющим можжевельником: сначала дула дымом в лицо, потом окуривала руки, уделяя особое внимание подмышкам, "куда цепляются черти *четкер*", потом 3 раза обносила плетку с можжевельником вокруг пояса и заканчивала очищение ступнями клиентов. Сама шаманка объясняла, что резкое спиралеобразное движение плеткой вокруг головы, вытряхивание ее за порог дома и окуривание *артышом* делаются для того, чтобы снять с человека злых духов (*бук* и *четкер*), которые прицепляются к нему и в зависимости от их силы и давности срока воздействия могут высасывать его жизненную энергию (*хей-аът* или *сүлде*), что приводит к жизненным проблемам и серьезным болезням. Кроме *ээрена-плетки* и дыма можжевельника Х.Э. Куулар иногда использует для очищения свою колотушку (*орба*), проводя ею по волосам, лбу, плечам и спине человека. Поскольку злые духи могут не только пребывать в теле клиента, но и обитать в его доме, необходимо очистить все вокруг. Для этого шаманка обходит временку по кругу, обдувая дымом все углы, плюя и нашептывая заклинания.

После разбрызгивания молока в сторону печки для кормления духа-хозяйки огня (*от ээзи*) начинается камлание для очищения стойбища и близлежащей территории. Текст гимна-призывания духов (*алгыш*), который использует Х.Э. Куулар, почти не меняется в разных обрядах, как и алгыши многих современных тувинских шаманов⁸.

Х.Э. Куулар называет себя черной шаманкой (*кара хам*); по ее словам, это означает, что ей лучше всего удаются обряды взаимодействия со злыми духами и снятие порчи, т.е. обряды очищения. Несмотря на специализацию шаманки, текст ее алгыша может применяться в разных обрядах и включает строфы, направленные как на устранение порчи, так и на обеспечение людей счастьем. Рассмотрим композицию этого алгыша:

1) призывание своих духов-помощников (девять волков) и обращение к ним с просьбой о защите самой шаманки (строфа 1);

2) призывание духов Нижних Небес, духов-хозяев близлежащих местностей, духов-албысов, дающих шаманке ее силу, а также духов-хозяев больших гор и рек практически всей Тувы (строфы 2–22);

3) формулирование просьбы, с которой шаманка обращается к духам-хозяевам и своим духам-помощникам (строфы 22–24);

4) перечисление объектов, подлежащих очищению – аала, стойбища, самих людей (строфа 25);

5) просьба об устранении "антиценностей" – проклятий, порчи, злых духов, зависти, постыдных поступков, несчастных случаев, утрат и смертей (строфы 26–28);

6) просьба "загнать" беды и чертей в открытый сундук шаманки и закрыть его. Закрывая в таком виртуальном сундуке все плохое, духи устраняют его из жизни людей (строфы 28–29);

7) указание на принесенные людьми подношения (строфы 30–31);

8) закрытие дымохода (*хараача*); само слово "хараача" в алгыше Х.Э. Куулар не употребляется, но говорится о "круговой", т.е. полной и всесторонней защите, "укреплении ворот" вокруг аала (строфы 32–33);

9) просьба об обеспечении счастья, богатства, долголетия, денег и других позитивных "ценностей"; о повышении настроения и энергии (*хей-аът* и *сүлде*); об обеспечении духа-хозяйки огня силой, мощью и защитой (строфы 33–39);

10) завершение обряда: заверение в том, что камлание было успешным; возвращение духов-хозяев и духов-помощников домой, в места их обитания (строфы 40–41).

В некоторых случаях обрядовые действия шаманов по снятию порчи разворачиваются в полноценный обряд, включающий все этапы (призывание духов-помощников, снятие порчи или устранение злых духов, установление защиты хараача, призывание счастья); в других, как в представленном выше примере "шаманского" массажа, проведенного К.Т. Допчун-оолом, присутствует один центральный элемент – экстракция вызывающей болезнь сущности. Массаж и камлание могут дополнять друг друга, но могут проводиться и по отдельности. Почти всегда собственно обряду очищения предшествуют предварительные действия по очищению тела человека – окуривание дымом, умывание смесью воды и молока с добавлением можжевельника. Сущности, вызывающие болезнь и неурядицы, далеко не всегда эксплицитно определяются шаманами как злые духи; чаще речь идет о порче или проклятии. Однако шаманы действуют так, как если бы они были конкретными, "телесными" и материальными, и с этой точки зрения проводимые ими обряды сближаются с теми, что известны по описаниям этнографов и путешественников конца XIX – начала XX в.

В обрядах второго типа наблюдаются инновации в шаманском представлении о порче и болезни. В 2003 г. мне довелось присутствовать на обряде очищения и лечения, который проводился молодым кызыльским шаманом Л.Э. Кууларом в пос. Кара-Чыраа Сут-Хольского р-на Тувы. Очищение и лечение делалось с помощью бронзового круглого шаманского зеркала *кузунгу* (лечение с зеркалом называется *кузунгүлэ-эшкин*). По фольклорно-этнографическим материалам известно, что *кузунгу* спускалось с неба на землю, где его ловил шаман, и считалось едва ли не главным атрибутом шамана после бубна (*Кенин-Лопсан* 1987: 56–62). Тувинские шаманы с помощью *кузунгу* гадали, устанавливали причины болезни и проводили лечение: «Иногда для определения диагноза шаман зеркалом обводил... вокруг печени больного. "Выяснив" характер болезни, шаман вешал *кузунгу* на самом почетном месте в юрте – над сундуками хозяина. После этого он брал в руки метелку из красного караганника и тщательно подметал то место, где сидел больной. Этим он, как считалось, прогонял злых

духов. При этом шаман громко говорил: "Провались/Сквозь семислойную землю/Провались/Сквозь девятислойную землю"» (Там же: 59–60).

Пример современного лечения с зеркалом в значительной степени отличается от процитированного выше описания. В обряде, проведенном Л.Э. Кууларом, способ репрезентации сущности, вызывающей болезнь, совсем иной: это не злой дух, а, скорее, бесформенная "энергия". Поэтому шаман во время обряда не обращается к духам.

Кроме самого зеркала в лечении были использованы два небольших камня с малой родины шамана – Сут-Холя. Л.Э. Куулар всегда носит их с другими шаманскими инструментами. После предварительной беседы и установления проблемы (болезни печени и желудка) шаман уложил пациента на кровать и дал ему в левую руку один из камней (красный); сам же взял второй камень (черный) в левую руку, а кузунгу – в правую. По словам Л.Э. Куулара, порча (доора) в теле пациента скапливается в больных местах, а закрытые "каналы" (шаман назвал их "пути души" – *сүнезин оруктары*) мешают ей выйти наружу. По мнению шамана, заболевания вызывает не просто наличие порчи, а, скорее, застой энергии. Во время лечения в первую очередь нужно открыть "пути души". Для этого шаман, держа зеркало чистой стороной вниз за привязанные к нему ленты, медленно двигал им над телом пациента; посредством камня, зажатого в левой руке шамана, его духи-помощники (*чаяан-дөс*) направляли силу на пациента, что позволяло открыть "пути души" и предоставить порче возможность самой выйти наружу. Во время второго этапа лечения Л.Э. Куулар перевернул зеркало чистой стороной вверх и проделал то же, что и на первом этапе. Он быстро водил над пациентом зеркалом, потряхивал им, а оно при движении издавало высокий звук. По объяснениям шамана, это требовалось для того, чтобы посылаемые духами-помощниками "хорошая" энергия и сила (*куш*) собирались из пространства, "садились" на зеркало, а с него попадали на тело пациента, обеспечивая ему здоровье и долголетие. На вопрос о том, как обеспечивается защита от последующего проникновения порчи, шаман ответил, что "пути души" закрываются сами, когда пациент отдает шаману камень, замыкая таким образом виртуально разомкнутую цепочку "камень шамана – тело шамана – зеркало – тело пациента – камень пациента" (ПМА-4: информант Л.Э. Куулар).

Как видно из этого описания, порча (доора) в индивидуальной интерпретации шамана Л.Э. Куулара не связывается со злыми духами. Это скорее бесформенная, но сконцентрированная в больных органах негативная "энергия", которой во время лечения нужно дать выход, заменив затем ее на положительную. В этом варианте лечения и очищения целью обряда также является восстановление утраченного гармоничного местоположения "ценности" и "антиценности"; однако оно достигается не с помощью контактного массажа с экстракцией духа и не посредством вербальной магии камлания, поэтапно описывающей взаимодействие шамана со сверхъестественными сущностями. Центральное место в этом варианте лечения-очищения занимает атрибут, который широко употреблялся в традиционном шаманизме и которому сейчас придается новая функция: он служит как бы "проводником" энергии и перераспределяет ее в нужном направлении.

Несмотря на то, что зеркало кузунгу широко использовалось в традиционном тувинском шаманизме и что внешне приемы лечения Л.Э. Куулара похожи на описанный М.Б. Кенин-Лопсаном обряд, в данном случае понимание порчи доора как негативной энергии, вызывающей заболевания, может быть соотнесено скорее с биоэнергетическими основами современного целительства или с концепциями традиционной буддистской медицины (циркуляция элементов – Ветра, Желчи, Слизи – по телесным каналам *рца*)⁹. Кстати, сам шаман некоторое время был послушником в буддистском монастыре (*хурээ*), что отчасти объясняет инновации в его техниках работы.

Влияние биоэнергетических концепций на индивидуальные представления о порче и вызываемых ею болезнях может быть проиллюстрировано примером из практики кызыльской "независимой" шаманки Р.С. Назык-Доржу. Для нее *"...человек полностью состоит из энергетики (энергии). Например, глаз(а), ног(и), отдельно сердце – все это состоит из каких-то оболочек, и все это я вижу как бы голубоватыми такими оттенками* (для диагностики Роза использует свою способность к "рентгеновому зрению" – биоэнтероскопии). *Приблизительно так я и вижу. Если какой-то страх проникает туда как заноза, засядет... эта энергетика как бы сжимается. И сначала организм человека портится энергетически, а потом уже физически. И поскольку энергетически человек уже не может нормально функционировать, там уже физические болезни начинаются. Чтобы вылечить человека, сначала надо убрать вот эту (плохую) энергетику убрать, оздоровить, и тогда уже физическое состояние (тоже улучшится)"* (ПМА-4: информант Р.С. Назык-Доржу).

На первый взгляд, в таком описании порчи – очень мало от традиционного шаманского понимания причин болезни. Но процитированные слова шаманки относятся не к этиологии порчи, а к ее последующему действию на тело и здоровье человека. Предлагаемое Р.С. Назык-Доржу объяснение порчи в терминах биоэнергетического целительства ("энергетика", "зажим энергии"), не исключает, а дополняет на другом понятийном уровне распространенные сейчас представления о происхождении порчи. Так, первоначальной причиной проклятия (чатка) для шаманки, как и для многих ее "коллег", остается намеренное наведение ее недоброжелателем при посредничестве "плохого" шамана (или колдуна, "шептуна") или вторжение в тело человека злого духа. В последнем случае, по мнению Р.С. Назык-Доржу, жертва оказывается чаще всего виновата сама: совершая неправильные действия по отношению к духам-хозяевам местности и к другим духам природы, человек "переходит им дорогу". Рассерженные духи "пугают" человека, а испуг и страх влекут за собой "сжатие энергетики", предрасполагают ко вселению в тело злого духа четкера, а в отдельных случаях ведут к немедленной потере души (сунезин). Чтобы избежать внедрения злого духа и развития вызванной им порчи в физическую болезнь, важно вовремя попросить у духов прощения, сделать подношения или обратиться за помощью к шаману (ПМА-4: информант Р.С. Назык-Доржу).

В июле 2004 г. на прием к Р.С. Назык-Доржу пришел пожилой мужчина. Он жаловался на затрудненное дыхание, боли в сердце и депрессию. "Просмотрев" пациента "рентгеновым зрением", шаманка поставила неутешительный диагноз: по ее словам, на левом плече у мужчины сидел черный дух четкер, который пристал к нему во время одной из поездок в родные места. Р.С. Назык-Доржу увидела, что вторжение духа произошло в пустынном месте на берегу реки, на вершине холма, недалеко от родной деревни пациента. На холме одиноко росло дерево, на котором, по словам шаманки, когда-то "вешались люди". Духи-хозяева местности и четкер, живущие на пустоши, не только посадили к мужчине духа, вызывающего болезнь, но и накинули ему на шею виртуальную веревку, из-за которой возникла депрессия и суицидальные мысли. В первую очередь шаманка приложила к левому плечу пациента красную нить с петлей, символизирующую веревку, и оборвала ее. Затем она провела обряд очищения с бубном. Строго говоря, это было не камлание, поскольку она не пела гимна-призывания (*алгыша*) и даже не надевала шаманский халат (*тон*). Под аккомпанемент бубна она провела то, что сама называет "внедрением духа", то есть кратковременное отделение собственного "двойника" (*сунезин*) и вселение его в тело пациента, с тем, чтобы ее сунезин изгнал духа¹⁰. В заключительной части обряда Р.С. Назык-Доржу мысленно обратилась к духам-хозяевам местности и попросила у них прощения за неправильные действия своего пациента, вызвавшие их гнев.

Из приведенных примеров обрядов очищения можно сделать несколько выводов. Во-первых, представления тувинцев о злых духах, их категориях и их влиянии на жизнь и здоровье человека были достаточно разнообразными еще в фольклоре и мировоззрении досоветского периода. Сейчас не только существует значительная путаница между категориями духов, но и происходит процесс стирания границ между ними, и наблюдается тенденция к объединению почти всех злокозненных сущностей под названием *четкер* или *аза-четкер*. Это, однако, не означает, что совсем исчезают представления о духах как причине жизненных проблем и болезней. В индивидуальном мировоззрении одних шаманов понятие *доора* по-прежнему часто связано с действием неких материальных агентов, что иногда более, а иногда менее отчетливо выражено в проводимых ими обрядах очищения. Другие шаманы трактуют проблемы и болезни клиента с позиций, во многом сближающихся с концепциями биоэнергетического целительства. В таких случаях духи могут вообще не упоминаться, но предполагается, что порча вызывается бесформенной негативной "энергией", которая также должна быть извлечена и заменена на позитивную. Вместе с тем, похоже, что как в первом, так и во втором случае предоставлять клиенту более детальную информацию о том, что вызвало его болезни или проблемы, считается в некотором смысле избыточным. Возможно, именно этим объясняется все более частое употребление терминов *доора*, *чатка* или *каргыш* в диагнозах, которые ставят шаманы своим клиентам.

Термин *доора* весьма объемён и может подразумевать разное происхождение порчи – как из-за неправильных поступков самого человека, так и из-за недоброжелательного отношения других людей. Проклятие же (*чатка*, *каргыш*) – более узкое и специфическое понятие. Чтобы наслать проклятие, требуются целенаправленные действия недоброжелателя, а именно заказ специального обряда. Таким образом, у современных тувинских шаманов и их клиентов намечается тенденция к переносу объяснения причин болезни и неурядиц в плоскость социальных и морально-нравственных отношений между жертвой и ее окружением.

Во-вторых, на материале описанных выше шаманских обрядов очищения и/или лечения заметны значительные различия как между техниками работы разных шаманов, так и между их индивидуальным пониманием причин возникновения болезней и проблем в жизни человека. Очищение может производиться разными способами в зависимости от ситуации и представлений того или иного шамана: с помощью контактного массажа с экстракцией духа; в обряде камлания; с помощью шаманского зеркала или путем бесконтактного воздействия; применением техники "внедрения духа".

В-третьих, можно сказать, что современные шаманы ощущают необходимость дополнения традиционных представлений о влиянии злых духов на жизнь и здоровье человека и "встраивают" в понятийные лакуны концепции, заимствованные из известных им систем знания – биоэнергетического целительства или тибетской медицины. Например, Р.С. Назык-Доржу говорит о "зажиге энергии" для разяснения действия злого духа, вызывающего поражение конкретных органов. Проникновение в шаманскую практику инокультурных (или инорелигиозных) понятий, в свою очередь, может вызывать трансформации обрядов и техник работы, если эти понятия плохо вписываются в логику традиционного взаимодействия шамана со сверхъестественными сущностями – шаманскими духами-помощниками или злыми духами. Так, Л.Э. Куулар в обряде лечения с помощью шаманского зеркала взаимодействует не с духами, а с порчей как с бесформенной энергией, которая должна быть выведена из тела пациента после очищения и открытия специальных "каналов".

Конечно, приведенными выше примерами не ограничивается вся панорама применяемых современными шаманами техник очищения, которые отличаются значительным разнообразием. Представляется, что для оценки инновационных и традиционных элементов в практике шаманов, ее "исконно тувинских" и инорелигиозных составля-

ших желательно обращать внимание как на общий социокультурный контекст, в котором действуют сегодняшние шаманы, так и на сценарии обрядов в их индивидуальном исполнении.

Примечания

¹ Я употребляю слово "порча" в том значении, в котором его используют современные тувинские шаманы; это значение не совпадает полностью с русским термином "порча", применяемым в магико-мистической практике для обозначения намеренно проведенного ритуала с целью негативного воздействия на человека.

² Я хотела бы выразить признательность Ш. Степанову, этнологу, докторанту Высшей школы практических исследований (ЕРНЕ, Париж) за длительный и плодотворный для меня обмен мнениями, в частности, по вопросу о месте понятия "порча" в практике современных тувинских шаманов.

³ Для простоты названия духов приведены в статье в единственном числе. Формы множественного числа, соответственно, – *азалар, четкерлер, шулбустар, албыстар, дииреңер, сунезиннер*.

⁴ Тут возможны параллели с фольклором других, в том числе и несибирских, народов. Как известно из славянского фольклора, в быличках (суеверных меморатах) устойчивым элементом описания того или иного духа является не столько его внешность, сколько локус (приписываемое ему место обитания или вероятное место встречи) и время встречи – вечер или ночь. См., напр.: Померанцева 1975, Криничная 2001.

⁵ По представлениям тувинцев, жизненные начала *хей-аът* и *сүлде* необходимы для удачи в начинаниях, поддержании высокого тонуса, физических сил. Например, *сүлдези бедик кижии* – "человек с высоким *сүлде*", т.е. сильный человек, который многого добьется.

⁶ Закон Республики Тыва "О свободе совести и религиозных организациях" от 16 марта 1995 г. Гл. 1, ст. 1 // Протокол пятого заседания первой сессии Верховного Хурала Республики Тыва. Кызыл, 1994.

⁷ В тувинском языке есть два глагола со значением "приглашать" – *хам хоор* и *чалаар*. Если второй глагол – общепотребительный, то первый, относящийся к высокому стилю лексики, употребляется исключительно когда речь идет о приглашении шамана; в отношении лам *хоор* употребляют тоже, но реже.

⁸ В отличие от разнообразных *алгышей*, которые использовались в разных целях шаманами прошлого (см., напр., *Manchen-Helfen* 1992: 115–155; *Кенин-Лопсан* 1999), сейчас наблюдается тенденция к созданию шаманом одного универсального текста, который подходил бы для разных ситуаций и включал бы незначительные вариации (ПМА-2: информант Д.О. Ооржак; ПМА-3: информант К.Т. Допчун-оол).

⁹ О тибетской медицине и ее применении в традиционной лекарской практике тувинских лам см.: Монгуш 2001: 170–178.

¹⁰ Р.С. Назык-Доржу, насколько мне известно, – единственная тувинская шаманка, использующая эту технику как для очищения и лечения, так и для гадания. Кроме нее еще несколько шаманов говорили мне о своей способности отделять собственный *сунезин*, но не используют эту технику, ссылаясь на известные представления об опасности, грозящей любому человеку, в том числе шаману, в случае потери этой жизненно необходимой составляющей личности. Обычно тувинские шаманы работают не с собственным *сунезин*, а со своими духами-помощниками.

Источники и литература

- Вайнштейн 1991 – Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.
Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 268–291.
Дьяконова 1975 – Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
Кон 1934 – Кон Ф.Я. За 50 лет. Собр. соч. Т. III: Экспедиция в Сойотию. М., 1934.

- Кенин-Лопсан* 1987 – *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987.
- Кенин-Лопсан* 1999 – *Кенин-Лопсан М.Б.* Тувинские шаманы. М., 1999.
- Криничная* 2001 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т.1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-"хозяевах". СПб., 2001.
- Монгуш* 2001 – *Монгуш М.В.* История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001.
- Новик* 2004 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 2004.
- ПМА-2 – Полевые материалы экспедиций автора в г. Кызыл Республики Тыва, июль–август 2002 г. (информанты: Д.О. Ооржак, 1946 г.р.; К.Т. Допчун-оол, 1948 г.р.; Л.К. Оюн, 1956 г.р.).
- ПМА-3 – Полевые материалы экспедиций автора в г. Кызыл Республики Тыва, июль–август 2003 г. (информанты К.Т. Допчун-оол, 1948 г.р.; Г.П. Кокова) и в г. Эрзин Республики Тыва (информант К.Н. Ондум, 1942 г.р.).
- ПМА-4 – Полевые материалы экспедиций автора в г. Кызыл Республики Тыва, июль–август 2004 г. (информанты: Х.Э. Куулар, 1969 г.р.; Л.Э. Куулар, 1982 г.р.; Р.С. Назык-Доржу, 1961 г.р.; лама Мөнгө-башкы, 1977 г.р.; Т.К. Ондар, 1949 г.р.) и в Сут-Хольский р-н Республики Тыва, июль 2004 г.: (информанты: С.С. Сат, 1946 г.р.; А.С. Сат, 1980 г.р.).
- Позднеев* 1887 – *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887.
- Померанцева* 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Потанин* 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883.
- Токарев* 1990 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.
- ТРС 1968 – Тувинско-русский словарь. М., 1968.
- Харитонова* 1996 – *Харитонова В.И.* Некоторые проблемы методики и методологии фольклорно-этнографической работы с "посвященными" в ситуации "возрождения" шаманизма и ведовства // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996. С. 155–188.
- Харитонова* 2001 – *Харитонова В.И.* Тувинский шаманизм, год 2000-й: проблемы функционирования практики и глобализация знания // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М., 2001. С. 76–105.
- Харитонова* 2006 – *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.
- Stepanoff* 2004 – *Stepanoff Ch.* Chamanisme et transformation sociale a Touva // Etudes Mongoles, Siberiennes, Centrasiatiques et Tibetaines. 2004. Vol. 35. P. 155–183.
- Manchen-Helfen* 1992 – *Manchen-Helfen O.* Journey to Tuva. Los-Angeles, 1992. (1-е изд.: *Manchen-Helfen O.* Reise ins asiatische Tuva. B., 1931).
- Zorbas K.* Healing interactions between shamans and clients (Kyzyl, Republic of Tuva) (<http://www.spri.cam.ac.uk/research/projects/shamanichealing/>).

K.V. Pimenova. The Notions of Evil Spirits and Curse, and Cleansing Rites among Today's Shamans of Tuva

The article is a study of an array of notions related to curse and evil spells in contemporary shamanism in Tuva. The author draws attention to the fact that although curse, as a "diagnosis" pointing to the character of relationships between people, goes side by side with traditional notions of supernatural substances or evil spirits in the culture of post-Soviet shamans, it still more often than not functions as the main or even sole explanation of diseases, depressions, energy losses, and other problems in human lives. Curse is understood by shamans as a material, even though invisible, energy or essence that has to be cast off to ensure a person's recovery or to prevent possible trouble. Therefore cleansing rites of various kinds assume paramount importance in the activities of today's shamans in Tuva. The complex of corresponding practices and notions is analyzed in detail in the article.