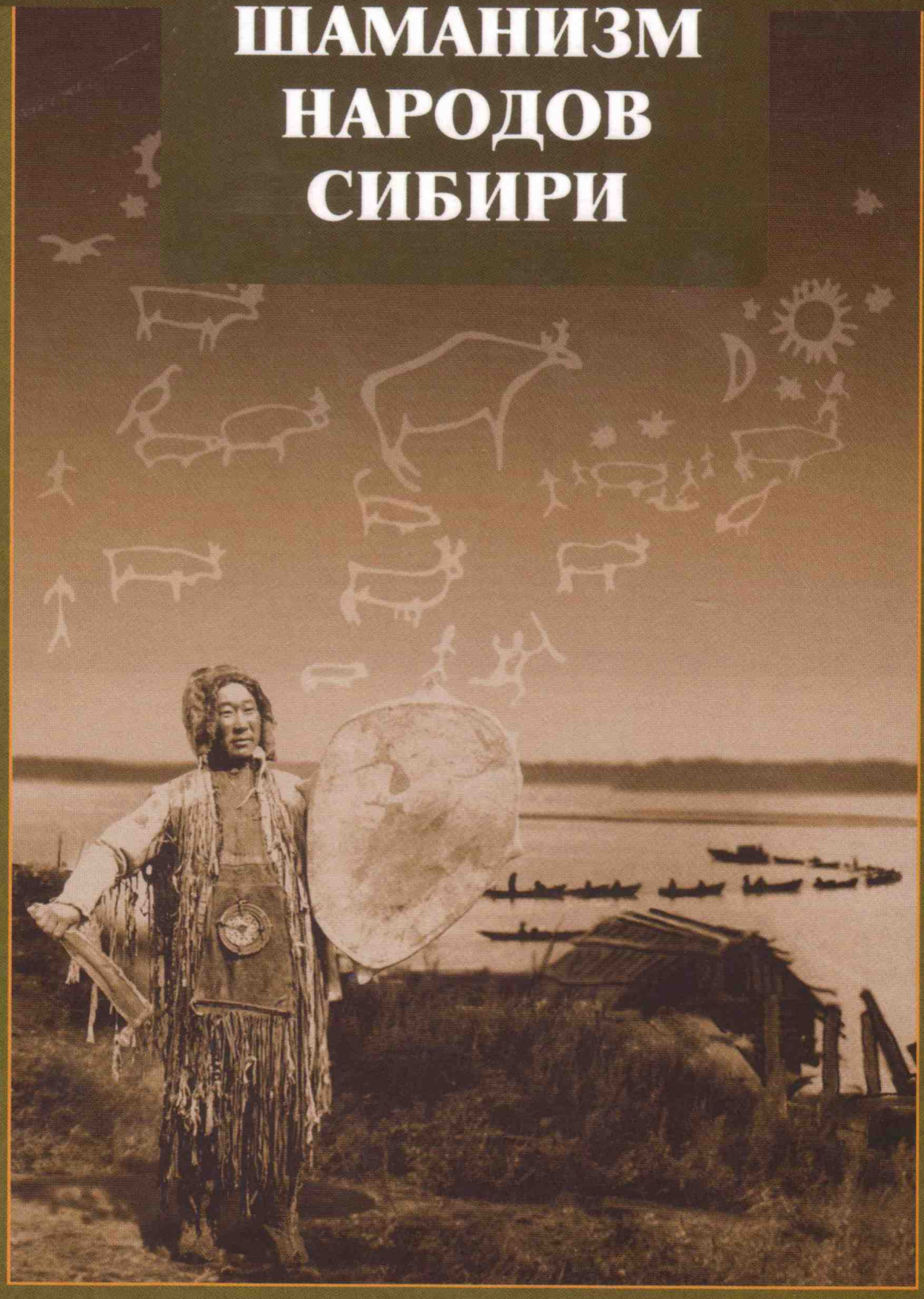
ETHNOGRAPHICA VARIA

ШАМАНИЗМ НАРОДОВ СИБИРИ



ШАМАНИЗМ
народов Сибири

Автор-составитель
Т. Ю. Сем

Том I

Филологический факультет
Санкт-Петербургского государственного университета
Нестор-История
Санкт-Петербург
2011

ББК 63.529(2)
Ш19

Рецензенты:
д-р филол. наук *А. А. Петров* (ИНС РГПУ),
д-р филос. наук *И. Л. Набок* (ИНС РГПУ)

Ш19 **Шаманизм** народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия в 2 т. Т. 1. 2-е изд., испр. и доп. / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор ил. Т. Ю. Сем. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. — 496 с. — (Ethnographica Varia).

ISBN 978-5-8465-0861-3
ISBN 978-5-8465-0729-6 (Т. 1; Филол. ф-т СПбГУ)
ISBN 978-5-98187-880-0 (Т. 1; Нестор-История)

Книга посвящена универсальному феномену мировой цивилизации — шаманизму, известному большинству народов мира в разные исторические периоды времени. Данное издание представляет собой первую хрестоматию по шаманизму народов севера Сибири и Дальнего Востока, составленную на основе этнографических описаний русских исследователей и путешественников конца XIX — начала XX в. и ценного материала первых академических экспедиций XVIII в. Настоящая книга содержит материалы по психологии шаманства, этапам становления шаманов, ритуальной практике, а также отдельные тексты шаманских песен. Издание снабжено библиографией и научным словарем терминов по шаманизму.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся проблемами архаичных форм мировосприятия традиционных культур, а также студентов гуманитарных вузов и специалистов по этнографии, религии, культурологии и истории культуры.

ББК 86.41

В оформлении обложки использованы материалы из коллекции Ю. А. Сема и из книги А. И. Мазина «Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов» (Новосибирск, 1984).

ISBN 978-5-8465-0861-3
ISBN 978-5-8465-0729-6
ISBN 978-5-98187-880-0

© Т. Ю. Сем, сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор ил., 2011
© Российский этнографический музей, иллюстративный материал, 2011
© Нестор-История, 2011
© С. В. Лебединский, оформление, 2011

Посвящается коренным народам Севера

Предисловие

МИР ШАМАНА И РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ НАРОДОВ СИБИРИ

Традиционное мировоззрение народов Сибири — шаманизм — является особой формой ви́дения и познания мира, рассматривающей человека как часть Космоса. Оно нацелено на непосредственное восприятие мира, постижение взаимосвязи природы и человека. Как феномен мировой цивилизации, известный многим народам мира и в далеком прошлом, и в настоящее время, шаманизм сформировался в рамках древнего дуалистического мировоззрения, разделяющего мир на обыденный и сакральный. В основе его концепции лежит анимистическая картина мира: вера в духов и божеств природы, души людей, духов — помощников шамана. Она функционирует по определенным законам магического и мифологического мировосприятия: тождества природы и человека, когда природе приписываются человеческие свойства и связи, а людям — свойства и связи природы. В нем нет противопоставления духовного и телесного, части и целого, живого и мертвого, микро- и макрокосма. В традиционной культуре шаманизм основывается на религиозно-мифологическом мировоззрении, широкой культовой практике, институте становления и обучения шамана.

Ученые, исследующие феномен шаманизма, определяют его по-разному. Одни видят в нем «естественную политеистическую религию» (Л. П. Потапов), другие — мировоззрение, включающее зачатки народных знаний, религию, искусство, фольклор (В. Г. Богораз, Е. В. Ревуненкова); магический культ (И. С. Вдовин); экстатическую религию (М. Элиаде); архетипы бессознательного (К. Г. Юнг). Сами шаманы определяют свою веру как «путь знания и обретения силы».

Шаманство как способ духовного (мистического, а в дальнейшем и религиозного) познания мира, основанный на измененном состоянии сознания, достижении одержимости, экстаза, использовании различных психотехник, психоделиков (наркотические напитки, мухоморы, голодания, бдения и проч.), позволяет человеку проникнуть в глубинные структуры бессознательного и подключиться к «информационному» полю Земли для считывания информации. Шаманы способны моделировать психику человека (собственную и чужую). Как феномен цивилизации шаманизм возник на основе древнейших ритуалов и мифологии и существует в различных проявлениях, внешне не всегда совпадающих друг с другом. В палеолите зарождается так называемый «охотничий шаманизм» — способ обретения силы и власти над собой и миром, что находит проявление в охотничьей магии, тотемистической мифологии и ритуалах, предметах, наскальных рисунках, моделирующих одновременно человека, космос, дерево и животное; чаще это антропоморфно-растительная модель и мать-прародительница растений, животных, человека либо птица-космос, совмещающая мужское и женское начала. В эпоху неолита появляется разработанная структура вертикальной и горизонтальной модели мира, выраженная в представлениях о мировом дереве, мировой горе как утробе матери и космической вертикали, лестнице на небо и под землю. Дальнейшая разработка анимистической картины мира в виде сложных взаимоотношений богов, демонов, духов (особенно духов болезни), предков (умерших и живых), разработка магических приемов гадания и предсказания, разнообразной атрибутики привела к созданию стройной религиозно-мифологической системы шаманизма, которая в эпоху металла становится наряду с жреческой религией одной из доминирующих религиозных систем у отдельных народов, например, Центральной Азии.

Феномен шаманства как экстатическую форму общения с миром духов можно сравнивать с аналогичными проявлениями в других религиях и мистических системах, например в античном культе Деметры, суфизме в исламе, религиозной секте хлыстов в русском христианстве. Близкими формами познания мира являются также даосизм, синтоизм, буддизм, индуистская йога, но в восточных системах преобладает медитативный, близкий в определенной степени к христианству, а не экстатический опыт.

Бурятский шаман. Рисунок XVIII в.

Любопытно отметить, что шаманизм основывается на работе вибраций как сакрального низа, так и верха, поскольку нет разницы в этих направлениях, христианство же работает только на верхних вибрациях; буддизм, жреческие религии Древнего Востока и жреческий шаманизм предпочитают использовать верхние вибрации, но учитывают также и другие направления. Переход на работу сверхсознания и контроль за нижними вибрациями бессознательного составляют основу современного городского шаманизма.

Сибирский шаманизм представляет собой классическую форму шаманского мировоззрения. Через русских путешественников и ученых — исследователей Сибири слово «шаман», взятое из тунгусо-маньчжурских языков, стало известно во всем мире. Оно связано с глаголом *са* — «знать». Каждый народ имеет свои собственные названия для шаманов, которые могут различаться даже у одного народа в зависимости от функций и категорий шамана: у якутов шаманы назывались *ойун*, а шаманки — *удаган*, у ненцев — *тадебей*, у бурят — *боо*, у хантов — *ёлта-ку*, у кетов — *сенин*, у юкагиров — *алма*, у эвенков — *саман*, *шаман*, у алтайцев — *кам*. От тюркского слова *кам* произошло и слово *камлание*, обозначающее обрядовое действие шамана в состоянии экстаза, которое осмыслялось как полет по мирам Вселенной.

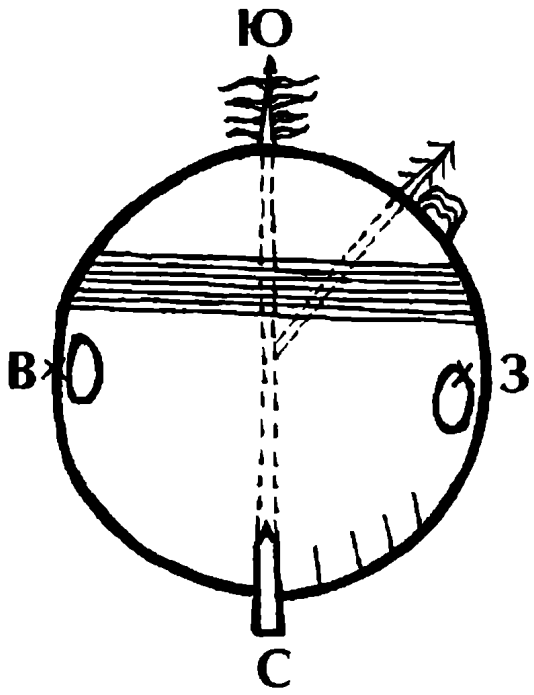
В шаманизме народов Сибири имеются общие универсальные черты и особенности, обусловленные этническими и региональными традициями. Шаман — посредник, являющийся избранником духов, обладал способностью видеть иную, особую реальность и путешествовать в ней. Важную роль в становлении личности шамана играли обряды посвящения, увеличения сакральной силы и обретения им статуса Большого шамана. Основными функциями сибирских шаманов были гадание и предсказание, лечение, проводы души. Кроме того, сибирские шаманы могли отправлять промысловые, семейные и погребальные культы.

Наиболее сильными считались так называемые «железные» шаманы Центральной и Восточной Сибири (например, эвенки), связанные с кузнечным делом и использовавшие металл (преимущественно железо) в атрибутике. Отличительной чертой южно-сибирского шаманства (алтайцев, тувинцев, хакасов) и связанного с ним якутского и бурятского являлось разделение шаманов на белых, камлавших только в верхний мир, и черных, камлавших во все миры. Преобладание семейной формы шаман-

ства и широкая практика травестизма (перемены пола) были характерны для народов северо-востока Азии (чукчей, коряков, эскимосов). В шаманской практике народов Амура (нанайцев, удэгейцев, орочей и других) в равной степени сочеталось родовое шаманство с производственной и календарной обрядностью. У западносибирских народов (кетов, хантов, ненцев и других) сложилась специализация сакральных лиц: гадателей и предсказателей, певцов, отправителей промысловых культов, собственно шаманов.

Шаманизм о мире

Вселенная в традиционном мировоззрении народов Сибири представлялась многослойной, расположенной по вертикали и населенной духами. Преобладало трехъярусное деление: верхний — небесный мир, средний — земной, нижний — подземный. Средний мир людей представлялся однослойным, верхний и нижний миры — многоярусными (3, 5, 7, 9). По данным В. Г. Богораза, у чукчей количество сфер достигало 9 и все они располагались симметрично. У кетов над и под землей находилось по 7 сфер. У нанайцев шаман, камлая в верхний мир в поисках пропавшей души больного ребенка, пролетал 5 разноцветных туч, отделяющих одну сферу от другой, а когда шел в нижний мир, преодолевал три сферы. В среднем мире преобладала горизонтальная структура — земля/вода. Мифы кетов, селькупов, ненцев, эвенков, негидальцев, удэгейцев рассказывают, что средний мир — это плоский диск, плавающий в Мировом океане. Сначала была одна вода и жили два брата: младший, добрый — вверху, а старший, злой — внизу. Помощницей младшего была гагара (у нанай-



Изображение Вселенной.
Небо, древо погоды, древо жизни, камень жизни, два озера с живой и мертвой водой.
Рисунок нанайского шамана

цев — три лебедя или два орла, у ненцев — гагара и выдра), она нырнула, достала со дна ил и выплюнула его на воду. Из ила стала расти земля. Так появился мир, где живут люди. Младший брат стал духом-хозяином верхнего мира, старший — духом-хозяином нижнего мира. У забайкальских эвенков, бурят, нанайцев другая версия: мир создали змея и лягушка. Горы, реки и озера произошли от борьбы мамонта и огромного змея. А людей и животных сотворили братья — хозяева верхнего и нижнего миров, вылепив их из глины или земли и соломы.

Согласно шаманским представлениям народов Сибири, сакральное пространство Вселенной по центру пронизывает мировой столп, соединяя все вертикальные мировые сферы. На земле символами сакральной вертикали — пути шамана на небо и в подземелье — были священная гора или священное дерево. Их изображения часто встречаются на шаманских костюмах, священных нартах (ненцы, кеты), посохах, лечебных и промысловых рисунках (нанайцы) и других атрибутах шамана. У эвенков мировым деревом считалась лиственница, у тувинцев и якутов — береза, у нанайцев — ива, дуб или лиственница. Другими универсальными выходами в верхний и нижний миры, согласно шаманским представлениям, были небесный центр — Полярная звезда — и ритуальный очаг. В мифологии сибирских народов попасть в верхний мир можно было, если идти пешком по направлению к рассвету, по радуге и даже по солнечному лучу (нанайцы, чукчи, коряки). Герои корякских сказок пролетали через проход под Полярной звездой на огромном орле или громовой птице.

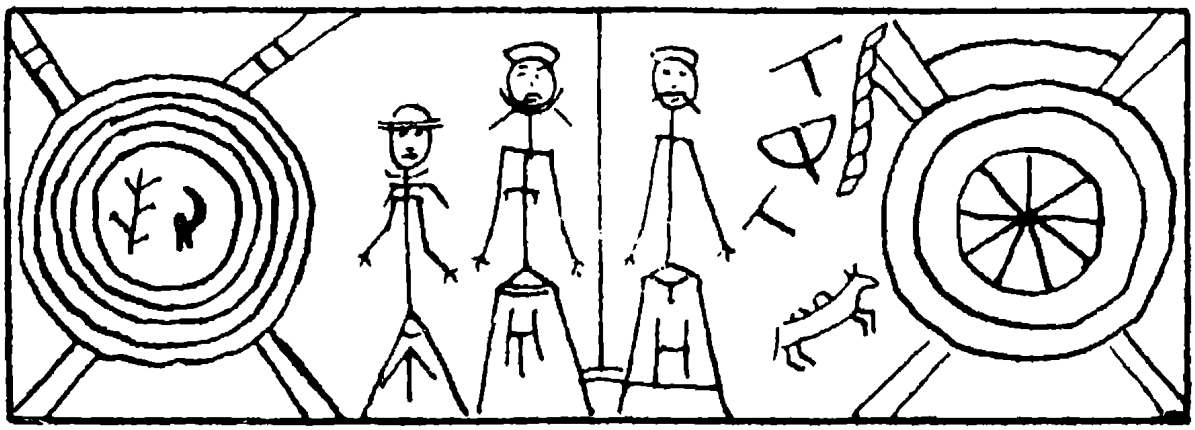


Рисунок на погребальном сооружении с изображением духов и светил. Буряты к. XIX в. Восточная Сибирь. Прибайкалье

Верхний мир населяли верхние люди-небожители, духи — хозяева стихий: солнце, луна, гром; выше всех находилась сфера первопредков, хранителей человеческих душ и верховного божества. Созвездия и звезды представлялись в виде мифических персонажей. Так, Млечный путь у эвенков, нанайцев, кетов — следы лыж космического охотника и его собак, догоняющих мифического лося. У эвенков сохранился архаичный миф о добром богатыре *Маин*, который отобрал у лося *Хэглена* похищенное им солнце и вернул его людям (с этим мифом связываются смена дня и ночи, начало нового года). Солнце у нанайцев, Венера у эвенков считались местом пребывания нерожденных душ людей, растущих на дереве жизни, изображения которых делали на шаманских лечебных рисунках и спинках свадебных костюмов у нанайцев и ульчей.

Попасть в нижний мир, расположенный под землей людей, можно было через расщелины и пещеры в горах либо через водовороты. Нижний мир населяли злые божества, создавшие мир и провалившиеся вниз, а также духи болезней и смерти. Особое место в верхнем или среднем, либо нижнем мире занимал мир предков. Герои мифов, попадая в иные миры предков и не понимая их языка, оставались невидимы для последних, хотя могли вмешиваться в их жизнь. Сильные сибирские шаманы хорошо знали дороги по мирам Вселенной и использовали их обитателей для своих поисков во время камланий.

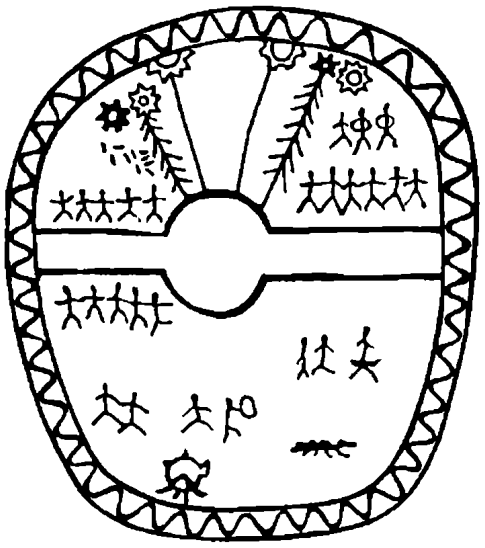


Рисунок шаманского бубна с изобажением духов. Хакасы. Южная Сибирь

Шаманы обладали способностью пребывать одновременно в двух мирах. Мир останавливается, не существует времени, и открываются удивительные картины ви́дения иной реальности, ви́дения без какой либо интерпретации (К. Кастанеда). Вселенная представлялась особой реальностью — сакральным пространством и временем, в котором действуют свои особые законы, отличные от законов обыденной жизни. В этом мире инобытия взаимоотношения с духами воспринимаются через силу энергии психического свойства, воплощенной в размерах духов и волнообразных и вертикальных движениях. Шаман во время

Детали шаманского чума. Эвенки. Восточная Сибирь, Енисейская губерния, р. Подкаменная Тунгуска. Фото 1907 г. РЭМ кол. 5659-97

камлания определяет взаимные пропорции миров реального и потустороннего, пребывание в двух мирах одновременно воспринимается как остановка во времени.

Шаманский чум — модель Вселенной

Для осуществления связи миров в шаманском ритуале актуализировалось сакральное пространство Вселенной. С этой целью эвенкийские, нганасанские, долганские, нанайские шаманы строили специальные шаманские сооружения — шаманский чум, моделирующий Вселенную. Шаманские чумы эвенков (*нымгандяк*, *шэвэгэдэк*) являлись временными сооружениями для особо важных шаманских обрядов, совершаемых с лечебной, промысловой целью, при освящении новой шаманской одежды, бубна для проводов умерших в мир мертвых. Шаманский чум моделировал Вселенную

в ее пространственном, временно́м и социальном аспектах. Шаманский чум состоял из трех частей: центрального конического шалаша — чума, представлявшего средний мир живущих людей, *дулю*, правой (восточной) галереи *дарпэ*, символизировавшей проход в верхний мир, и левой (западной) *онанг* — проход в нижний мир. В целом шаманский чум эвенков символизировал вертикальное и горизонтальное строение миров Вселенной, что было связано с шаманской космогонией. С запада на восток сооружение пронизывала мировая шаманская река, устье которой находится в нижнем мире, истоки — в верхнем мире, а вертикальный шест по центру чума символизировал мировое дерево. Внутреннее устройство шаманского чума представляли деревянные скульптуры, изображавшие духов — хозяев Земли, предков разных категорий и посыльных-связистов — помощников шамана.

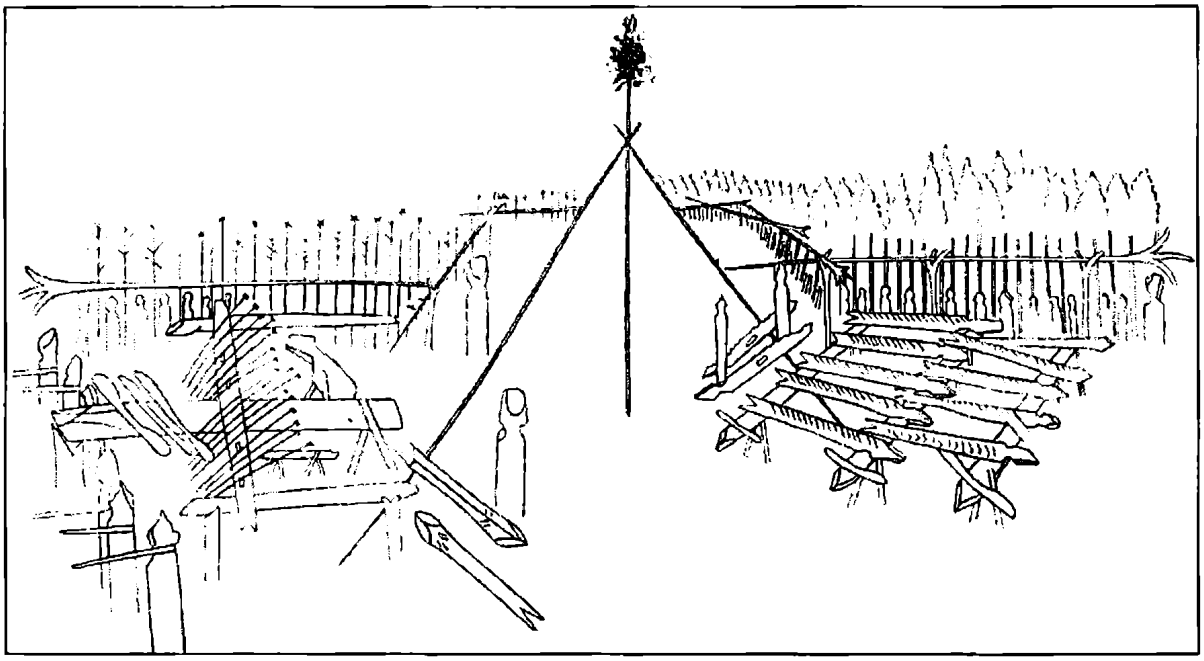
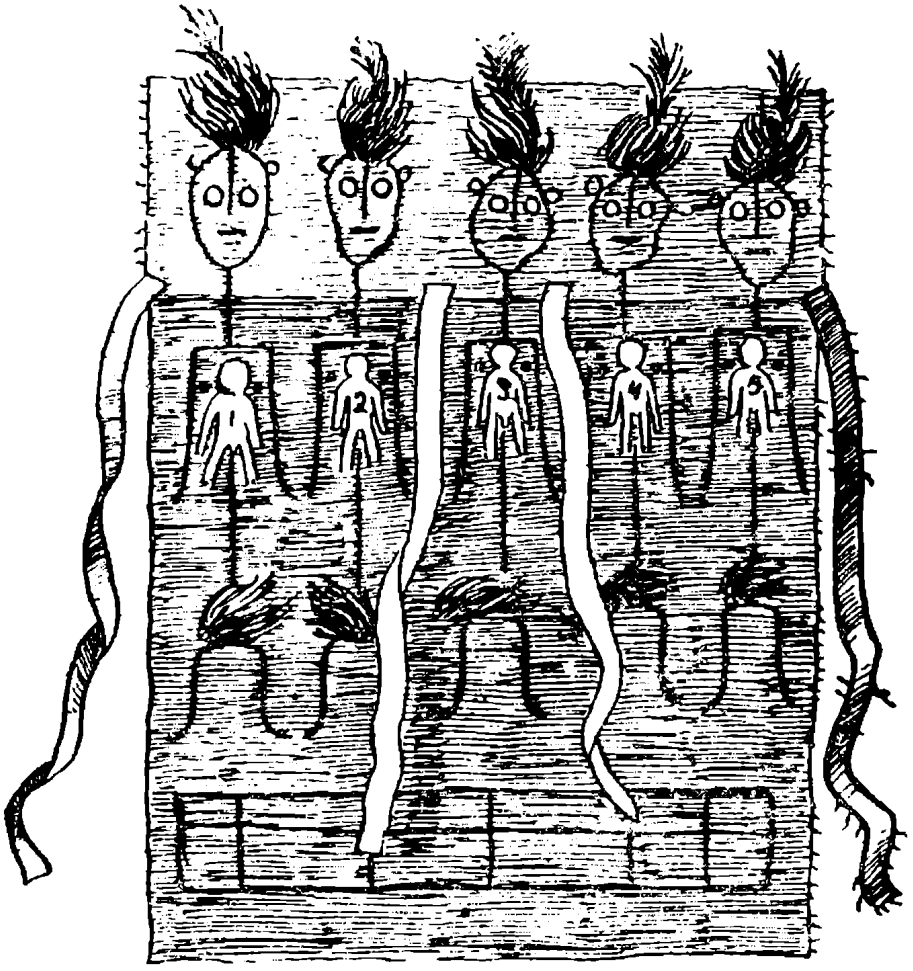


Схема шаманского чума — модели Вселенной: чум — средний мир, Запад — подземелье, Восток — верхний мир. Эвенки. Восточная Сибирь, р. Подкаменная Тунгуска. Конец XIX — начало XX в.

Лечебное камлание сибирских шаманов

Основной функцией сибирских шаманов было лечение. Шаманы исцеляли от самых разнообразных болезней: бесплодия, затяжных родов, болей в сердце, худобы, кашля, рези в животе, кожных болезней, болезней горла, глаз, конечностей, сумасше-

ствия. Брались также лечить в случаях эпидемий оспы, кори, требующих более изощренных методов. Были выработаны общие приемы шаманского врачевания, в основе которых лежал единый принцип: шаман выступал от лица высших, более могущественных, чем человек, сил — духов и божеств. Болезнь также связывалась с деятельностью духов, в связи с чем шаманы оперировали двумя методами: изгнание из тела больного вселившегося злого духа — источника болезни и возвращение души, похищенной злыми духами. Наиболее сложной и действенной формой лечебной практики сибирских шаманов были ритуальные обряды — камлания, зачастую длившиеся по несколько дней и переходившие в настоящие мистерии. Независимо от причины болезни структура лечебного камлания у большинства сибирских народов (селькупов, якутов, эвенков, ненцев, хантов, манси, нганасан, долган) была однотипна и сводилась к такой последовательности обрядов.



Онгоны — лечебные духи бурят конца XIX в. Восточная Сибирь. Прибайкалье

Шаман созывал своих духов-помощников. Для этой цели служили бубен, колотушка, шаманский столб, шаманский чум, мольбище и другие предметы культа. Затем он вселял духов в себя — глотал, глубоко зевая, угощал их жиром, кровью животного (оленя, собаки, нерпы и др.), табаком. Далее шаман гадал от имени духов, бросая колотушку, чтобы узнать причину болезни, либо с этой целью направлял духов-помощников в тело больного. После этого выбиралось средство лечения. Духи распускались, и совершалось благодарственное жертвоприношение. В процессе обряда следовало определить, какой дух виновен в несчастье, чтобы принять решение, кому совершить камлание — духам верхнего, нижнего или среднего мира.

В лечебной практике нанайцев, ульчей, нивхов, селькупов, эвенков, долган, негидальцев использовались деревянные изображения, воплощавшие духов болезней, которых стремились умилостивить, принося им жертву через своих духов-посредников. В числе их могли быть родовые духи, духи дома, очага, места, горы, земли, воды, изображение предка первого шамана, священной птицы первотворения, оленя, лося, мамонта. Либо перемещали болезнь из тела человека в фигуру-заместитель. Этим обычно заканчивалось шаманское лечебное камлание.

У селькупов, кетов, ненцев дух болезни представлялся в виде материального предмета — червяка, камня, сгустка крови, ящерицы. Шаманы с целью удаления болезни из тела больного вселяли духа болезни в себя. Практиковали также перемещение его в фигуру-заместитель, жертвенное животное (якуты). В сибирском шаманстве были широко распространены камлания — жертвоприношения верховным небесным или подземным божествам, в которых жертва выполняла роль посредника по обмену на душу больного.

У ненцев сам шаман в случае камлания над тяжелобольным во время общения с божеством верхнего или нижнего мира (*Нумом* или *Нга*) представлял посредника в облике своего двойника. Через него вели разговоры о душе больного. Шаманы эвенков и якутов в подобных случаях сооружали специальные мольбища, символизирующие пути на небо. У эвенков это было шаманское дерево, имитирующее мировое дерево душ с 9 поперечинами — символами слоев верхнего мира и изображениями духов — помощников шамана и фигуры вместилища души больного на нем. Якутское шаманское мольбище представляло ряд деревьев — от 3 до 9 берез

и лиственниц, соединенных ритуальным шнуром из конского волоса с подвесками, — символом пути на небо и 3 коновязи *сэргэ*, имитирующие мировое дерево и 3 мира Вселенной. К *сэргэ* привязывалось жертвенное животное (лошадь, корова), отправляемое к верховному божеству в обмен на человеческую душу. Нанайские шаманы совершали путешествия к небесному божеству *Боа Эндури*, хозяевам родовых деревьев, старику и старухе, с целью убедить их продлить жизнь больного, вернуть душу. Используя хитрость, обман, силу, шаманы добывали похищенную душу при помощи своих духов-помощников. Особое место в лечебной практике сибирских шаманов занимали обряды камлания с целью укрепления здоровья, жизненной силы. У эвенков и кетов существовал обряд поддержания здоровья и жизни живых людей через сохранение их пуповин — символов душ в специальных душехранилищах — коробочках, гнездах, коврике. Нанайцы, ульчи, удэгейцы практиковали обряд выращивания души неродившихся детей и поддержания жизни слабых через родовое дерево, связываясь во время камлания с хозяйкой душ *Майдя-мама*.

Наряду с камланиями, у селькупов, кетов, чукчей, якутов сохранились отдельные обряды — разговоры с духами, известные в форме чревовещания — звукоподражания голосам духов в облике животных, птиц, насекомых. Их целью было определить причину болезни и узнать местонахождение злого духа. Кроме того, выяснить причину болезни можно было с помощью специальных посредников-амулетов, способных видеть в мире духов. Например, у нивхов, орочей такие амулеты имели образ медведя или человека и были нацелены на обнаружение местонахождения души больного и возвращение ее обратно. У нанайцев главный дух-помощник *Аями* помогал разыскивать злого духа болезни, так как знал все пути во Вселенной, но определить причину болезни должен был сам шаман.

Для лечения больных сибирские шаманы применяли и более простые магические действия, заговоры, атрибуты, часто не созывая духов-помощников. С помощью пучка прутьев с лоскутками, ритуальной ложки-кропилки, колотушки якутские и эвенкийские шаманы, касаясь больного места, перемещали в них злого духа и стряхивали, снимали болезнь. Иногда было достаточно магического обряда выдувания болезни из дома (селькупы, эскимосы), стряхивания ее (юкагиры), изгнания звуком колокольца или огня (ненцы), перевода на умершего (чукчи, эскимо-

сы). С охранительной целью для закрепления здоровья по указанию шамана изготавливали амулеты — обереги от злых духов. У эскимосов, например, к поясу больного подвешивали фигурки животных (касатки, нерпы, ворона, рыбы), шкурки зверей, нитки бус. У эвенов с лечебной целью в особых случаях шили специальную лечебную одежду двух цветов с целью обмануть духа болезни. Ороки изготавливали головные повязки при болезнях головы, делали изображения духов — личных покровителей при общей болезни.

Во время больших эпидемий на дорогах ставили магические загородки от болезней либо ловушку, где запирали духов болезней.

Ритуал отправления души в мир мертвых

Особое место шаману как хозяину Вселенной и времени отведено в поминальной обрядности — проводах душ умерших в мир мертвых. У народов Амура Большие поминки — *Каса* — проводились летом в период солнцестояния. Цель обряда проводов — обеспечить продолжение жизни рода через возрождение предков в потомках (реинкарнацию рода), сохранить жизненную линию рода. Все предметы ритуала проводов нацелены на возрождение душ. Осуществить такое путешествие в нижний мир способен лишь большой сильный шаман, знающий все дороги Вселенной. Шаман — это получеловек-полудух, имеющий опыт временной смерти при жизни, он — носитель знания перехода и двух реальностей: обыденной и сакральной.

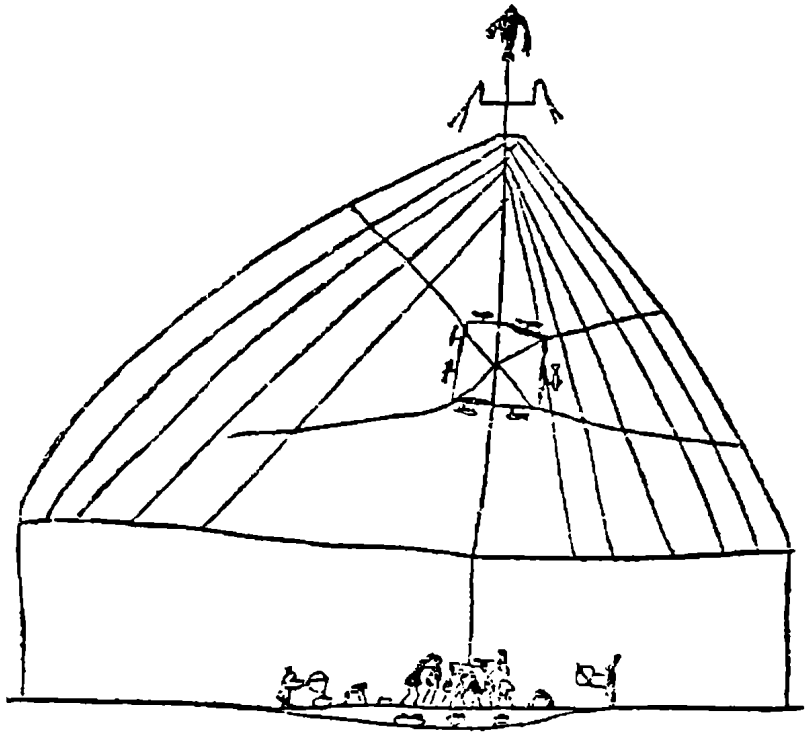
Обряд Больших поминок связывался с концепцией реинкарнации душ. Жизненность мыслилась в виде нескольких субстанций. Бессмертная сущность в облике птички, бабочки, травинки, гриба сбрасывалась с родового дерева душ, растущего на Небе. При рождении человека она сливалась с сущностью-основанием, приобретавшимся от верховного божества *Боа* и жившим в костях человека. При рождении человек приобретал также душу — жизненность, связанную с силой роста дерева жизни. Жизненность ассоциировалась с дыханием и кровью человека. Ее источником считали Солнце. Жизненность одного члена рода была неразрывно связана с линией родовой силы, соединяющей воедино живущих, умерших и предков. Как только ребенок начинал ходить и у него появлялись зубы, это означало, что появляется главная жизненная

душа — газообразный двойник человека, отражающийся в воде и зеркале, слитый по форме со всем телом или живущий в голове в виде маленького человечка, способного менять облик. После смерти человека главная душа-двойник уходила в мир предков и, перерождаясь там вновь, в облике птички *оме* попадала на родовое дерево душ. Этим обеспечивался кругооборот душ в природе. Шаман был призван доставить душу умершего в мир мертвых, так как сама она была слаба и по пути ее со всех сторон подстерегали опасности. Через 1–3 года проводили обряд Больших поминок.

Семейное шаманство: чукчи, коряки, алеуты, эскимосы

Для культовой практики народов Северо-Восточной Азии — чукчей, коряков, алеутов, эскимосов, ительменов — было характерно отправление семейных и промысловых обрядов, сопровождавшихся семейным шаманством. Их цель — общение с духами предков. В честь предков территории, рода, семьи сооружали специальные жертвенные места, которые в конце XIX в. могли ассоциироваться с родовыми семейными шаманами. Обычно такие места представляли собой ребро или челюсть кита либо круг из камней, внутрь которого могли класть наконечники стрел, дротиков и копий, оленьи рога, черепа морских млекопитающих. В конце XIX–XX в. профессиональных шаманов у чукчей и эскимосов уже было мало. К ним обращались при затяжных болезнях, неудачах в промысле и оленеводстве. Одна из особенностей северо-восточноазиатского шаманизма — значительная функциональная специализация шаманов: лекари, гадатели, чревовещатели, насылатели порчи и управители погоды. Все ритуалы и праздники завершались шаманскими камланиями, они носили характер предсказаний об удаче на промысле, благополучии обитателей, сохранении стойбища. Важную роль в ритуалах народов северо-востока играли праздники благодарения, связанные с представлениями о возрождении зверя и промысловым культом, — обращение к духам — хозяевам животных, посылающим зверей. У чукчей в первый день праздника устраивали семейные обрядовые пляски с бубнами, пением личных песен и использованием специальных свистков, на второй день проводили шаманское камлание — гадание об удачной

Корякская семья с шаманским бубном.
Северо-восток Азии, Камчатка. Фото 1915 г. РЭМ кол. 3490-1



Шаманское камлание в чуме во время праздника. Эскимосы.
Северо-восток Азии. Начало XX в.

охоте и судьбах людей, на третий день — женские танцы, проводы кита в море. У азиатских эскимосов женщины вращали специальную раму с фигурками, обряд заканчивался ритуалом обмена женами, цель которого — магическое обеспечение плодородия природы. Роль шамана заключалась в натягивании ремня с подвесками, создающего движение фигурок байдар и кита, момент толчка означал также ритуал магии плодородия и возрождения зверя. В другой руке шаман держал расписное весло либо магическую дощечку с рисунками магической охоты на морских или сухопутных животных, заменяющих ритуал охотничьих танцев.

В фольклоре чукчей, коряков считалось, что мухоморы — это сверхъестественные существа. Их присылает верховное божество — Творец Ворон. Являясь шаману во сне, они ведут его в мир предков за нужным советом. Поэтому во время ритуалов шаманских камланий шаманы использовали мухоморные напитки или съедали несколько мухоморов. Грибы в традиционных верованиях народов Сибири связывались с мужским началом (ненцы, кеты), жизненной силой нерожденной субстанции человека (орочи), поэтому их не употребляли в пищу. На наскальных рисунках на Чукотке запечатлены сюжеты увода женщинами-мухоморами душ людей к предкам.

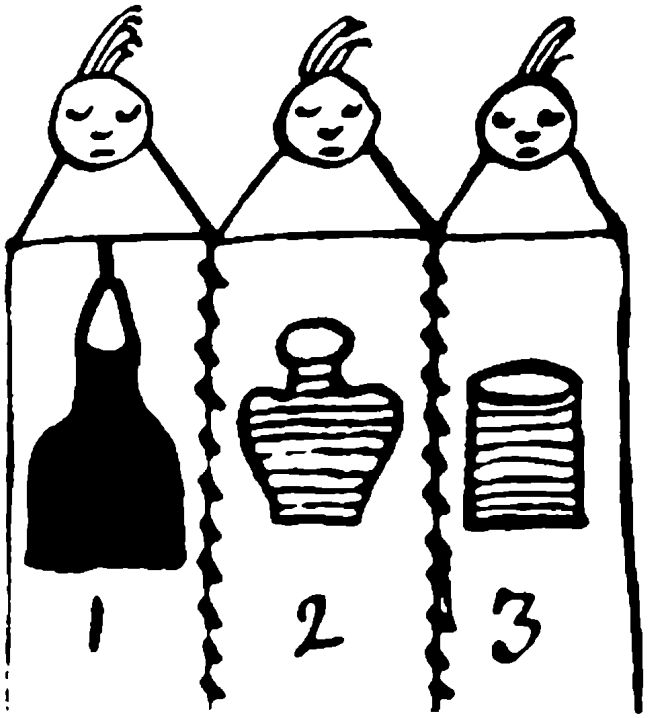
Женское шаманство

Считалось, что женщина по своей природе — шаманка, обладающая связью с сакральным миром. Женщины являлись хранителями семейных святынь, к числу которых принадлежали семейные бубны, огневые доски — специальные приспособлениия для добывания священного огня, считавшиеся охранителями очага и покровителями оленьих стад и морской охоты, а также связки идолов — хранителей дома, байдара, лестница и гадальные камни. Особое место в них занимали гадальные камни, считавшиеся воплощением предка-посредника. Их использовали в погребальных оградках для реинкарнации предков в потомков, на праздниках благодарения. С рождением ребенка сила женщин-шаманок уменьшалась, поэтому большинство шаманов были мужчины, но наиболее сильными считались шаманы превращенного пола — мужчины, уподобившиеся женщинам. Они носили женскую оде-

жду, а в остальном вели обычный образ жизни: имели семью, детей, занимались оленеводством, охотой. Обычай перемены пола (травестизм) был широко распространен у народов Северо-Востока Сибири и имел социально-религиозный характер.

Белое (жреческое) и черное шаманство: якуты

У народов Центральной и Южной Сибири — якутов, бурят, тувинцев, алтайцев — в конце XIX–XX в. было известно так называемое белое шаманство. От обычных шаманов, которые получили здесь название черных, белые отличались целым рядом особенностей и генетически с шаманством не были связаны. Предполагают, что так называемое «белое» шаманство восходит к культу племенного верховного бога-громовержца. Белые шаманы выполняли жреческие функции: являлись посредниками между людьми и добрыми, светлыми небесными божествами. Черные же камлали к любым духам трех миров. Становление белых шаманов отмечалось ударом молнии, водяным очищением, гаданием и жертвоприношением белого козла. Связь с небесными бо-



Изображение шаманских духов и жертвоприношения им. Якуты. XVIII в.

жествами осуществлялась возлиянием молока, кумыса или масла через огонь, что соответствовало магическому обряду вызывания дождя — символа оплодотворения матери-Земли, плодородия людей и животных. Особую роль в обрядах играл белый цвет, символизирующий благо, силу, здоровье, плодородие. Сильные шаманы обычно совмещали функции черных и белых шаманов и их атрибуты.

Шаманизм якутов — северных скотоводов и коневодов — входит в зону так называемого «железного» шаманства, но отличается разделением на белых, небесных шаманов-жрецов и черных, земных шаманов. В XIX в., как отмечают исследователи, произошло смешение их функций и большинство черных шаманов совершали обряды камлания с целью испрашивания душ (*кут*) детей, конного и рогатого скота у небожителей. Основными объектами поклонения якутов во время праздников *Ысыахов* были небо, гора и земля, связанные с верхним, средним и нижним мирами Вселенной и весенней, весенне-летней и осенне-зимней календарной обрядностью. Во время весенней церемонии поклонения Небу белые шаманки и шаманы совершали кропление священным напитком кумысом на родовой очаг предкам, духам природы: неба, земли, воды, горы, испрашивая плодородие природы. В весенне-летний период обрядов поклонялись родовой Горе. Участвовали как белые, так и черные шаманы, они совершали кропление кумысом, ритуальные песнопения-молитвы, организовывали ритуальные круговые танцы — полеты к небесным божествам, предлагали священную лошадь небу, устраивали камлания с бубном. В осенне-зимний период обрядов совершали кропление и кровавые жертвоприношения божествам нижнего мира, земли. Эти обряды могли проводить только черные шаманы и шаманки. Центральное место в годовом обрядовом цикле якутов принадлежало новогоднему весеннему молению небу — *Тангара Ысыаху*. Его устраивали в честь верховного небесного божества — громовержца и творца, олицетворявшего солнце в виде орла и дающего приплод лошадей, а также в честь покровительницы крупного рогатого скота. Белый шаман надевал женские одежды белого цвета и окроплял огонь домашнего очага, обратясь на восток, из специального кубка — чорона, символизирующего по форме и орнаменту многослойную Вселенную.

Шаманизм раскрывает общие закономерности древнейших форм взаимоотношений человека с силами природы, Космоса.

Они выражаются в общечеловеческих универсалиях и этнокультурных особенностях. Шаман выступает в роли хранителя архетипического опыта человечества на уровне этнических традиций, поэтому шаманизм в современной жизни традиционных сибирских культур является ретранслятором этнической памяти коллектива, стабилизатором и хранителем духовной культурной традиции, национального менталитета. Современный шаманизм обретает новые формы, новое прочтение получают древние представления и ритуалы. В настоящее время известны сибирские шаманские школы в Якутии, Туве, Хакасии, на Алтае, сочетающие традиции с новой интерпретацией духовного (мистического и ритуального) опыта.

* * *

Наши представления о шаманизме сибирских народов основываются на этнографических описаниях русских исследователей и путешественников конца XIX — начала XX в. Небольшой, но очень ценный материал содержится в описаниях первых академических экспедиций XVIII в.

В книге, предлагаемой вашему вниманию, подобраны основные, наиболее яркие и интересные материалы по шаманизму народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Эти работы принадлежат крупным отечественным ученым — этнографам, фольклористам, антропологам, стоявшим у истоков этнографической науки Петербурга, Москвы, Иркутска, Владивостока: Л. Я. Штернбергу, В. Г. Богоразу, В. И. Иохельсону, Д. Н. Анучину, Б. Э. Петри, С. М. Широкогорову, И. А. Лопатину. Многие из них — бывшие политссыльные, волею судеб заброшенные в самые отдаленные районы царской России. В данной книге использованы также этнографические описания, сделанные краеведами, учителями, сотрудниками местных музеев и отделений РГО. Среди них Г. В. Ксенофонтов, М. Н. Хангалов, Н. Ф. Каганов, Н. П. Припузов и др. Интересны работы знаменитых путешественников А. М. Кастрена и В. К. Арсеньева, местных чиновников П. Е. Третьякова, П. П. Шимкевича, православных священников-миссионеров В. И. Вербицкого и И. Е. Вениаминова. Некоторые из авторов, чьи работы составили данную хрестоматию, были известны также как писатели-беллетристы: В. Г. Богораз-Тан, В. К. Арсеньев,

В. С. Серошевский, В. И. Анучин. Из этнографических работ XVIII в. в настоящую книгу включены материалы выдающихся путешественников — исследователей Сибири П. С. Палласа, Я. И. Линденау, С. П. Крашенинникова. Более подробную информацию об авторах можно найти в конце книги.

Собранные в нашем издании этнографические работы вовсе не исчерпывают многочисленные исследования и описания шаманизма. Составитель не ставил перед собой задачу «объять необъятное». Цель книги — познакомить читателя с типичными проявлениями и характеристиками этого феномена. Для этого составителем были выбраны наиболее интересные темы: психология шаманства, этапы становления шаманов, ритуальная практика. В ряде текстов по инициативе редакции были сделаны сокращения, коснувшиеся в основном национальной терминологии, многочисленных повторов, пространных рассуждений на отвлеченные темы.

Составитель благодарит сотрудников РЭМ к. ист. н. В. В. Горбачеву и ст. н. с. К. Ю. Соловьеву за научные консультации по отдельным вопросам шаманизма, а также сотрудника Кунсткамеры (МАЭ РАН) к. ист. н. Н. В. Ушакова за методологическую помощь по структуре книги.

Надеемся, что книга по шаманизму северных и сибирских народов России заинтересует не только специалистов по этнографии, религии, психологии, культурологии, но и массового читателя.

Т. Ю. Сем

ФЕНОМЕН ШАМАНСТВА

В. М. Михайловский

ШАМАНСТВО
(Сравнительно-этнографический очерк)[1]

Предисловие.
Миросозерцание шаманистов

Шаманство не определенная религиозная система, а явление, возникшее на известной ступени религиозного развития и только впоследствии путем переживания сохранившегося при известных условиях и на других высших стадиях, во-вторых, при таком отношении к изучаемому вопросу действия и воззрения шаманов сделаются достоянием общей этнографии и займут свое определенное место в истории человеческой культуры...

Малокультурные народы, живя под неограниченной властью окружающих естественных условий и слепого случая, заменяют знание законов мира физического и предусмотрительность, дающую возможность избежать вредных случайностей, стремлением снискать расположение, умилостивить грозные стихии, предугадать будущее. Доставление более обильных средств пропитания как в настоящем, так и в будущем составляет предмет опасений и забот некультурных народов. Особые средства, употребляемые для устранения опасностей, производимых таинственными неведомыми силами, не могут быть всем доступны; ими обладают среди подобных народов люди, исключительно одаренные по

[1] Текст из кн.: *Михайловский В. М.* Шаманство. М., 1892.

своей организации, являющиеся посредниками между своими соплеменниками и этими загадочными силами. Для обозначения таких посредников многие ученые стали употреблять название шамана, а действия их могут быть наименованы шаманством. Чем выше развитие малокультурных народов, тем определеннее положение шаманов и систематичнее организация самого шаманства; чем грубее народ, тем случайнее появление особо одаренных лиц и тем произвольнее их деятельность. Хотя шаманисты различаются во многом по своей культуре и цивилизации, но и в их миросозерцании есть общие черты, имеющие самое тесное отношение к шаманству. Только там, где эти особенности существуют, возможно появление среди данного народа шаманов и, следовательно, невзирая на значительные различия, представляется возможным выделить то, что свойственно шаманству, и сделать таким образом свод основных воззрений, характеризующих миросозерцание шаманистов.

Своеобразные представления о душе и ее загробной жизни, господствующие в умах нецивилизованных народов, имели громадное влияние на весь уклад их миросозерцания и дальнейшее развитие их нравственно-религиозных воззрений.

У анимистов душа человека после его смерти и дух как отдельное существо, не имеющее видимого отношения к какому-нибудь прежде живущему человеку, постоянно смешиваются, и потому бывает трудно определить, о какого рода духе идет речь в данном случае. Такое смешение тем более естественно, что анимисты одухотворяют не только человека, но и весь видимый мир. В воззрениях малокультурных людей на духов мы можем различать два наслоения: 1) более древнее — и чисто анимистическое, признающее, что душа присуща предмету или явлению и составляет с ним одно целое и 2) позднее, являющееся переходом к антропоморфизму, когда явление или предмет кажется жилищем особого духа, обыкновенно человекообразного, и, обуславливая его деятельность, отличается, однако, от своего обладателя. Разумеется, нигде представления обоего рода не встречаются в полной чистоте; они перемешаны, и в миросозерцании различных народов имеют только больший или меньший перевес. Указав на две стадии в развитии учения о духах, мы не будем, однако, строго их разграничивать, имея главным образом в виду характеристику демонологии шаманства, оставляя в стороне вопросы, относящиеся к области развития религиозных представлений у различных народов.

Различные отдельные предметы в природе, большею частью благодаря странной своей форме или же вследствие особенных условий, в которые они поставлены, приобретают великое значение в глазах анимистов и являются местопребыванием особых духов (камни, деревья, растения, животные).

Животные стоят особенно близко к малокультурному человеку, и зоолатрия, представляющая дальнейшее развитие фетишизма, занимает весьма важное место в религиозном миросозерцании как охотничьих, так и кочевых народов, заселяющих леса и степи. Анимизм должен проявиться в культе животных, в них живут духи, они сами кажутся сильными духами.

Если человек в эпоху младенчества своей культуры одухотворял все предметы неодушевленной природы, окружавшие его, то животные должны были казаться, по своим качествам, более близкими и легче подвергались в его воззрениях антропоморфизму.

По мнению Э. Тэйлора, фетишизм составляет одну из сторон анимизма и заключает в себе учение о духах, воплощенных в известных вещественных предметах или связанных только с ними и даже оказывающих при их посредстве свое воздействие на людей. Фетишизм таким образом совершенно незаметно в дальнейшем своем развитии переходит в идолопоклонство. Идолы составляют явление, относящееся к переходному состоянию. Эти вещественные изображения дают возможность дикому человеку облечь в материальные формы его смутные представления о высших существах. У низших племен они совершенно отсутствуют.

Даже из тех немногочисленных фактов, которые были приведены в настоящем очерке миросозерцания шаманистов, можно подметить неясно выраженный дуализм. Чем ниже культура, тем этот дуализм неопределеннее. Вполне понятно, что точное представление о двух началах, добром и злом, может быть проведено только в языческих культурах, достигших степени совершенно развитого политеизма, когда божества имеют резко очерченные образы и существует приведенная в строгую систему мифология.

Здесь подобраны факты, характеризующие только те стороны миросозерцания, из которых сложилась нравственная и умственная атмосфера, охватывавшая шаманистов; для нас важна почва, из которой выросло шаманство. Известное психическое состояние должно было породить потребность в людях, помогающих запуганному воображению освободиться от тягостного страха. Подобные защитники приобретают в таких обществах особую

силу, но для этого они должны отличаться известными качествами. Будучи проникнуты воззрениями окружающей среды, они вырабатывают из себя своеобразный тип, развивают целую систему таинственных действий и обрядов, известную под названием шаманства. Изучение самих шаманов и их волшебной науки у разных народов земного шара составляет содержание дальнейших очерков.

Н. Харузин

ШАМАНСТВО[1]

В предыдущем изложении неоднократно приходилось говорить о *шаманах-колдунах* и указывать на роль и значение их в первобытном обществе. Слова **шаман** и **шаманизм** давно уже вошли в литературу и употребляются для обозначения: первое — лиц, *являющихся, по верованию некультурных рас, способными путем приведения себя в экзальтированное состояние вступать в непосредственное общение с сверхъестественными существами,* второе — *действий, к которым эти лица прибегают для достижения указанной цели.* Широкое распространение терминов *шаман* и *шаманизм* объясняется тем, что обозначенные ими лица и приемы были встречены во всех пунктах обитания некультурных рас, действительно, в разной степени, с различным значением и, наконец, с различными неименованиями, но вытекающие столь несомненно из одного источника, что не могло возникнуть никакого разногласия в наименовании их одним общим термином. Слову *шаман* посчастливилось, и оно завоевало себе прочное место в литературе. В сущности, оно принадлежит тунгусам и манджурам, где оно может считаться туземным. *Шаманами*, или *саманами*, тунгусы и манджуры называют лиц, которые, по их мнению, могут посредством различных действий входить в общение со сверхъестественными существами различных категорий и которым, вследствие этого, принадлежат преимущественно фунции жрецов,

[1] Из книги: *Харузин Н.* Шаманство // Этнография: лекции, читанные в Императорском Московском университете / под ред. В. Харузиной. IV: Верования. СПб., 1905.

гадателей и колдунов. Некоторые исследователи не признавали слова *шаман* туземным у тунгусской группы племен. Они предполагали, что это слово зашло к тунгусам из Индии, и производили его от слова *samana*, встречающееся в наречии пали, соответствующее санскритскому *cramana*, что значит отшельник, аскет. Шотт (Shott) в работе, посвященной этому вопросу: «О двойном значении слова шаман» (Ueber den Doppelsinn d. Wortes Shamane), опровергает это мнение. Совершенно невероятно, думает вполне основательно Шотт, чтобы название аскетов браманизма или кающихся буддистов было перенесено на заклинателей, известных тунгусам под схожим именованием: их деятельность и самый образ жизни ничего не имеют общего с аскетизмом и покаянием. Кроме того, само слово *шаман* употребляется только на крайнем востоке Азии. Если бы оно перешло из Индии, оно должно было сначала акклиматизироваться в Центральной Азии, чего на самом деле нет. Непосредственных связей тунгусские народности с Индией не имели, с буддизмом они познакомились благодаря китайцам, но у этих последних почти не встречается это слово для обозначения буддийских духовных лиц. Заимствованное у буддистов выражение *sha-men* китайцы резко отделяют от представлений о тунгусских саманах: первых они называют словом *k'in-lao*, что значит *аскет, кающийся*, вторых — словом *tshu-schen-jin* — т. е. *заклинатель духов*. Сам Шотт, однако, не дает удовлетворительного объяснения происхождения слова *шаман*: он сближает *саман* с манджурским *sa* (видеть, знать), в то же время указывая, что суффикса *man* манджурско-тунгусские наречия не имеют. Французский синолог Гарлэ сближает слово *saman* с производным словом *samdambi — бить в волшебный бубен*, и предполагает, что слово *saman* первоначально обзачало бубен, употребляемый шаманами, а впоследтствии было распространено на лиц, пользующихся им для своих действий. Предположение Гарлэ натянуто. Как бы то ни было, происхождение слова *шаман*, которому было суждено вытеснить в литературе остальные наименования, известные у других народностей, остается темным. От тунгусов оно перешло к якутам и бурятам, хотя обе эти народности имеют и свои собственные названия для шаманов: якуты называют их словом *оюн*, женщин-шаманок — заимствованным из бурятского словом *удаган*, буряты, как и остальные монголы, дают шаманам наименование *бо*, шаманкам — *одегон* или *удыган*. Алтайские тюрки называют их *кам*, откуда шаманское действие называется кам-

ланием, самоеды — *тадибей*, лопари — *пойда*, вотяки — *торе*; у гольдов встречается наименование *сяма* и т. д. Различные племена Африки имеют и разные наименования для своих шаманов; такое же разнообразие названий можно отметить и в Северной и Южной Америке, в Австралии, Полинезии, одним словом, всюду, где шаманы известны. Эта пестрота наименований противоречит удивительному однообразию, с которым выступают шаманы на всем протяжении земного шара. Сходство в их действиях, иногда доходящее до тождества, настолько велико, что, читая данные о каком-нибудь американском или австралийском шамане, можно подумать, что имеешь перед собой почти буквальное повторение сведений, собранных среди инородцев Крайнего Севера России.

При изучении шаманства прежде всего поднимается вопрос, чем объясняется повсеместное однообразие шаманских действий. Это приводит, в свою очередь, к другим коренным вопросам: почему шаманство встречается на всем земном шаре, каково место его в общей системе верований некультурных народов и является ли оно первобытным, или есть результат определенной религиозной эволюции? Вопрос о причинах, заставляющих шаманов сопровождать свои действия возбужденным состоянием, может быть выяснен только после ознакомления с этими действиями на различных пунктах земного шара и с эволюцией самого шаманизма и организации шаманов. Что шаманство является, действительно, первобытным проявлением стремления человека войти в общение с сверхъестественными силами, доказывается уже тем, что оно встречается именно на низших ступенях религиозного развития; чем это последнее ниже, тем крупнее значение шаманства. Далее, указанное распространение шаманства свидетельствует, что оно явление не только первобытное, но и общее почти всем племенам и народностям. Если же шаманство оказывается первобытным и, насколько возможно судить при современном состоянии науки, общечеловеческим явлением, очевидно, оно должно корениться в основах общечеловеческой мысли и психологии. Действительно, достаточно вспомнить мировоззрение примитивных народностей, чтобы понять, что шаманство вытекает из него как неизбежное следствие.

Первобытный человек на низших культурных ступенях, как было показано, не считает себя выше окружающих его предметов, но не признает и своих сверхъестественных существ недосягаемыми для себя. Результат развития человечества заключается в

том, что количество сверхъестественных явлений сокращается до минимума, вся человеческая мысль направлена на то, чтобы, с одной стороны, точно определить положение человека в общем мироздании, а с другой — расширить область познаваемого и тем сокращать представления о сверхъестественном. Примитивный человек, стоящий в начале эволюции человеческой мысли и человеческих знаний, считает, что все имеет способность быть или сделаться сверхъестественым, но все сверхъестественное способно вполне уподобиться человеческому миру и слиться с ним. Он признает в себе и во всех людях второе я, но оно у одних может быть сильнее, у других слабее, совершенно так же, как и в отношении физического мира, один может быть выносливее другого, сильнее и пр. Во время сна, припадков и т. п. душа покидает тело, но у одного она совершает более далекие странствия, чем у другого; душа одного индивида более сильна или ловка и поэтому в состоянии победоносно выходить из препятствий, встречаемых ею на пути, которые, несомненно, погубили бы душу более слабую; одна может входить в общение с сверхъестественными существами, другая не в состоянии этого делать и т. д. Таким образом, совершенно так же, как физические и умственные качества, различные у отдельных индивидов, налагают на сожительствующих в одной группе лиц печать неравенства, точно так неравенство существует между качествами и свойствами душ отдельных личностей. Если один индивид, более ловкий и сильный, сознает свое превосходство над остальными сочленами группы, другой искренне верит в превосходство своего второго я над душами своих сочленов, если сны или другие явления дают ему на это основание. Эта вера поддерживается верой окружающих его лиц, так как отрицать реальность снов и видений никому не придет на мысль. Лица, души которых могут совершать подвиги, невозможные другим, считаются окружающими и признают сами себя более могущественными. Они-то могут, когда это оказывается необходимым, вступать в общение с богами, они сами являются одаренными теми способностями, которыми примитивная народность наделяет своих сверхъестественных существ: быстротой, силой, храбростью, ловкостью и способностью к превращениям. Способность души всякого человека при покидании тела принимать то ту, то другую внешнюю оболочку развита у них в высшей степени. Обладая ею, они могут узнать целый ряд средств, которые знают только сверхъестественные существа, и сравняться вполне с их

могуществом. Они получают, таким образом, возможность не только превращаться во сне, в лице своего второго я, в животное, дерево или любой предмет, но и превращать людей в предмет или животное, смотря по усмотрению, и все это оттого, что их второе я могло узнать средства, как это сделать. Они могут влиять на погоду, на приискание мест для удачной охоты, на успех битвы и пр., одним словом, совершать совершенно то же, что делают и сверхъестественные существа. Эти лица дают многочисленный контингент колдунов-шаманов у всех некультурных народностей.

Возникая непосредственно из анимистических представлений первобытных народов и взглядов на собственную душу, вера в возможность существования людей, обладающих сверхъестественными способностями, занимает весьма видное место в мировоззрении примитивного человека. Он окружен чудесным, он принимает за чудесное почти все, чего не может объяснить естественным путем благодаря ограниченному знанию и отсутствию развитой критической мысли. Весь мир чудес, непонятный обыкновенному человеку, оказывается открытым колдуну-шаману. Он является промежуточным звеном, соединяющим мир богов с миром людей. Отсюда вытекает значение колдунов-шаманов в первобытном обществе и та масса рассказов о них, которые составляют видный вклад в сумму произведений народной словесности у всех решительно народов.

В Австралии, например, колдун-шаман, так называемый *birraark*, окружен всегда большим почетом и уважением. Ему приписывается способность разговаривать с духами и специально с душами мертвых. Могущественный *birraark*, по верованию австралийцев, может перемещаться в глубину земли, ему принадлежит право судить души умерших и определять совершенные ими при жизни добрые и злые дела. Значение колдуна-шамана у австралийцев доказывает, между прочим, следующий факт. Был отмечен случай, когда родичи шамана переменили свое старое тотемическое имя и стали называться по имени умершего *birraark'a*, сделав его своим легендарным героем-родоначальником.

Сообщаясь с душами умерших *ama-hlozi*, зулусский шаман, так называемый *isi nyanga*, узнает все сокровенное; он может определить успех военного или охотничьего предприятия, причину болезней, выискать лицо, околдовавшее больного, и пр. Отсюда огромное значение *isi nyanga* у суеверных зулусов. Его санкция требуется для признания власти вождя. У амаксосов шаман,

i'nlonga, чтобы сообщаться с духами, приводит себя в возбужденное состояние посредством дикой пляски, исполняемой им под пение присутствующими определенных песен, под ритмические звуки ударов по натянутой воловьей коже. В состоянии экстаза он открывает преступников среди собравшихся. Так как суд над обвиненным в волшебстве сопровождается жестокими пытками и чаще всего заканчивается смертной казнью и конфискацией имущества, а шаман между тем может посредством очистительных жертв снять с мнимого колдуна всякую вину, страх населения перед шаманом и его высокое положение вполне понятны.

Огромным значением пользуются также и шаманы краснокожих. В одном селении нередко можно насчитать до двадцати шаманов и шаманок. Они нередко соединяют в себе функции жреца, колдуна и врача; они узнают будущее, открывают местонахождение пропавших и украденных вещей, привлекают колдовством дождевые тучи во время засухи и зверья во время охоты, привораживают, насылают болезни и пр. У дакотов шаманы выработали тайный язык; население твердо верит, что даже рождение шамана происходит не обыденным путем: шаман или шаманка долго летают в виде семян и затем лишь воплощаются, попав в тело женщины.

Неудивительно, что вожди в первобытных организациях, начинающих складываться в государство, весьма часто оказываются одновременно шаманами-колдунами. Даже в тех обществах, где еще господствует полное юридическое равноправие, где нет еще сословий, где экономический строй настолько низок, что не позволяет развиться индивидуальному богатству, единственным человеком, стоящим выше толпы, окружаемым почетом и поклонением, всегда является шаман, так как он силен своей способностью проникать в недоступный остальным мир духов.

Все колдуны-шаманы имеют способность превращаться в животных; в этом отношении рассказы, собранные в разных частях света, отличаются поразительным разнообразием. У какчикилей Гватемалы, достигших известной ступени цивилизации, само название их жрецов *haleb* указывает на способность принимать вид различных зверей. Шаманы Парагвая могут по желанию принимать вид тигров; в Африке население Лоанда верит, что их вождь-шаман может обращаться во льва и убить, кого ему заблагорассудится. В других местах Африки шаманы превращаются в аллигаторов или шакалов. У краснокожих Северной Америки они

любят принимать вид птиц. В прежнее время лопари приписывали своим шаманам способность превращать людей в кошек, а самим принимать образ лебедей, гусей, соколов или ворон и в этом виде поднимать ветры и бури и губить корабли. В медведей превращаются шаманы у бурят и якутов. Насколько даже на тех ступенях развития, на которых шаманство падает, велико представление о сверхъестественных качествах шамана, может служить следующее верование якутов, непосредственно донесенное ими от эпохи, когда человек не делал еще основного различия между собой и миром животных. По верованиям якутов, шаманы-мужчины могут производить на свет, как и женщины, причем не только людей, но и животных. Это верование сохранилось даже относительно некоторых живущих еще шаманов. Про одного из них рассказывали одному из новейших исследователей быта якутов, что он «родил несколько раз и между прочим родил щуку; другой шаман родил ворона, рожают (шаманы) также чаек, утят, щенят и т. д.».

Именно вследствие материалистических представлений о высших существах и веры, что второе я может узнать способы воздействия на богов, велико убеждение, что шаман может иногда оказаться столь же могущественным, как и сверхъестественное существо или даже сильнее его. Это верование сохраняется у многих народов, которые, достигнув сравнительно высокой ступени религиозного развития, сохранили легенды о прежних шаманах. Так, например, у бурят существует предание о причине ухудшения шаманов, обрисовывающее веру в их могущество. «Первый шаман, Хара-Гырген, обладал неограниченным могуществом, и бог, желая испытать его, взял душу одной богатой девицы, и та заболела. Шаман полетел на бубне по сводам небесным и по преисподней, отыскивая душу, и увидел ее в бутылке на столе у Бога. Чтобы душа не выскочила, бурятское верховное божество заткнуло пальцем правой руки бутылку. Хитрый шаман превратился в желтого паука и ужалил бога в правую щеку так, что тот, от боли схватив правой рукой щеку, выпустил из бутылки душу. Разгневанный бог ограничил власть Хара-Гыргена, и с тех пор шаманы стали все хуже и хуже. Приведенная... легенда интересна тем, пишет В. М. Михайловский, что в ней, под оболочкой монотеистической, оказываются самые грубейшие представления раннего периода; бог, упоминаемый в ней, не что иное, как один из духов анимистической эпохи религиозного развития».

Шаман у якутов является повелителем духов, причиняющих зло людям. Он — избранник и «естественно является заступником за несчастных и посредником между людьми и духами в их столкновениях; для этих последних он часто неумолимый враг и грозный повелитель, но вместе с тем их неотъемлемая собственность и жертва: покуда он силен и молод, духи боятся его и слушаются его, но лишь только он ослабнет и состарится, они платят ему сторицей за унижение». Совершенную аналогию к этому взгляду представляют понятия населения Африки, согласно которым со старостью уходят у шамана не только физические, но и духовные силы; духи перестают их слушаться, и население либо смещает, либо убивает сделавшегося ему ненужным шамана.

Несмотря на то, что первобытные народы наделяют своих шаманов-колдунов сверхъестественными способностями, что они считают их неизмеримо выше и могущественнее простых смертных, безусловно нельзя видеть в шаманизме особой стадии религиозной эволюции, как делает Леббок. Леббок считает шаманизм четвертой ступенью развития религиозной мысли (после атеизма, фетишизма и тотемизма) и определяет шаманизм как «фазис, в котором высшие божества гораздо могущественнее человека и различны от него по своей природе. Место пребывания их удалено от него и доступно только шаманам». Но именно оттого, что способностью сделаться шаманом наделены потенциально все люди, нельзя согласиться с мнением Леббока. Взгляд на божества, как на существа материальные, доступные человеку, причем человек может оказаться сильнее божества — характерная черта для шаманства и стоит в резком противоречии с определением его Леббоком. Первобытное шаманство есть примитивный способ сношения с божествами, такими же материальными, наделенными теми же способностями, как и сами шаманы. Далее, шаманство не есть магия, колдовство, как его определяет, например, Джевонс. Колдовство, т. е. способность путем известных определенных действий принудительно влиять на объект на примитивных ступенях еще не отделена от других функций и способностей шамана. Но она не исчерпывает шаманства. Если мифы являются примитивной наукой так называемых дикарей, то колдовство можно признать их прикладной наукой. При колдовстве отыскиваются приемы для оказания влияния на другого, и выбор этих последних стоит в непосредственной зависимости от взгляда на богов и природу, выраженного в мифах. Колдовство поэтому

является неизбежным следствием способности шамана узнавать недоступные для других тайны.

Под шаманством следует разуметь способность отдельных лиц вступать в непосредственное сношение с сверхъестественными существами. Результатом этой способности оказываются другие качества шамана (колдовство, превращения и пр.); он приобретает их благодаря этому общению, научаясь приемам и знаниям, известным только высшим существам.

Если сравнивать обширные сведения о шаманах у разных народностей, ясно будет, что, для того чтобы войти в непосредственное общение со сверхъестественными силами, существует два пути: 1) непосредственный уход души шамана из его тела для посещения духов и 2) вселение в тело шамана временно или постоянно какого-нибудь подчиненного или просто дружески расположенного ему духа, который и сообщает ему желательные сведения. Оба эти представления идут параллельно; едва ли возможно признать одно из них более примитивным. Они оба вытекают из первобытного анимизма и являются элементарными последствиями примитивных воззрений на духов и на собственную душу. Но у отдельных народностей преобладает то одно, то другое представление об источнике силы шамана. Оба чаще всего смешиваются и приводят к убеждению, что у шамана есть обязательно помогающие ему сверхъестественные существа; если, по народным представлениям, шаман отправляется в лице своего второго я в странствие в мир сверхъестественных существ, то ему обыкновенно помогают прислуживающие ему духи, спасая его от грозящих ему на пути опасностей. Если существует верование, что дух, вселяясь в шамана, сообщает ему требуемые сведения, шаман, призвав известными приемами духа, заставляет его отправляться по своему приказанию в то или иное место и потом сообщить ему ответ. Эти духи могут быть приобретаемы различным образом, и тот, кто их имеет, делается шаманом.

Потенциально, как было сказано, некультурные расы признают способность стать шаманом за всеми, но в действительности для этого требуются некоторые условия. Так, например, у лопарей, шаманы-*нойды*, которые пользовались в прежнее время настолько широкой известностью, что, по свидетельству Шеффера, соседи даже посылали своих людей к лопарям учиться шаманству, не всякий мог быть нойдой. Дух являлся избранному или во время уединенных прогулок, или во сне после попойки. Он занимал-

ся его обучением, давал ему советы и пр. «Если кого-нибудь дьявол найдет способным к служению себе, пишет один из авторов давнего времени, когда шаманы у лопарей представляли еще явление общее, того с самого детства поражает болезнью так, что ему являются многие образы и видения, и он научается сообразно своему возрасту тому, что относится к его искусству».

Несмотря на веру в избрание духами лица для шаманской деятельности, эта способность, по-видимому, могла быть передаваема по наследству. В настоящее время, по крайней мере, когда шаманов у лопарей давно уже не существует и нойды их превратились в колдунов, у них сохранилось воспоминание о двойственном способе получения дара колдовства. Об этом свидетельствуют следующее два характерных рассказа. Когда в одном из погостов умирал нойда, он спросил свою дочь: «Чем мне тебя, Афимьюшка, благословить?» Она молчала. Что-то упало на улице. Отец испугался, стал бредить и кашлять. Когда он пришел в себя, она заметила: «Ты чего испугался? Что-то упало на улице». Он и говорит: «Этим-то только я благословляю тебя — больше ничем не могу». С тех пор она стала пугаться и начала немного заниматься колдовством. В другом рассказе повествуется, как три духа в образе людей являлись к сыновьям лопарской четы и говорили детям: «Когда вы вырастете большими, мы будем жить вместе, неразлучно, будем товарищами». Но духи просили детей не сообщать родителям об этих посещениях. Один из сыновей рассказал родителям, и те, предполагая, что кто-нибудь хочет украсть их детей, перекочевали на новое место. Духи больше не являлись, но дети вскоре умерли. Тогда родители поняли, что это были духи, оставшиеся без дела после смерти нойды и что они избрали их детей для служения себе.

У якутов существуют следующие представления о том, кто и каким образом может сделаться шаманом. «Шаманский волшебный дар наследственный, хотя понятие о некотором кровном родстве между шаманами одной и той же местности замечается в... поверье, что "в роду, где раз объявился шаман, он уже не переводится"»; его *ämägять* (дух-покровитель) после смерти последнего старается преимущественно поселиться в кого-нибудь, принадлежащего к *ага-уса* (отцовскому роду) покойника. Этот дух-покровитель — неотъемлемая часть каждого шамана; даже самый слабый и ничтожный среди них обладает *ämägять* или *iекыла* — духом-покровителем и сверху ниспосланным звериным

образом, волшебным духом. *Іе-кыла* — звериное воплощение шамана — старательно скрывается каждым из них... Только один раз в год, когда растает... снег... шаманские *іе-кыла* появляются на земле; тогда души шаманов, воплощенные в них, рыщут везде; их видит (однако) только глаз колдуна, обыкновенные же люди их не замечают. Сильные и смелые из них пролетают с шумом и ревом, слабые — тихонько и крадучись; особенной драчливостью и задором отличаются (по мнению якутов) шаманки... неопытные и задорные шаманы часто вступают в драку, что ведет за собою болезнь или даже смерть того, чей *іе-кыла* был побит». Это представление якутов дышит глубокой стариной; іе-кыла, очевидно, не более как душа самого шамана, имеющая способность принимать образ животного и в этом виде совершать различные действия: самый первобытный анимизм нашел себе яркое выражение в этом веровании. В зависимости от того, в какое животное обращается душа шамана, стоят и качества его самого. Так, самыми трусливыми считаются якутами те шаманы, душа которых имеет вид собаки. Самыми сильными и могущественными — те, іе-кыла которых бык-порос, жеребец, орел, лось или черный медведь. «Самые несчастные шаманы — имеющие своим звериным воплощением волка, медведя или собаку; эти звери ненасытны, им все мало, сколько бы ни добывал для них шаман-человек; особенно собака не дает покоя своему... двойнику (шаману); она "грызет зубами его сердце, рвет его тело". Тогда шаман сильно хворает и мучится... Если является новый шаман, то другие шаманы сейчас же узнают об этом по появлению нового незамеченного ими до сих пор *іе-кыла*». Если іе-кыла не более как душа самого же шамана, то ämägять — существо совершенно особое. Это — или душа умершего раньше шамана или самостоятельный второстепенный дух. Ämägять, объясняет В. Л. Серошевский, «всегда витает по близости излюбленного им человека и охотно является всякий раз на его зов; в трудные минуты он помогает ему, заступается за него, дает совет... Приобретение *іе-кыла* и *ämägять*, а вместе с тем и присущих им качеств, вовсе не зависит от воли шамана: оно или случайно или предначертано свыше». Один из якутских шаманов рассказывал следующее: «Когда я путешествовал на севере, то раз в горах набрел на кучу дров, а нужно мне было как раз варить обед; я взял да и зажег кучу; между тем, под кучей был похоронен знаменитый тунгуский шаман; вот его-то душа и пристала ко мне и сделалась *ämägять*». Духи, избравшие шамана, заставляют его быть

шаманом и в случае отказа последнего мучают его. Один из якутских шаманов рассказывал про себя: «Двадцати лет от роду я сильно захворал и стал "видеть очами и слышать ушами" то, чего не видели и не слышали другие; девять лет я перемогался и никому не говорил о том, что со мной творится, так как я опасался, что люди мне не поверят и будут надо мной смеяться; наконец, я разболелся до того сильно, что угрожала мне неминуемая смерть; когда же я стал шаманить, мне стало легче; и теперь, если долго не шаманю, со мной бывает нехорошо, я хвораю!» Одного якутского шамана духи ослепили за то, что он под старость бросил шаманство, считая его грехом.

Аналогичные представления отмечены у гольдов, хотя шаманские способности можно у них приобрести и иными путями. «Шаманом у гольдов может быть не всякий, — замечает по этому поводу Шимкевич. — Шаманство либо наследуется, либо в шаманы посвящается тот, кто себя чувствует призванным сделаться им, будь это мужчина или женщина, для чего, кроме знания обрядовой стороны, необходимо, по мнению гольдов, увидеть во сне бурхана, который объявляет спящему, что он должен сделаться шаманом и что бурханы будут ему покровительствовать. После подобного сна гольд делает себе шаманский костюм и объявляется шаманом. У каждого гольдского шамана полагается помощник, а иногда и несколько помощников — молодых парней, которые постоянно сопровождают шамана, участвуя во всех обрядах. Из таких парней постепенно вырабатываются кандидаты на шамана, которые, со временем, и объявляют себя шаманами». Подобные ученики, делающиеся потом сами шаманами, известны и у многих других народов; они одинаково встречаются как в Полинезии, так в прежнее время и у лопарей, бурят, якутов и пр.

У тунгусов опытные шаманы считают способными перенять их искусство детей или молодых людей, подверженных припадкам и т. д. По верованиям тунгусов Туруханскаго края, тот, кому суждено стать шаманом, видит во сне нового духа «харги», который и учит его таинственным действиям.

У бурят «шаманом, — по словам А. В. Потаниной, — может сделаться не всякий, но лишь тот, кто получит дар свыше. Чаще всего шаманство бывает наследственно в том или другом роде. Дар шаманства может получить и женщина, и в бурятском народе сохраняется память о многих знаменитых шаманках; дар шаманства даже чаще передается по женской линии. Бывают

также шаманы, получившие дар шаманства по особому случаю». Если, например, кого-нибудь убьет молнией, род его считается избранным на шаманскую службу. Убитого хоронят по шаманскому обряду, и кто-нибудь из родственников его по нисходящей линии должен сделаться шаманом.

Кам или шаман, по уверению алтайских инородцев, пишет о. Вербицкий, «никогда не принимает этой должности добровольно; напротив того, естественно противится волею и умом принятию, но это род инкубации, которая с детства получается от родителей, по наследству... Тесь базын-ят — предок (т. е. дух его) наступает, нападает, давит. Потом, испытав периодическое нападение в продолжение нескольких суток или недель и зачуяв оное, скрепляется, чтобы не делать того, к чему побуждает в свободное от припадков время, не ходит туда, где камлают, не делает бубна и других принадлежностей и произвольных действий, свойственных каму... Но это отбиванье дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумным, или уродом, или замучивается и умирает».

Приведенные примеры, заимствованные из религиозных верований русских инородцев, можно было бы дополнить значительным количеством сведений из быта других народностей разных материков. Они достаточно выясняют, что, несмотря на черты отличия у разных народов, более или менее всякий человек может им сделаться при следующих условиях: 1) если он получил этот дар по наследству, 2) если он научился шаманству у другого и 3) если он, что самое важное, избран духами или другими сверхъестественными существами на это служение. Получение шаманского дара путем наследственности не может считаться ни всеобщим, ни первобытным.

Передача по наследованию, возможность которой вытекает из простого наблюдения, что у лиц, имеющих способность быть шаманами, появляются на свет дети, предрасположенные к припадкам и прочим характерным для шаманства явлениям, может сама по себе сделаться правилом только под условием, что у данной народности сложились уже семейные узы. Поэтому-то у народностей, стоящих на низшей ступени цивилизации, нельзя встретить этого способа. Но там, где существует уже семейный строй, передача шаманства по наследству является естественным следствием, с одной стороны, представления самого шамана о своей власти над духами и веры, что духи-покровители могут быть передаваемы другому лицом, имеющим над ними силу, а с другой — понятным

желанием сосредоточить в пределах своего рода или семьи преимущества, сопряженные со званием шамана. Этим, конечно, не исчерпываются психические мотивы, приводящее к наследственности шаманства. Оно коренится также в убеждении, что сами духи желают служить потомкам лица, которому они служили раньше; духи считают шамана достойным своего преимущественного внимания и переносят эти чувства и на его потомков. Наконец, так как сам дух-покровитель оказывается нередко духом умершего раньше шамана, естественно, что он будет служить и помогать только своим родичам и чаще всего прямым потомкам.

Поэтому встречаются случаи, что шаманство в пределах племени сосредоточивается в руках известной семьи или рода. В Полинезии, например, в которой развиты государственный и религиозный строй, основанный в значительной степени на сословном устройстве, жреческие обязанности, исполняемые жрецами-шаманами, считаются наследственными в пределах отдельных семейств. На Тонга этих жрецов называют *fahegehe*, т. е. «обособленные». Они считаются лицами, обладающими особенными духовными качествами, отличающимися от остальных именно тем, что боги избирают их орудиями для объявления своей воли. Потомков их считают наделенными качествами предков; они также избранники богов и являются их посредниками в общении с людьми. Аналогичные взгляды встречаются и в некоторых местностях Африки. Но именно оттого, что в основе шаманства лежит убеждение в существовании у шамана особенно сильного второго я, духа, принцип наследственности, естественно, нигде не проводится с чрезмерной строгостью: необходимо допустить, что может найтись и посторонний человек, обладающий этими качествами, который, следовательно, может научиться необходимым обрядам и быть угоден духам. Поэтому всюду, где встречается наследственность шаманства, признается возможность и не наследственных шаманов. С другой стороны, потомки шамана иногда стараются, даже если они не чувствуют в себе призвания к этой роли, различными путями сохранить для себя власть над духами, служившими их отцу, и сделаться шаманами. У сибирских самоедов, например, шаманство наследственно от отца к сыну. «Со смертью шамана сын, желая получить власть над духами, делает из дерева подобие руки покойного и посредством этого символа наследует отцовское могущество». Он прибегает, таким образом, к колдовству, чтобы обеспечить за собой звание шамана.

Шаманские приемы у каждой народности более или менее строго выработаны. Отсюда следует, что специальное обучение шаману необходимо. Роль, отводимая обучению, не одинакова у всех народов; но там, где ему придается важное значение, естественно возникает представление, что шаманом может сделаться только тот, кто прошел известную школу, хотя бы он и не был избран для шаманства духами. Само обучение заключается не только в усвоении обрядов, но и в развитии необходимых шаману качеств, чтобы иметь возможность властвовать над духами, равно и в ознакомлении самих духов с новым шаманом. Отсюда, например, обычай остяков, у которых шаманство передается по наследству, но не по старшинству, готовить особенным образом избранника к новой деятельности. Отец избирает своим преемником того сына, которого он считает более других способным, и передает ему свои знания. Будущий шаман проводит всю молодость в упражнениях, раздражающих его нервную систему. После этого уже происходит посвящение.

В древнее время и лопарским нойдам требовалась санкция старых шаманов. Посвящение происходило в присутствии старых нойдов. Один из последних садился у входа в шатер на полу и сплетал свои ноги с ногами кандидата. Тот пел и ударял в бубен, и в шатер проникали через ноги нойда духи, заметные только посвящаемому. Как только остальные нойды убеждались в присутствии духов, новопосвященный объявлялся их собратом.

Весьма торжественно обставлено посвящение в шаманы у бурят. Лицо, чувствующее призвание быть шаманом, подвергает себя в одиночестве различным подвигам; в течение этого времени «родители или родственники приглашают на помощь искусного шамана, призывают богов и приносят им жертвы с просьбой помочь их близкому удачно пройти искус. Если будущий шаман принадлежит к бедной семье, то все общество помогает приобретать жертвенных животных и предметы, необходимые для обрядов. Подготовительный период продолжается несколько лет». Обряду посвящения предшествует обряд очищения, совершаемый посредством особенным образом собранной воды; ее нагревают в котле и в нее бросают вереск, богородичную траву и пихтовую кору, равно и немного шерсти, кусочки копыт и рогов жертвенного козла. Собранные также с особыми обрядами веники погружают в эту воду, и избранный для обряда шаман и девять его помощников бьют ими посвящаемого. Во время этого символического об-

ряда посвящаемому напоминаются обязанности шамана: «Когда бедный человек будет звать тебя, говорят ему, не требуй от него много за труды и бери, что дадут. Всегда должен (ты) заботиться о бедных, помогать им и умаливать богов о заступничестве от злых духов и их власти. Если позовет тебя богатый человек, то поезжай к нему на быке и не требуй много за труды. Если позовут (тебя) вместе богатый и бедный, то иди сперва к бедному, а потом к богатому». Самый обряд посвящения производится весьма торжественно и сопровождается обильными жертвоприношениями. Новопосвящаемый должен помазать себе голову, глаза и уши кровью жертвенного козленка, далее совершается старым шаманом призвание духов, и молодой повторяет действия своего руководителя. Обряд посвящения оканчивается жертвоприношениями, пиршеством и народными играми.

Не трудно усмотреть, что описанные и аналогичные известные у других народов обряды посвящения в шаманы не могут считаться первобытными, но в древности их основ сомнения не может быть.

В том виде, как обряды посвящения практикуются или практиковались у самоедов, остяков, лопарей или бурят, они носят двойственный характер. Молодой шаман отдается на служение духам; он лицо, которого и сверхъестественные силы и люди желают иметь взаимным посредником, на него возлагаются известные обязательства, принимаются меры, чтобы духи были ему благоприятны путем ли жертвоприношений, как у бурят, путем ли заключения договора, как у самоедов и остяков. По окончании посвящения шаман делается служителем божеств, одинаково необходимым и людям и богам. Все эти черты, конечно, более позднего происхождения, когда само представление о сверхъестественных силах достигло известного развития, когда шаман из повелителя над духами делается их служителем. Но во всех этих обрядах есть и более древние черты: обучающийся у шамана должен представить доказательства, что он достиг той ступени в развитии своего духа, которая дает ему возможность вступать в общение с сверхъестественными силами. Это для него своего рода экзамен; поэтому-то во всех обрядах посвящения одно из видных мест занимает камлание, во время которого посвящаемый в присутствии других доказывает свою способность к общению с божествами. Искус, которому подвергается посвящаемый у самоедов и остяков, камлание у других лопарей или призывание духов у бу-

рят — все это средства для того, чтобы убедиться в способностях молодого шамана. Они, в свою очередь, являются лишь отголосками обычаев, которые в более грубом и резком виде встречаются у народов, у которых религия не так развита, как у названных инородцев, и где шаман не фигурирует еще в качестве служителя божества.

Сущность получения шаманства путем обучения заключается, таким образом, не в обряде посвящения, которое является лишь наглядным доказательством, что данное лицо способно вступать в общение с сверхъестественными силами, а в том, что во время обучения оно развивает в себе качества, которые другие шаманы имеют от природы. В связи с развитием этих качеств стоит и ознакомление с приемами колдовства, с ритуальной стороной деятельности, с приемами жертвоприношений и пр.; но все эти стороны второстепенные. Кто не имеет специфических душевных качеств, тот не может сделаться шаманом или делается только слабым, малосильным. Поэтому получение шаманства путем обучения является, так сказать, производным, а не первоначальным способом. Основное и самое важное условие — это получить непосредственно от духов определенные необходимые качества.

Как было сказано, духи различными приемами свидетельствуют, что данное лицо предназначено ими быть шаманом; но самым обычным и примитивным способом оказываются болезненные припадки. «Действия... духа, заставляющего человека... сделаться новым камом... пишет, например, о. Вербицкий про алтайских тюрков, являются в следующих припадках: позевота, дикий крик, беганье, подобно вихрю вокруг, судороги глаз, рта, рук и пр. членов, кровь носом и ртом, падучая болезнь». Эта-то способность впадать в экстаз, видеть различные видения считается несомненным доказательством, что какой-нибудь дух вселился в данного человека; лицо, имеющее в себе особенного духа, заставляющее проделывать человека во время припадочного состояния то, что невозможно другим, внушает к себе страх и уважение окружающих. Чтобы уяснить причину подобного отношения, достаточно вспомнить, что малокультурные народности не могут объяснить ненормального состояния человека иначе, как тем, что какой-нибудь дух вселился в человека или, похитив его второе я, заставляет это последнее переживать то или другое; испытываемое же вторым я отражается в известном, отличном от нормального, состоянии

тела. Даже самое обыкновенное и ежедневно повторяемое явление — сон объясняется тем, что второе я спящего временно покинуло его.

Возбуждение, проистекающее от приемов каких-нибудь возбудительных средств, объясняется тем, что при посредстве воспринятых веществ в человека вошло постороннее существо; по первоначальным верованиям это дух, второе я воспринятого вещества, а впоследствии — особый дух, заведующей возбуждающим средством. Вполне естественно, что и возбужденное состояние, которое испытывают шаманы или лица, предназначенные сделаться таковыми, припадки, которым они подвержены, видения, которые они видят, объясняются окружающими или вхождением в лицо постороннего духа или уходом из человека его второго я. Отсюда и двойственность верований при шаманизме: душа покидает шамана или в него вселяется посторонний дух. Во время возбужденного состояния шамана легко предположить, что он находится во власти духа; когда он во время или после припадка лежит недвижимо, ясно, что его второе я совершает далекое путешествие. В этом случае первобытный человек является вполне последовательным и логичным. Каждый человек ежедневно во время сна испытывает то же, что и шаман, но в меньшей степени; обыкновенный человек может также путем различных средств воспринять в себя духа и пр.; но лица, имеющие эти же способности в большей степени, чем остальные, чаше посещаемые духами, люди, у которых удаление второго я или присутствие другого духа выражается рельефнее и резче, очевидно, обладают и высшими способностями. Типы, которых мы назвали бы патологическими субъектами, сами верят в свои сверхъестественные способности и, рассказывая свои видения и испытанные ощущения, находят доверчивых слушателей. Вследствие этого неудивительны те многочисленные рассказы о том, что видят и испытывают лица, чувствующие в себе шаманские способности, прежде чем быть признаны за шаманов.

Вотяцкий ворожец-*туно* — не более, как шаман, в настоящее время потерявший свое прежнее значение, но продолжающий играть немаловажную роль среди вотяков. Дар быть туно передается у вотяков по наследству; но есть лица, которые, имея те же наклонности, признаваемые всюду необходимыми для того, чтобы сделаться шаманом, могут стать туно и сами по себе. Учатся они своему искусству непосредственно от духов. Сила различных

туно неодинакова: она зависит от степени понятливости его в тот период, когда он «учился», а также от силы и значения духа-«учителя». Дух-учитель обыкновенно является ночью в виде седого старика в длинной одежде и требует сохранения его явлений в глубокой тайне, в противном случае ученик остается недоучкою и становится одержим различными болезнями. Наука заключается в повторении слов из какой-то книги. Те туно, которых учит сам Кылчин Инмар (верховный бог), проходят совершенно иной курс наук. Это божество является в сопровождении уже обученного туно ночью к ученику и выводит его, играя для уничтожения страха на гуслях, либо в поле, либо к огромнейшему оврагу, наконец, к рекам необъятной ширины, через которые проведены струны. В поле ученик видит 77 елей, хвои с которых считает за великое множество колдунов, и идущий с ним учитель разрешает тем из этих колдунов, кто сосчитает все эти хвои в один час, урочить и губить людей. Около оврага, шириною в 77 сажен, божество, сопровождающее ученика, дает разрешение урочить и губить людей тем из присутствующих тут колдунов, кто в один год наполнит водою этот ров из своего рта. Наконец, учитель несколько раз заставляет своего ученика плясать на проволоках; чем меньшее количество раз ученик упадет, тем более искусным туно он делается впоследствии; кто не упадет ни разу в этом случае, тот самый лучший туно. Таковы в общих чертах видения, посещающие молодого вотяка, собирающегося сделаться шаманом. Характер видений у лиц, имеющих способности быть шаманами, находится в соответствии с культурным уровнем каждой данной народности. У краснокожих Америки духи являются в образе животных; существующий у них тотемизм делает видения подобного рода вполне естественными.

Каков бы ни был характер подобных видений в течение времени, когда человек, обладающий известными качествами, готовится сделаться шаманом, важно то, что он во время подготовительного периода развивает и совершенствует эти качества. Он стремится увеличить количество и ясность видений и снов, учащать припадки, приводить себя в возбужденное состояние. Его душа проходит специальное обучение; в этом отношении будущий шаман, верующий в свое назначение, поступает совершенно так же, как те из его сочленов по группе, которые приучают себя к выносливости, обучаются ловкости в охоте или рыбной ловле: он укрепляет свое второе я, как те укрепляют свое тело. Африканские

и американские шаманы, как и шаманы русских инородцев, ищут уединения, постятся, ставят себя в условия, дающие возможность воображению работать с бóльшей силой.

Этот процесс обучения совершается или самостоятельным путем или при помощи и под руководством уже опытных шаманов. Поэтому обучение у шамана оказывается лишь субсидиарным средством, облегчающим будущему шаману развитие его духовных сил. Таково в начале значение так называемых шаманских школ, прохождение которых лишь впоследствии делается специальным средством для приобретения звания шамана. Первоначально руководство шамана заключается только в том, чтобы делиться своей опытностью с молодым и помогать ему развивать свои способности. Шаманские школы, встречаемые в некоторых местах Африки, должны быть признаны результатом долгой эволюции. В Африке известны, например, случаи, что женщина, у которой не родятся дети или у которой дети умирают в младенческом возрасте, посвящают имеющегося родиться ребенка тому или другому божеству. Она отдает его служителям этого божества в своей деревне, которые и обучают ребенка с юного возраста способности приводить себя в исступленное состояние, чтобы входить в сношение с духами и понимать их, недоступный остальным, язык. Но безразлично, как бы ни производилось приготовление шамана к его будущей деятельности, цель его заключается в развитии или приобретении способностей входить в общение с духами. Все, что приводит человека в возбужденное, ненормальное состояние, должно облегчить душе общение с сверхъестественными существами. В общих чертах различные средства для этого сводятся к приведению себя в возбуждение шумом, пляской, пением, напитками и вдыханием в себя наркотических веществ. Часто все эти средства употребляются одновременно. Отчасти этим же целям служит и одежда, надеваемая шаманами при камлании, хотя особая одежда имеет также в виду внешним образом отличить шамана от простых смертных.

У большинства, например, сибирских инородцев, кроме одних камчадалов, равно и у самоедов и древних лопарей, необходимой принадлежностью шаманов и шаманок служат бубен и колотушка. Удары в бубен являются одним из наиболее распространенных среди шаманов приемов приводить себя в состояние экзальтации. В отношении своего устройства бубен и колотушка варьируют у различных племен, но почти всюду они считаются священными,

имеющими волшебную силу, иногда даже одухотворенными существами. У гольдов, например, по словам П. П. Шимкевича, бубен состоит из элипсоидального обруча, на который натянута тонкая шкура. Колотушка (*гессель-сеони*), служащая для издавания на бубне звуков, обыкновенно покрыта с одной стороны мехом козули, а другая сторона ее полна гольдских рисунков; ручка бубна изображает двулицего бурхана (духа) *аями-тереми*, по бокам которого находятся изображения других духов, помогающих шаману во время камлания. Бурхан аяма, изображенный на ручке колотушки, «способствует изданию резких звуков по бубну, не ломая его». Этого духа гольды отожествляют с его изображением; по их представлениям, дух действительно находится в рукояти колотушки; поэтому «шаман, во время камлания, от времени до времени дует на аями, прося помочь ему. У гольдов на верховьях Уссури к внутренним бортам бубна прикрепляется железный стержень, на который навешиваются китайские монеты, имеющие, как известно, четырехгранное отверстие». Это делается, очевидно, с целью производить больше шума. Гольды, равно и орочоны, и манджуры, не украшают своих шаманских бубнов рисунками. Большинство других инородцев, напротив того, начертывает на бубне целый ряд изображений, имеющих символическое значение, понятное только шаманам. Таковы, например, бубны наших алтайских инородцев, Интересное описание некоторых бубнов минусинских инородцев представлено Д. Клеменцем (Зап. Вост.-сиб. отд. ИРГО. по этн. II, 2). На одном из них была нарисована поперечная черта, обозначавшая «небесный пояс» — радугу и разделявшая бубен на две части. В верхней из них были изображены Млечный путь, солнце, две черные птицы, летающие на посылках от шамана к духам, Кызыл-ких-хан, дух, которому шаманят, отправляясь на промысел, и звери, за которыми он охотится и др.; в нижней части — священные и мифические деревья, лягушки, семь дев, насылающих болезни на людей, мать огня и пр. На внутренней стороне бубна вставлена рукоятка с широкими лопастями; в ней с каждой стороны проделаны по три продолговатых отверстия. По объяснению владельца бубна, «духи влетают по его зову под бубен в эти дырочки с одной стороны и вылетают с другой после камланья». Аналогичные бубны с рисунками употреблялись в древности и лопарскими шаманами. По свидетельству старинных писателей, лопарский нойда должен был выбрать для изготовления обода бубна дерево, непременно растущее в определенном

месте и пó-солонь; направление дерева пó-солонь означало, что оно угодно солнцу и небесным богам. На бубне помещались рисунки; в них заключалась вся сила волшебного инструмента. Рисунки были различны смотря по силе его обладателя. По средине бубна обыкновенно проводились две поперечные черты, и на них рисовали красной краской, добываемой из ольхи, главных божеств лопарского пантеона: Пейве — солнце, Айеке — громового бога и др. Далее, писали изображения различных животных, отмечали болото, озеро, реки. Чем могущественнее был нойда, тем больше эмблем божеств имел он на своем бубне. Знак бога Мадератча могли рисовать на своем бубне лишь самые сильные нойды.

В местностях, где не употребляется бубен, его заменяют другие инструменты. В Африке, например, шаманы употребляют местами или барабаны, или трещотки; последние сделаны из пустой тыквы с положенными в нее различными предметами, которые издают при сотрясении сильный шум. У амаксосов, как было сказано, при шаманских действиях производят шум ритмическими ударами по натянутой воловьей шкуре. У дакотов, кроме бубна и трещотки, шаманами употребляется и кость, которой трут по оловянному блюду; резкие и сильные звуки, вызываемые этим трением, приводят шаманов в экзальтированное состояние. В общем может быть признано за правило, что в местностях, где шаманы пользуются какими-нибудь музыкальными инструментами для приведения себя в возбуждение, таковыми служат обыкновенно бубны, барабаны, трещотки и пр.; струнных инструментов за немногими исключениями при камлании почти не употребляется. Сравнительно-историческое изучение музыкальных инструментов приводит к заключению, что в общей эволюции трещотки и ударные инструменты предшествовали другим. Шаманство, появляющееся на самых низших культурных ступенях, заставляет шаманов прибегать для облегчения перехода в экзальтированное состояние к инструментам, имеющимся в обиходе данной народности и т. п. Когда появляются другие инструменты, более древние и первобытные продолжают сохраняться в силу традиции, благодаря консерватизму культа. Сделавшееся непонятным их употребление объясняется обыкновенно шаманами особенной любовью помогающих им духов к этим первобытным инструментам или тем, что звук их громче, а, следовательно, и слышнее для призываемых духов.

Кроме музыкальных инструментов для приведения шаманов в экзальтацию служат еще песни, которыми они призывают духов. Шаманы Америки и Африки так же, как и шаманы у русских инородцев, сопровождают камлание плясками и прыжками, целым рядом телодвижений, имеющих целью привести себя в возможно скором времени в возбужденное состояние. Шаманы северо-американских краснокожих принимают в этих же целях табачный сок или перед камланием парятся до изнурения в банях. Лопарские нойды в прежнее время готовили себя к камланию постом, очевидно, с той же целью сделать свой организм более восприимчивым к возбуждению, а у некоторых инородцев Сибири шаманы и по настоящее время местами пьют для вызывания экзальтации настойку из мухоморов или человеческую урину. Бразильские шаманы доводят себя до одурения усиленным курением табачных листьев и пр. В настоящее время, вероятно, большинство шаманов прибегает к этим средствам или в силу традиции или в силу своего знакомства с возбуждающим действием принимаемых средств совершенно сознательно; но в более отдаленное время это делалось в убеждении, что известный дух проникал путем приема определенного вещества в тело шамана и приводил его в ненормальное состояние.

Поэтому шаманы, там, где они исполняют и жреческие функции, нередко пьют кровь приносимой жертвы и этим вызывают экзальтацию, дающую им возможность пророчествовать и отвечать на вопросы присутствующих. В южной Индии шаман, так называемый дьявольский плясун, перед началом камланья прикладывает рот к горлу закланной жертвы, пьет ее кровь и затем, словно наэлектризованный, начинает потрясать палкой с колокольчиком и плясать быстро нетвердыми шагами. Наконец, он падает, хрипит, страшно вращает глазами. Шаман сохраняет еще способность речи и движения, но то и другое зависит уже не от него, а от вошедшего в него духа; на него в этот момента смотрят, как на божество, и предлагают ему вопросы, ответы на которые дает находящийся в нем дух. У населения северного Целебеса в определенное время приносят в жертву свинью; жрец, сохранивший там в значительной степени характер первобытного шамана, стремительно кидается к жертве и пьет ее кровь. Его силой отнимают от жертвы и сажают; он начинает пророчествовать. Через некоторое время он вновь кидается к жертве, опять пьет ее кровь, его снова насильно сажают, и он снова начинает предсказывать

будущее. В этих случаях для приведения себя в возбужденное состояние шаману достаточно вкусить крови от жертвы: в него входит дух, которому жертва приносится, и он в состоянии исступления получает способность отвечать на поставленные ему вопросы.

Эти факты проливают свет на аналогичные действия в классическом мире, о следах шаманства в котором, казалось бы, не может быть и речи. Но как в культе классического мира сохранилось много черт первобытности, дающих возможность отмечать в нем древнейшие основы религиозных верований, так же можно встретить, например, у древних греков приемы, сохранившиеся от эпохи, когда жрецы исполняли функции, выпадающие на долю шамана у всех некультурных рас, и прибегали к тем же приемам, как и шаманы примитивных народов. Жрецы Зевса в Аркадии, вызывавшие дождь во время засухи посредством возмущения дубовой ветвью священного источника, уподоблялись современным африканским колдунам-шаманам. В Аргосе в храме Аполлона раз в месяц ночью приносили в жертву ягненка. Женщина, от которой требовалось соблюдение целомудрия, пила кровь ягненка и после этого начинала при посредстве вошедшего в нее бога пророчествовать или отвечать гадающим. В Ахайе жрица богини Земли вкушала кровь принесенного в жертву быка и после этого отправлялась в пещеру, откуда она отвечала на задаваемые ей вопросы. Дух вселялся при вкушении крови в греческих жриц, так же как и в шаманов южной Индии или Целебеса.

Особый костюм, который носят обыкновенно шаманы, часто украшен имеющими символический смысл принадлежностями, и они, в свою очередь, также содействуют переходу шамана от нормального состояния к экзальтированному. Африканские шаманы облачаются в шкуры львов и тигров или окрашивают свое тело в разные цвета; перед камланием в некоторых местностях Африки шаман намазывает лицо, например, белым, а остальное тело в различные краски или, намазавшись клейким веществом, покрывает себя перьями птиц. В Америке, как и в Африке, шаманы украшают себя бубенчиками, когтями птиц, перьями, рогами, кореньями, птичьими крыльями и пр.

Весьма интересны сведения, сообщаемые Шимкевичем относительно одежды гольдских шаманов. Каждая часть ее имеет символическое значение. Народное предание приписывает происхождение шаманского костюма видению одного старика, который

был назначен быть первым шаманом на земле и получил указания относительно своей одежды от явившегося ему во сне духа — «белого как лунь старика». «Главную принадлежность шаманского костюма составляет толи — хорошо полированный медный круг, разных величин, надеваемый шаманом на ремешках на грудь». «*Толи,* по верованию гольдов, охраняет тело шамана от стрел, пускаемых в него врагами шаманства; поэтому шаман, каждый раз, когда при камлании приходит в экстаз и, вступив в борьбу с своими врагами, выходит из поединка победителем, то делает в *толи*, висящем у него на спине или на груди, столько проколов, сколько стрел ударилось о шамана. Чем более в толи пробитых отверстий, тем выше в глазах сородичей считается шаман». В толи «отражаются деяния людей, как добрые, так и дурные, и оно имеет возможность узнавать истину». Далее, необходимыми принадлежностями шамана являются бубен, колотушка и пояс; бубен и пояс переносят шамана по его желанию в мир духов. Пояс состоит из ремня, «к которому прикреплены конусообразные железные трубки, а иногда и несколько зеркал толи. Трубки — *конгокто* — прикрепляются к талии и во время пляски шамана... ударяясь друг о друга, производят невероятный шум». Одежда шаманов у гольдов состоит из жилета, короткой юбки и рукавиц, сделанных из китайской материи или замши, «с нарисованными на ней зверями и гадами», тигром, эмблемой силы, драконом и змеей. Подобное же изображение тигров, равно и идолов в виде человеческих фигур — духов-покровителей шаманы привешивают себе на грудь. Шапка — *хоя,* которую надевает шаман во время камлания, делается из звериных шкур, непременно из шкур или волка или медведя, енота или лисицы. Она украшена металлическими рогами и несколькими десятками бубенчиков. Кроме того, шаман имеет еще посох, ремень от шеи козули, длиною до трех сажен, который во время камлания привязывается сзади к поясу шамана, мешочек и изображения различных духов-бурханов. На посохе изображен особый двулицый дух, означающий всеведение. Мешочек *фатача* делается шаманом во время камлания. «Если у женщины были подряд несколько раз мертворожденные выкидыши, то во время последней беременности шаман делает одну *фатачу*, в которую кладет душу (*ерга*) ребенка и вешает фатачу себе на пояс... Чем больше у шамана фатачей, тем выше он стоит в глазах сородичей». Наконец, шаман имеет еще на себе следующих бурханов: 1) изображение легендарной птицы *коори* и 2) бурхана-покровителя

шамана — *буччу*. Оба бурхана делаются из дерева. Перед камланием шаман вешает и птицу *коори* и *буччу* в особое место. Они ему необходимы: шаман, по верованиям гольдов, во время своих странствований при камлании, «сам терпит страшные мучения и измученный возвращается обратно на птице коори», сопровождаемый и охраняемый буччу.

У алтайских инородцев костюм шамана представляет из себя халат с нагрудником из звериной кожи и красную шапку с перьями из хвоста тетерки, филина или беркута. Костюм увешан бубенчиками, бляхами, металлическими трубочками. Звук их — это голос семи небесных дев, которых зовет на помощь шаман и которые, в свою очередь, призывают духа. Лишь переодевшись в костюм, кам превращается «из человека в шамана» и может изрекать то, о чем, сделавшись снова человеком после камланья, он вовсе не будет помнить.

На платье якутских шаманов навешано и нашито множество различных побрякушек; их одиннадцать разных сортов. Одна из них изображает рыбу; «назначение ее служить приманкой второстепенным духам, мелюзге, которые за нею бегают, стараясь поймать ее». Кроме того, спереди на шаманском платье нашиты фигуры животных, птиц, рыб, эмблемы небесных святил, железные изображения частей человеческого тела.

Далеко не у всех народностей собраны столь обстоятельные сведения о символическом значении отдельных частей шаманского костюма, как у описанных выше алтайских тюрков или гольдов. Поэтому некоторые исследователи объясняли странность одежды шаманов желанием их произвести по возможности сильное впечатление на окружающих, запугать их. Это объяснение односторонне. Несомненно, что, когда шаманство утрачивает первоначальный смысл, шаманы могут прибегать к известным средствам для того, чтобы усиливать производимое ими впечатление и увеличивать свой престиж. Но это не может относиться к той эпохе истории шаманства, когда безграничный анимизм заставляет самого шамана искренне верить в реальность своих действий. Шаманская же одежда получает свой специфический характер еще на низших ступенях религиозного развития, именно когда и сам шаман убежден в трудности предстоящего ему во время камлания пути, когда он стоит на почве веры, что духи могут услышать реально призывный звук бубна или трещотки, что изображения, перья или шкуры, которыми он себя обвеши-

вает и украшает, ставят в его распоряжение духов этих изображений или птиц и животных. Но когда шаманство приходит в упадок, когда для самих шаманов их прежняя одежда, сохраняемая по традиции, перестает быть понятной, когда они сами утрачивают веру в совершаемые ими действия, они удерживают свой древний костюм из корыстных целей поднять свой престиж. Символическое значение одежды шаманов следует считать первобытным, вытекающим из анимистических воззрений. Шаман, имеющий при себе свой орнат, в реальное значение которого он верит, чувствует себя могущественнее и легче может производить камлание.

Шаманы соединяют в своем лице самые разнообразные функции: они посредники между людьми и божеством, они в силу своего вещего знания колдуны, могущие повелевать духами и управлять погодой, они врачеватели, так как могут изгнать или умилостивить вселившегося в больного духа, они гадатели, так как они узнают будущее, могут открыть пропавшее имущество, знают тайны людей и богов, они, наконец, и жрецы, так как лучше, чем кто-нибудь, знают, что требуется для умилостивления данного сверхъестественного существа. На низших стадиях культуры все эти функции соединяются в лице шамана, потому что источник, необходимый для исполнения всех их, один и тот же: способность вступать с богами в общение. Но дальнейшее развитие религии и осложнение общественных отношений видоизменяет в значительной степени первобытное значение шамана. В общем можно наметить два главных пути в развитии шаманства.

1. Шаманы поднимаются постепенно в своем значении; они сосредоточивают в своих руках специальные обязанности входить в общение с божествами, делаются служителями того или другого божества. Шаманы переходят, таким образом, в разряд жрецов. Мелкие обязанности их, как врачевание, колдовство, гадание, отпадают от них и возлагаются на лиц второстепенных, которым часто не требуется прибегать к приемам шаманизма. Шаманские действия применяются только для узнавания воли того бога, которому данные шаманы-жрецы служат.

2. Второй путь в истории развития шаманства совершенно противоположен описанному. Если класс жрецов развивается у данной народности не из шаманства, а, например, из родовых жрецов, если жрецы, развившись хотя бы из прежних шаманов, не имеют основания прибегать к экстазу для узнавания воли богов,

шаманские приемы сосредоточиваются, наоборот, среди низших служителей духов, колдунов, гадателей или врачей. Они продолжают практиковать приемы, выработанные шаманизмом, но уже оставленные жрецами при развитии религиозных представлений, с изменением представлений о богах. В первом случае шаманство сосредоточивается в руках высших служителей местной религии, во втором, наоборот, среди низших ее представителей. Соответственно с этим видоизменяется и отношение к самим шаманам: в первом случае значение их растет, во втором падает. Следует, конечно, иметь в виду, что оба намеченные пути развития и упадка шаманства совершаются различными народностями далеко не однообразно. Между этими двумя крайностями можно видеть множество оттенков и переходов, так что у одних народностей шаман может быть одновременно и жрецом, и колдуном, и врачевателем, не будучи гадателем, у других он жрец-гадатель, но не занимается колдовством и врачеванием и т. д.

Каковы бы ни были функции шамана у той или другой народности, приемы, употребляемые ими, обыкновенно одни и те же. Камланье у эскимосов происходит при полной темноте. Свет гасят; кроме того, *ангакок* или *анкут* (эскимосский шаман) скрывается от присутствующих за род завесы, повешенной в задней части хижины. Он стаскивает с себя верхнюю одежду, капюшон натягивает на голову и испускает крики, пишет Боас, которые с трудом можно признать за человеческие. Он начинает петь и призывать *торнака*, или духа; присутствующие поют также хором. Ангакок прерывает пение, чтобы выкрикнуть вопрос, на который отвечают присутствующее. Так, шаман, с тем чтобы узнать причину болезни, кричит больному: «не делал ли ты чего-нибудь запрещенного?», «не съел ли запрещенной пищи?» и т. п. Наконец, появляется дух. Присутствующие уверены, что слышат его приближение; хижина потрясается. Ангакок убежден, что теперь пришло ему время начать дальнее странствование с духом-покровителем. Голос его как будто слышится издалека. Наконец, он падает замертво — его душа отлетела с торнаком. Некоторые ангакоки в состоянии экстаза ранят себя гарпунами до крови, ищут нож, чтобы ранить себя. Другие заставляют накрепко связывать себя, а затем по окончании сеанса оказываются развязанными.

Достаточно сравнить приведенное камлание эскимосского шамана с камланием хотя бы шамана у папуасов на о-вах Фиджи, чтобы убедиться, что, несмотря на различие в обстановке и под-

робностях, сущность шаманского действия остается одной и той же. Один из исследователей Уилльямс (Williams) описывает виденное им шаманское действие следующим образом: «Водворяется ненарушимое безмолвие, жрец углубляется в свои мысли, и глаза присутствующих устремлены на него. Через несколько минут он начинает дрожать: появляются легкие судороги на лице и подергиванье членов. Движения эти возрастают до сильных мышечных содроганий и, наконец, переходят в конвульсии всего тела; его трясет как бы в приступе жестокой лихорадки. По временам конвульсии сопровождаются каким-то бормотанием и всхлипыванием; вены страшно надуваются, и кровообращение ускоряется. В жреца вошел теперь бог; все его слова и действия уже приписываются не ему, а этому богу. Воздух оглашается пронзительными криками "кой-ау, кой-ау!" "это я, это я!"; предполагается, что в такой форме бог заявляет о своем приближении. Когда жрец отвечает на вопросы, глаза его, выкатываясь, вращаются, как у безумного; голос становится неестественным; лицо бледно, губы синие, дыхание замедлено; весь его вид напоминает собою сумасшедшего в состоянии исступления; пот льет из всех пор, и из вытаращенных глаз текут слезы; после того припадки постепенно исчезают. Жрец смотрит вокруг неподвижным взглядом, и, когда бог скажет: "я ухожу", его удаление ознаменовывается падением жреца на циновку или внезапным ударом палицы по земле. Конвульсивные же движения исчезают только по прошествии некоторого времени». Относительно камлания австралийского шамана *birraark'a* один исследователь сообщает следующее. Камлание происходило на воздухе, в зарослях, которыми так богата Австралия. Огни погасили; *birraark* время от времени кричал: «соо-ее», призывая этим звуком необходимого ему духа. Через некоторое время послышался издали ответный крик, а вскоре затем слышен был шум, словно несколько людей прыгали один за другим. В темноте раздался голос; он спрашивал: «чего хотят?». Тогда *birraark* начал предлагать вопросы, и невидимый голос отвечал на них. Когда на все предложенные вопросы были получены ответы, голос духа заявил: «Мы уходим». В конце концов шаман был найден заснувшим на вершине высокого дерева. Шаман в Новой Зеландии, так называемый *tohunga* присутствует при всех религиозных церемониях; он имеет способность предсказывать будущее и в известных случаях обладает властью даже менять это будущее с помощью своих духов-покровителей. Дух входит в него

во время камлания, и он отвечает на вопросы шамана. Язык, которым разговаривает дух с шаманом, отчасти состоит из свиста, отчасти из членораздельных звуков; понимать его может только *tohunga*. О камланье *tohunga* существует следующий рассказ одного англичанина, долго жившего среди маори. Общее помещение, которое имеется в каждой новозеландской деревне и служит для общественных собраний, было темно. *Tohunga* вызывал душу умершего своего друга. Неожиданно раздался в темноте голос. Это не был голос *tohunga*, но звук столь грустный и странный, словно ветер пронесся над пустым кораблем. Голос говорил: «Место, которое я занимаю, хорошо, и мне хорошо». *Tohunga* предложил духу вопрос и получил ответ; затем дух сказал «прощай» голосом, словно исходящим из глубины земли; еще раз послышалось слово «прощай», но на этот раз будто доходящее с высоты воздуха и, наконец, в третий раз оно донеслось из ночного мрака. Процесс камлания здесь совершенно сходен с австралийским.

В Африке можно встретить те же приемы камлания. Швейнфурт (Schweinfurt) имел возможность наблюдать африканского шамана у племени динка. «Одна женщина, — пишет он, — долго страдала от какой-то хронической болезни и предприняла длинное путешествие, чтобы попросить весьма известного заклинателя, или *когиоора*, полечить ее. Заклинание началось так энергично, что самые крепкие нервы едва ли могли бы выдержать; сила легких колдуна была изумительна... Самым пронзительным тоном, напоминающим кудахтанье испуганных куриц, но в тысячу раз громче, колдун начал свое чародейство, состоявшее из нескольких действий. Первый акт продолжался два часа без перерывов, и, если бы мне не пришлось его слышать, — замечает Швейнфурт, — я никогда бы не мог представить его себе. Меня уверяли, что это вступление было совершенно необходимо: будучи средством устрашения дьявола и понуждением его давать ответы на вопросы, оно никак не могло быть исключено из волшебной процедуры. Диалог, последовавший между знахарем и дьяволом, был выполнен с помощью чревовещания. Знахарь задавал всевозможные вопросы бесу об его имени, времени пребывания его в женщине, его действиях и местах нахождения и затем перешел к расспросам об его родословной, о родных и знакомых его. Допрос продолжался более часа; заклинатель узнал все, что ему была нужно, и принялся за изготовление настоящего лекарства». Нужно ли кому-нибудь узнать, какого фетиша избрать себе, выяснить, кто вино-

вник кражи, кто причина постигшей кого-нибудь смерти, определить исход будущего предприятия частного или общественного, туземец Африки, безразлично к какой племенной группе он принадлежит, обращается к шаману, и тот, приведя себя в экзальтированное состояние, отвечает на предложенный ему вопрос. У каренов Индии «прорицатель доводит себя до состояния ясновидения. Он корчится всем телом и членами, катается по земле, и припадки у него бывают так сильны, что изо рта часто клубится пена. Когда он дойдет до нужного ему состояния, он успокаивается и изрекает свои предвещания». Шаманы краснокожих Америки поступают совершенно таким же образом: их пляска, пение, дикие прыжки под удары барабана, бубна, трещотки и пр. производят сильное впечатление на окружающих. В экзальтированном состоянии они беседуют с духами и сообщают ответы присутствующим. Одним европейцем было составлено следующее описание шаманского действия у индейцев северо-западного побережья. Шаман, стоя на коленях, делал конвульсивные движения верхней частью тела столь сильные, что скоро весь покрылся обильным потом. В руках у него была деревянная трещотка; сильно жестикулируя ею, он аккомпанировал ей свое дикое пение. Порой он прерывал себя и выкрикивал uf! uf!, дико стонал и кряхтел. Присутствующие мужчины, сидевшие вокруг очага, ударяли в такт деревянными палками по доскам и веслам и давали ответы на вопросы, выкрикиваемые шаманом. Другой путешественник видел шаманское действие, при котором шаман под возбуждающие дикие крики зрителей с неимоверной быстротой бегал вокруг огня, ловкими движениями избегая направленных на него кинжалов и, наконец, выхватил из огня горящую головню и подбросил ее вверх. При сравнении приведенных выше сведений о камлании у народностей, столь далеко отстоящих друг от друга, придется признать полное сходство их приемов. Вытекая из определенного миросозерцания примитивного человека, они и должны отличаться сходством, независимо от практикующей их племенной группы, так как само это миросозерцание является уделом всего человечества на низкой культурной ступени.

Этнографическая литература о способах камлания у русских инородцев очень богата. Начиная с XVII в., многие путешественники, случайно бывшие свидетелями шаманских действий, описывали их с большей или меньшей подробностью: приемы шаманов, их значение, наконец, вера, которой они пользовались среди

своих соплеменников, поражали путешественников. Но более подробному изучению шаманство, в частности у сибирских инородцев, было подвергнуто лишь в новейшее время: некоторые исследователи не ограничивались одним зарегистрированием виденных ими «чародейств», как большинство называло камлание, но старались познакомиться с шаманством ближе и глубже проникнуть в сущность вопроса. Шаман, и теперь играющий еще очень видную роль в жизни многих русских инородцев, не везде является снабженным одними и ими же функциями и не всюду пользуется одинаковым уважением. Сами способы камлания у разных инородцев варьируют в частностях, как разнятся и одежда и прочий орнат самих шаманов. Сопоставление сведений при изложении камлания у некоторых инородцев лучше всего может уяснить различия у них в шаманских приемах и в значении, которое придается шаманам. Одновременно эти сведения уяснят и психологию самих шаманов и их почитателей, наделяющих своих шаманов то теми, то другими способностями.

Значение шамана у якутов с принятием христианства стало падать. В прежнее время он был также и жрецом; ни одно жертвоприношение не обходилась без его участия. В настоящее время он соединяет в себе функции врачевателя, гадателя и отчасти колдуна. Якуты не признают всех шаманов одинаково сильными, в этом отношении они не представляют отличия от других первобытных народов. Шаманы у якутов, как и у бурят, обыкновенно посвящаются в свое звание. «Обряд посвящения в шаманы... обставлен (и у них) особыми церемониями; старый шаман», под руководством которого лицо, почувствовавшее в себя шаманские способности, обучалось приемам камлания, «возводит своего ученика на высокую гору или на чистую поляну, надевает на него шаманскую одежду и дает бубен, колотушку и ставит по правую руку 9 непорочных отроков, а по левую 9 непорочных девиц, сам одевается в шаманскую одежду и, стоя сзади вновь посвящаемого, заставляет его повторять свои слова. Сначала он требует, чтобы тот отрекся от Бога, от всего любимого и дорогого и дал бы обещание жизнь свою посвятить духу-демону, который должен исполнять его просьбы. Затем старый шаман говорит, какой дух демон где живет, какие болезни причиняет людям и чем его можно умилостивить. В заключение новый шаман должен убить жертвенное животное, кровью которого и окропляют его одежду, а мясо съедается собравшимися зрителями».

В настоящее время шаман выступает у якутов главным образом в качестве врачевателя. Шаман приглашается в целях определения, какой дух вселился в больного, и принятия мер к его удалению. Серошевский описывает виденное им шаманское действие в целях изгнания духа из больного. «Позванный к больному шаман, появившись в юрте, — пишет Серошевский, — сейчас же занимает место на одной из почетнейших нар... Растянувшись на своей белой кобыльей коже, шаман лежит, ожидая ночи, часа, когда колдовство становится возможным. Все это время шамана кормят, поят, чествуют. Наконец, солнце село, сумерки надвигаются, в юрте делают торопливые приготовления к шаманству; подметают пол, колют дрова и лучину, варят более, чем обыкновенно, сытный ужин». Собираются соседи; все сдержанно и чинно разговаривают, наконец, все домашние дела справлены. Тем временем шаман «медленно расплетает свои косички, что-то бормоча и отдавая еще кое-какие приказания; он по временам нервно и искусственно икает, от чего все его тело странно содрогается; глаза его не глядят по сторонам: они или опущены долу или уставлены неподвижно в одну точку, обыкновенно в огонь. Огню дозволяют потухать». Сумерки становятся гуще, люди разговаривают шепотом; вскоре запирают двери юрты. «Шаман медленно снимает с себя рубаху и надевает свой волшебный кафтан; затем ему подают закуренную трубку с табаком, и он долго курит, глотая дым; икота его делается все громче, дрожь... все трепетнее; он кончил курить; лицо его бледно, голова низко опущена, глаза полузакрыты». На средину юрты кладут белую кобылью кожу. Шаман просит воды и пьет ее большими глотками; «медленным, сонным движением отыскивает (он) на скамье приготовленный заранее кнут, ветку и колотушку от барабана; затем он выходит на средину избы и, приседая 4 раза на правое колено, делает торжественный поклон на все 4 стороны света и... брызжет кругом себя водой изо рта. Тогда все затихает; на огонь бросают горсть белых конских волос и окончательно его тушат». Наступает темнота; шаман сидит, понуря голову, недвижимо; «слышно только невнятное бормотание и икание шамана, но и оно все более и более затихает; вот на мгновение водворяется мертвая тишина, а затем, немного спустя, раздается одинокий резкий... зевок, и вслед за ним где-то в глубине покрытой тьмою юрты громко, четко и пронзительно прокричит сокол или жалобно расплачется чайка — и опять тишина, и только легкая... дробь барабана дает понять, что шаман начал

свою музыку. Эта музыка вначале нежная, мягкая, неуловимая, потом неровная и произвольная... все растет и крепнет». Одновременно слышатся крики различных птиц: ворон, гагар, чаек, куликов, соколов и орлов. Кажется, «все те, кто летает высоко над землей, ближе к небу, видимо, обеспокоены... и носятся по воздуху, наполняя юрту своим жалобным криком. Музыка все растет и достигает апогея, удары по барабану, частые, сильные, сливаются в один непрерывный все возрастающей гул; колокольчики, погремушки, бубенчики (которыми увешан якутский волшебный бубен) гремят и звенят, не уставая. Вдруг все обрывается; еще один-два мощных удара по барабану и последний, до сих пор поддерживаемый и потрясаемый в воздухе, падает на колени шамана; все сразу умолкает... опять настает момент мертвенной тишины, и опять та же, вначале неуловимая... и все растущая дробь барабана. Прием этот повторяется с некоторыми вариациями несколько раз, сообразно вдохновению шамана; наконец, когда музыка, изменивши темп, приобретает некоторую правильность, к ней присоединяются отрывочные, мрачно пропетые фразы песни: «Мощный бык земли, конь степной! я, мощный бык, реву! Я заржал, конь степной! Я всего выше поставленный человек! Я всего больше одаренный человек! Я человек, созданный господином мощным из мощных! Степной конь, явись! Научи меня! Волшебный бык земли, явись! Заговори! Мощный господин, приказывай!» и т. д. К концу песни удары бубна становятся особенно сильными, «опять слышатся дикие окрики, отрывочные бессмысленные слова — и все умолкает». Шаман начинает снова звать своего ämägять и других покровительствующих ему духов. Иногда проходит много времени, прежде чем духи появятся; «часто появление их до того внезапно и стремительно, облик до того грозен, что шаман, пораженный, падает». Его приводят в чувство. «Когда ämägять снизошел на шамана, последний поднимается» и начинает пляску, сначала медленно, потом все быстрее и неистовее. Огонь в юрте поспешно разводят, и шаман пляшет, поет и ударяет в бубен; «голова шамана почти постоянно опущена, глаза полузакрыты, спутанные, длинные волосы в беспорядке рассыпаны по потному лицу, рот судорожно искривлен, зубы оскалены и по губам текут слюни, нередко — пена. Он кружится по избе взад и вперед, ударяя в барабан... Волна его бешенства несколько раз слабеет и опять поднимается, иногда совершенно... затихает; тогда шаман, высоко поднявши бубен и наигрывая на нем спокой-

ный, торжественный гимн, опять просит и заклинает небесных духов. Наконец, он узнал все, что ему нужно; он знает, кто причина несчастья или болезни... он заручился обещаниями и содействием всех, кого нужно; кружась, танцуя и барабаня, с пением направляется он к больному; тут он с новыми заклинаниями изгоняет причину болезни, выпугивая ее или высасывая ее ртом из больного места, и уносит обратно на середину избы, где опять после многих пререканий, просьб и заклинаний выплевывает ее, выгоняет, выбрасывает вон пинками или сдувает прочь с ладони, далёко на небо или под землю. Тут же узнается, какой жертвой заплатить нужно мощным небесным духам за такое неблаговидное обращение с их ниспосланным на больного слугою; шаман, прикрывая глаза ладонью от света, осматривает пристально все углы и, если заметит что-нибудь подозрительное, опять бьет в бубен, танцует, пугает и просит. Танцуя, он идет в далекий путь и гонит перед собою или уводит непокорного духа; наконец, все очистилось, нигде не видно подозрительного «тумана», значит, причина зла удалилась, жертва принята, мольбы выслушаны — обряд кончен. После того шаман, одаренный на некоторое время вещим духом, ворожит, отвечает любопытным на задаваемые вопросы и рассказывает, что видел случайно на небе; затем опять садится на свою кобылью кожу, поет и играет и, наконец, на ней переносится присутствующими в почетное место, на скамью». Во время экзальтированного состояния, когда шаман пляшет, он совершает путешествие на небо; впереди его несется его волшебный бубен, а за ним и сам шаман. На трудном пути на небо у шамана есть свои места отдохновения; когда он садится во время пляски, значит, он дошел до такого места; когда он поднимается, он поднимается и по небесному пути, когда падает, значит, он идет вниз и т. д. Якутское камлание представляет, таким образом, интересный образец соединения двух сторон шаманских способностей: его второе я, душа, путешествует и узнает, что нужно у духов, а с другой стороны, в самого шамана вселяется дух, благодаря чему он может отвечать на вопросы.

П. П. Шимкевич сообщает чрезвычайно интересные сведения о камлании у гольдов. Шаман гольдов является гадателем, врачом и отчасти жрецом. Интерес сообщений Шимкевича заключается в том, что он передает некоторые подробности тех трудных задач, которые предстоит исполнить шаману во время камлания. Описанное им камлание имело место по случаю поминок. По ве-

рованию гольдов душа человека умершего витает во вселенной; обязанность шамана руководить ею во время ее пути в царство теней, усеянного различными препятствиями. В числе погребальных обрядов гольдов обращает на себя внимание следующий. После похорон делается изображение покойника, так называемая *фаня*. В нее необходимо ввести «душу умершего, после чего фаня начинает пользоваться поклонением и жертвами. Через некоторое время родственники считают свои обязанности к умершему оконченными и уничтожают фаню, временное вместилище его души. Уловить душу покойного и вложить ее в фаню составляет обязанность шамана. Но этого мало: родственники вполне не доверяют шаману, почему он и должен исполнить ряд задач, цель которых убедить родных, что шаман действительно отыскал душу именно данного покойника. Шимкевич присутствовал при совершении камлания с указанными целями. Его наблюдения крайне важны для уяснения сущности шаманских действий.

Шамана гольды приглашают с соблюдением известных ритуальных правил. Ему кланяются в землю, встречают его также с земными поклонами, когда он непременно в лодке приедет к месту поминок, делают ему подношение водкой и пр. Все готовятся к обряду; помощники-ученики шамана разогревают бубен, помогают ему одеться в волшебный костюм; далее заготовляются изображения необходимых духов-бурханов и пр. Фаня умершего, душу которого должен отыскать шаман, помещается в шалаше. В сапоги фани набивают траву, чтобы она изображала фигуру человека. Когда все приготовления были сделаны, «шаман торжественно вошел в шалаш, где происходят поминки», пишет Шимкевич. Бубен был подан ему одним из помощников. «Шаман, неистово потрясая шапкой, равномерно ударял в бубен, сперва без пения, затем запел, изредка ударяя по бубну. Сильные встряхивания головой и вздрагивания всего тела показывали, что шаман совершал какое-то необычайное шаманство и всеми силами старался привести себя в экстаз. Шаман вызывал душу умершего, он разыскивал ее во вселенной, чтобы, найдя ее, вложить в фаню. Приведя себя в экстаз, шаман вдруг приподнялся; весь дрожа, опираясь на палку, он вышел из шалаша, обошел его и остановился снаружи около небольшого дерева». Шаман нашел душу умершего и стал предлагать родственникам вопросы, совпадают ли найденные им у души приметы с приметами покойника. Он приводил себя все в бóльший экстаз, равномерно при этом ударяя

в бубен; «от времени до времени он выкрикивал "коко-коко", спрашивал: правда ли, что этот гольд умер, когда его сына не было дома? "Правда", — отвечали родственники. Затем следовали вопросы: правда ли, что когда делали гроб, то одна доска была попорчена гвоздями, правда ли, что он, умирая, позвал проститься всех родных. Родственники отвечали утвердительно. Тогда шаман «громко зарыдал, бросился к стоявшему перед ним деревцу, упал на колени... делая жесты отчаяния. Присутствующие, не выдержав этой сцены, тоже зарыдали». Поймав душу, шаман все еще в экзальтированном состоянии вложил душу покойника в фаню и снова стал предлагать вопросы родным, сходятся ли приметы пойманной души с умершим. «Нужно было видеть, — пишет П. П. Шимкевич, — с каким трепетом и волнением наблюдали родные за процессом отгадывания шаманом. После некоторых неудач шаман все-таки благополучно доказал родным, что вложенная в фаню душа, по приметам, принадлежит данному покойнику». Шаман угадал, что в один сапог умершему было положено меньше травы, чем в другой, что лицо его закрыли девятью материями и что первую, шелковый платок, положил младший брат покойного, что поверх шелковой материи были положены рыбьи шкуры и ситцевый русский платок и т. д. Он иногда ошибался. Наконец, процесс отгадывания кончился, родственники уверились, что была поймана настоящая душа. «Измученный, весь дрожа от волнения, шаман сел на свое место, чтобы передохнуть; ему предстояла самая трудная задача». Дело в том, что принадлежность шамана, когда он идет на поминки, составляют девять камешков, называемые гольдами *таугда*. Таугда «куски кругло отточенного водой кремнезема, находимого в горных речках»; из них выбирают такие, которые имеют причудливую форму, напоминающую лицо человека или зверя. Таугда «перед камланьем шаман обмакивает в горячую кровь, добытую из сердца изюбря. В конце камланья на поминках они выступают на сцену и должны наглядно определить всем сородичам умершего, благополучно ли исполнил шаман принятую им на себя обязанность». Этот же обряд имел место во время виденного Шимкевичем камлания. Тайно от шамана камни были положены внутрь куклы-фани, и все эти девять камней должны были девять раз сдвинуться с места, а шаману следовало угадать движение камней. На куклу, изображающую умершего, положили кусок рыбьей кожи, разделенной углем на девять параллельных полос, на каждую из них было положено

по камню-таугда. Затем камни были прикрыты халатом и одеялом. Шаман снова приступил к действию, он долго пел и заявил, наконец, что камни пришли в движение и переместились; он приказал поднять одеяло и халат и удостовериться в справедливости его слов: «Два камешка оказались действительно передвинутыми, что произвело большое впечатление на родственников умершего». Камни вновь были разложены. «Девять раз повторил шаман свою песню, каждый раз камешки, все в большем и в большем количестве, перемещались». Шаман угадывал и направление, в котором таугда переместились. Эта часть камлания длилась более двух часов. Когда все камни были удачно передвинуты под воздействием волшебной песни шамана, сомнение в том, что пойманная душа действительно принадлежит умершему, не оставалось. Одновременно душа, по верованиям гольдов, была благополучно доведена до царства теней, так как обряд передвижения камней между прочим является и магическим действием для оживления умершей души. Когда кончилось камлание, «помощник подал (шаману) небольшую тальниковую палочку; шаман взял ее, развязал тесемку, которою завязывалась шапка на голове, попробовал снять (шапку), но (она) как будто приросла к голове; все усилия снять ее оказались тщетными: шапку держал бурхан *сепчики* (маленькая болотная птичка) — покровитель селения того же названия, в котором происходили поминки. Шаман пришел в остервенение, ударял палкой по металлическим рогам хоя, желая сбить (ее), но и сильные удары, от которых кора на палке слезла, не помогли ему». Шаман метался, наносил себе удары по голове; шапка все не сваливалась; «тогда двое гольдов вскочили на нары и ловко сорвали с его головы хоя. Шаман с ревом от боли схватился за голову, начал чесать ее обеими руками, пока те же гольды не покрыли ему головы обыкновенной шапкой. Шаман сидел почти без чувств. Ему давали пить воду, и помощник успокаивал его. Затем следовало отгадывание шаманом спрятанных по указанию родственников умершего в разных местах изображений бурханов, что и было довольно удачно исполнено шаманом, приведшим себя снова в экстаз. Во время пляски он указывал места, где бурханы спрятаны. «Пляска шамана окончилась изгнанием черта, бывшего в фанзе... затем танец (шамана) делался все плавнее и плавнее и, наконец, хрипя, в изнеможении, шаман упал на землю».

У юкагиров камланье начинается с того, что пригласивший шамана приносит к себе домой его бубен, затем, бросив в виде

жертвы огню кусок сала или другой вкусной пищи в огонь, греет бубен. Шаман является позднее; он завязывает все ремешки на одежде и обуви, точно собираясь в путь, и садится у порога лицом к двери. Помощник дает ему его шаманскую шапку с бахромой из ремешков до груди и подает бубен с колотушкой; шаман начинает колотить в бубен, свистит, кричит, подражает разным зверям и птицам. Он постепенно все сильнее и сильнее ударяет в бубен, потом начинаешь петь, призывая духов умерших, духов-помощников, которых у каждого шамана есть несколько: из них есть духи-парни и духи-девушки. Шаман, высунув голову в дверь, сильно втягивает в себя воздух; в это время в него входят его духи. Он возвращается в жилище с закатившимися глазами, с полувысунутым языком. Все, что он говорит теперь, говорит не он, а инспирирующий его дух. Если шаман призван лечить больного, он укажет причину его болезни. Так как последняя обыкновенно вызывается тем, что душа покинула человека и отправилась в царство теней, где ее задерживают души предков, шаману надо собираться в далекое путешествие. Шаман падает без чувств: душа его отлетела в царство теней. Иногда ему насильно приходится брать душу у покойников, чтобы спасти ее, втянуть ее в себя, закрыть уши, чтобы она не вышла. Шаманское действие заканчивается тем, что помощники шамана поднимают его, три раза оборачивают его против солнца, три раза обкуривают. Шаман не сразу может стать на ноги: в них сидели духи-девушки, его помощницы. Шаман кладет спасенную им душу на больное место своего пациента и просит невидимых помощников своих ее караулить. Затем просит духов отойти.

Прежние писатели, бывшие в Лапландии в то время, когда у лопарей шаманы-нойды не обратились еще в простых колдунов, оставили нам любопытные сведения о лопарском шаманстве. Сведения эти собраны в книге Шеффера (Scheffer) «Lapponia», вышедшая в свет в конце XVII в. Шеффер пользовался наблюдениями и рассказами своих предшественников, как путешественников, так и шведских священников, живших среди лопарей и близко знавших их быт. Суммируя в кратких словах эти сведения о камлании у древних лопарей, можно наметить следующие главные моменты. Лопарский нойда-шаман «приготовлялся к камланию однодневным постом; для особенно важных дел шаманы соединялись по нескольку в одном шатре. Иногда обряд повторялся, особенно в тех случаях, когда желали узнать, какому боже-

ству нужно принести жертву (для выздоровления больного). Если жертва не помогала, то приходилось шаману предпринимать путешествие» в мрачное подземное царство мертвых, так называемое *ябме-аймо.* Для такой опасной экспедиции «избирался особенно известный нойд, обладавший лучшими волшебными снарядами. В священном месте кудесник упрашивал *ябмека* или умершего родственника, чтобы тот оказал свое покровительство оленям» (если камлание производилось во время падежа оленей); обыкновенно же шаман отправлялся в подземное царство мертвых, в ябме-аймо в случаях трудной болезни кого-нибудь. Шаман должен был убедить и заклясть божеств, обитающих в ябме-аймо, чтобы они позволили лежащему на смертном одре оставаться еще некоторое время среди живых людей. Лопари болезни объясняли или колдовством, или требованием подземных божеств прийти данному лицу в царство теней. «Когда нужно было приступить к путешествию, то нойд собирал как можно больше мужчин и женщин и, взяв волшебный бубен, начинал изо всех сил бить в него и петь, причем все присутствующие помогали ему в пении. Шум и неистовые движения приводили заклинателя в исступление. Уперев бубен в колени, он прыгал с необыкновенною ловкостью и быстротою, делая самые странные телодвижения до тех пор, пока не падал в бесчувствии, подобно умирающему. Он лежал в продолжение часа в этом оцепенении, пока другой нойд, совершавший уже подобное путешествие, не разбудит его. Нойды единогласно утверждали, что змея *Сайва-Гуэлле*, испуганная криком, появляется перед ними и, взяв на свою спину, переносит их в *ябме-аймо.* В случае, если духи не соглашались исполнить просьбы шамана, тот вступал с ними в борьбу». Иногда духи умерших не хотели отпускать его обратно на землю, гнались за ним, и шаману, таким образом, грозила опасность остаться навеки в царстве умерших. Лопарские нойды исполняли функции врачевателей, жрецов и гадателей. Не всегда и не при всяком запросе своих соплеменников им приходилось приводить себя в экстаз и совершать путешествие к духам. Весьма часто, как и шаманы других народов, лопарские нойды ограничивались простыми приемами гаданья и колдовства. Но лица, видевшие камлание нойдов, выносили сильное впечатление. Так, например, в конце XVII в. Лапландию посетил французский путешественник Реньяр; он был свидетелем камлания. «Глаза чародея завертелись, — пишет Реньяр, — лицо изменилось в цвете, борода всклокочилась. Казалось, что он сло-

мает свой бубен, с такой силой он ударял по нем. Наконец, он упал, окончив... Все лопари, здесь присутствовавшие, тщательно оберегали, чтобы кто-нибудь не приблизился к гадателю, находившемуся в таком состоянии. Лопарь лежал, словно мертвый, с четверть часа и, мало-помалу приходя в себя, стал блуждающим взором смотреть на нас». Итальянец Ачерби (Acerbi) передает, что шаманские песни у лопарей имели строго определенные слова. Это были заклинательные формулы, а потому понятно, что, по верованиям лопарей, малейшее нарушение ритуальной песни делало эту песнь бессильной; ошибка в пении могла даже кончиться смертью заклинателя, так как враждебные духи, не связанные заклинанием, могли отомстить неловкому шаману.

Описанное о. Вербицким камлание при жертвоприношении Ульгеню, верховному благому существу, носит характер драматического представления. Для жертвоприношения строится особая юрта; среди нее устанавливается свежая зеленая береза, вершина которой выходит через дымовое отверстие юрты. Сучья на березе снизу обрубают и на стволе делают девять зарубок-ступеней. Избирается жертва — лошадь, а также и особое лицо *баштутхан*, который играет роль проводника жертвенной лошади на небо, к Ульгеню. Кам надевает свое шаманское одеяние и начинает игрой на бубне и пеньем призывать духов. Они являются, и кам от лица их отвечает сам себе: *ао, кам, аи.* Подставляя бубен, кам принимает в него прибывшего духа;, при этом он сильно ударяет снизу в приподнятый бубен. Чем больше духов собралось в бубен, тем сильнее ударяет по нему кам и покачивает бубном, как бы отяжелевшим. Затем кам начинает подниматься на небо. Он вскакивает сначала на первую зарубку березы и соскакивает с нее, указывая этим, что он добрался до перваго неба. Так поочередно он восходит на второе, третье и т. д. небо до двенадцатого, где находится Ульгень. Каждый раз, когда он поднимается на новое небо, кам представляет посредством звукоподражания гром и молнию. Путь его труден. От напряжения кам морщится. Невидимый конь, на котором он едет, начинает уставать. Кам меняет его на гуся. Он призывает его песнею и о появлении его оповещает присутствующих ответным криком гуся: кагак, кагак, — ао, кам, аи! Кам тихо ходит по юрте, тихо бьет в бубен, представляя, что он летит на гусе. На всяком небесном круге кам, если увидит что-нибудь, относящееся к земной жизни, будущее или настоящее, тотчас рассказывает об этом слушателям. На пя-

том небе живет сильный дух Яючи. Входя к нему, кам меняет голос, тихо поет и ударяет по бубну, кланяется духу. Дух грозно кричит на него: а—а—і! кам пугается, пятится, затем снова приближается к Яючи, смиренно кланяясь. Наконец Яючи делается к нему благосклонным, и кам, «набравшись от него силы, начинает пророчествовать». На шестом небе кам видит месяц, на седьмом солнце и поклоняется им. На двенадцатом небе он, наконец, достигает до Ульгеня. Он спрашивает у него, приятна ли ему жертва, узнает, какая будет погода, сбор орехов, урожай хлеба и лов зверя и т. п. и пророчествует. Затем баштутхан вскакивает и отнимает у кама бубен и колотушку, а кам еще бормочет, «протирает глаза, гладит волосы, выжимает пот из своей рубашки, потом здоровается с зрителями, как бы возвратившись из дальнего путешествия».

Н. Ф. Катанов записал шаманское действие при жертвоприношении горному духу у минусинских инородцев. Кам при начале камлания стал глубоко вдыхать в себя воздух и призывать к себе «помощников» — души умерших уже шаманов и людей, покровительствующих живым камам. Без помощников шаман не решится пуститься в далекое путешествие за девять огненных морей и за девять высоких горных хребтов в страну, где обитает горный дух. В продолжение всего действия, занявшего пять часов, кам почти не переставал петь, обращаясь к разным духам. Песнопения эти, пишет Н. Ф. Катанов, складываются размером или диямба, или амфимакра, или дитрохея. Когда шаману нужно показать, что он торопится ехать, то каждый ямб превращается у него в анапест, а трохей в дактиль; если же шаман хочет обнаружить свою усталость после долгих странствований по хребтам, то у него в каждом полустишии слышны лишь спондеи». В шаманских стихах говорится о каждом духе, где он живет, на какой лошади ездит, каким кнутом ее погоняет, где поит и кормит ее, как одевается, какие жертвы ему приносятся и т. д. Шаман в своем воображении поднимался все выше и выше и попросил, наконец, присутствующих помочь ему пением. Так взобрался он на последний хребет и достал горного духа. Узнав от него все, что ему было нужно, кам сбросил шапку, кинул бубен и колотушку, наконец стащил с себя свой костюм. Стоя перед открытой дверью юрты, он еще некоторое время произносил стихи о своем возвращении. Потом «несколько раз выдохнул из себя воздух, т. е. "силу, влитую в него его помощниками", и стал обыкновенным человеком».

Вышеприведенные примеры взяты из быта народностей, у которых шаманство до сих пор имеет большее или меньшее значение. У многих других русских инородцев оно уже исчезло; но шаманские приемы продолжают сохраняться, причем бывшие шаманы постепенно отбрасывают типичные для шаманов средства, приводящие их в экзальтированное состояние, и медленно переходят в разряд колдунов. Этот процесс завершился уже, например, у русских лопарей. У других народностей он еще завершается. Так, вотяцкий *туно*, чтобы узнать будущего жреца, исполняет под звуки гуслей обрядовую пляску, оканчивающуюся исступлением туно; по окончании пляски он падает в изнеможении и выкрикивает имена угодных воршуду жрецов. У киргизов Астраханской губ. Паллас отметил еще шаманские приемы среди так называемых *бакшей*, к которым киргизы обращаются за советами. Бакша назначает животное, которое должно быть принесено в жертву. Затем он начинает петь волшебные песни, ударяет по бубну, обвешанному кольцами, и делает прыжки и разные телодвижения. После получасового камлания он закалывает жертву и затем снова возобновляет заклинания, во время которых он и дает ответы на предложенные вопросы. Даже среди горных черемис, у которых шаманы давно превратились в знахарей-колдунов, последними употребляются приемы, очевидно, сохранившиеся от эпохи господства шаманства. Так, например, знахарь в известных случаях лечения больного берет стакан вина, обращается к солнцу, шепчет непонятные слова, дует и плюет на стакан и по сторонам. По временам он потягивается, как будто его клонит ко сну, и по совершении еще некоторых обрядов уже дает лекарство больному. В этих приемах трудно не усмотреть пережитков приемов древнего камлания.

Как ни кратки приведенные сведения о шаманстве у русских инородцев, они все же дают хотя приблизительное понятие о том богатстве материала, которое представляет Россия для изучения шаманства в его разнообразных проявлениях. Из изложенных сведений можно заключить, что, несмотря на вариации в подробностях камлания у разных народностей, шаманство выступает всюду как явление однородное. В самых приемах, применяемых при камлании, можно отметить некоторую двойственность. Сущность некоторых из них заключается в том, чтобы облегчить шаману возможность перейти в экзальтированное состояние, в котором он только и может вступать в непосредственное обще-

ние с духами и богами. Другие направлены к тому, чтобы доказать окружающим свою сверхъестественную силу, приобретаемую благодаря общению с духами, уверить зрителей в действительности своего камлания. Отсюда прокалыванье себе тела острием якутскими или самоедскими шаманами, фокусы чукотских кудесников и оригинальные приемы шаманов у гольдов. Обе категории настолько тесно связаны между собой, что не всегда легко бывает определить, где граница, отделяющая действия, которые шаман производит под влиянием своего экзальтированного состояния, от намеренного фокусничанья с целью усилить производимое ими впечатление.

Лишне распространяться, что шаманы и их действия должны были поразить европейских путешественников, бывших свидетелями приемов, характерных для шаманства во всех местностях земного шара. Почти все более или менее серьезные исследователи старались ответить на вопрос, что составляет сущность шаманства, почему оно выражается именно в экзальтации, фокусах и пр. Часть писателей признавала, что шаманские действия имеют своим основанием помощь нечистой силы. На этом объяснении успокаивались не только пасторы, закинутые в XVII в. в глухую Лапландию и сами разделявшие ходячее суеверие об источниках колдовства вообще, а следовательно, и шаманства. Но даже просвещенные люди подчас отдавали дань своему времени и объясняли шаманство содействием, оказываемым шаману-колдуну дьяволом. Так, о. Лафито заявляет по поводу американских шаманов, что «сомневаться в истинности волшебства свойственно безбожникам; это сомнение, продолжает Лафито, есть результат антирелигиозного направления, распространившегося в наше время (XVIII в.) повсеместно. Оно уничтожило даже среди людей, считающих себя благочестивыми, убеждение, что существуют люди, имеющие сношения с демонами посредством чар и магии». О. Вербицкий, говоря о камлании у алтайцев, объясняет деятельность шаманов содействием нечистой силы и старается подкрепить свое мнение текстами из Св. Писания. Эти примеры как нельзя лучше свидетельствуют о силе впечатления, производимого шаманами и их камланием на зрителей, стоящих в общем на неизмеримо более высокой ступени культуры. Целый ряд других писателей искали рационалистического объяснения шаманства и останавливались на мнении, что шаманы — обманщики и фокусники, эксплуатирующие в свою пользу суеверие и невеже-

ство толпы. Боас, описывая фокусы эскимосских ангакоков, делает предположение, что они «очевидно заранее подвязывают под одежду пузыри, наполненные кровью», так как, когда они ранят себя гарпунами, льется в изобилии кровь. Исследователи были рады, если им удавалось поймать шамана в обмане и этим подтвердить высказываемое ими мнение. Реньяр, свидетель камлания у лопарей в XVII в., с удовольствием отмечает, что лопарский нойда не мог ответить на поставленный ему путешественником вопрос. Крашенинников говорит, что коряцкие шаманы «колют себя ножом... и пьют кровь свою, однако, все оное было столь грубый обман, что всякому бы можно было приметить... Нож, которым он колоть себя притворялся, спускал он вниз... а кровь вынимал из пузыря, который был под пазухой». Гмелин с удовольствием рассказывает, как вынудил признание в обмане у одной молодой якутской шаманки. Исследователь якутов Щукин указал, что якутские шаманы подвязывают кишку, наполненную кровью, и колют ее ножом, так что кровь льется струей, надевают на живот несколько рядов бересты и ходят, вонзив в нее нож по черенок и т. п. Подобный фокус вбивания в живот ножа гиляцким шаманом был раскрыт г. Ивановым, присутствовавшим при камлании в 50-х гг. XIX столетия. Можно вообще отыскать довольно значительное количество случаев, когда шаманы прибегали к фокусам и обману и были изобличены путешественниками. Несомненно, что множество описываемых исследователями шаманских действий должно быть объясняемо обманом; в совершении его, конечно, оказывают содействие шаману и его помощники и ученики, у многих народностей непременно присутствующие при камлании. Относительно якутских шаманов Серошевский сообщает много сведений о подобных фокусах. Вбитый в тело шамана нож по рукоять иногда выходит на спине: металлический кружок, привешенный на спине шамана и символизирующий солнце, при этом прокалывании исчезает и шаман выплевывает его вместе с ножом. Про другого шамана рассказывали, что он мог, отрезавши собственную голову, класть ее на полку и продолжать пляску. Этим фокусам удивляются, охотно смотрят на них, но от «настоящего шамана» якуты требуют иных качеств. «В Колымском округе, — пишет Серошевский, — я встречался с молодым еще, но ловким шаманом, проделывавшим большинство упомянутых фокусов: он глотал палку, ел горячие уголья и стекло, выплевывал изо рта монету, исчезавшую из его рук на

глазах зрителей и т. п., — и все-таки его не считали первоклассным шаманом, между тем как старуха-шаманка, не умевшая делать ничего подобного, пользовалась, видимо, большим почетом и славой». Суть шаманства заключается в способности приходить в экзальтированное состояние, иметь общение с духами. Эта сторона шаманской деятельности едва ли может объясняться одним обманом. Припадки и экзальтированное состояние, которым подвергают себя шаманы, прежде всего, крайне тяжело ложатся на них самих, и шаманам иногда дорого приходится расплачиваться за свои сверхъестественные способности. Шарлевуа (Charlevoix) говорит об американских шаманах, что состояние возбуждения, в которое они приводят себя пляской и различными телодвижениями, действует на них самих столь утомляющим образом, что многие неохотно, даже за высокую плату, соглашаются на камлание. Экзальтация в связи с сопровождающими ее действиями вредно отзывается на здоровье, и в частности на глазах, вследствие чего между шаманами встречается очень много слепых. Далее, есть полное основание предполагать, что возбуждение у некоторых шаманов по крайней мере, вызывает всегда столь сильный упадок сил, что они лежат без чувств более или менее долгое время, или что камлание кончается сильным эпилептическим припадком, сопровождаемым корчами, судорогами и пр. Несмотря на все это, шаманы камлают; мало того, они даже не могут удержаться от камлания. Про одного шамана у якутов Серошевский сообщает, что он человек состоятельный и не дорожит шаманскими доходами; он несколько раз давал себе зарок бросить камлание, но всякий раз, как встречал «трудный случай», нарушал свой обет. Долго не камлающие шаманы иногда чувствуют себя больными и получают облегчение только после того, как совершат камлание, и пр. Все это побуждает искать глубже причины шаманских действий и постараться проникнуть в психологию самих шаманов. Пусть многие из них симулируют экзальтированное состояние, сами не придают веры своим действиям; но важно уже то, что наряду с лицами, эксплуатирующими невежество толпы, есть и много искренне верующих в свои сверхъестественные способности и признающих шаманские силы у других. «Бурятские шаманы, например, настолько верят в лечение посредством камланья, что в случае собственной болезни призывают на помощь своих сотоварищей». Тут едва ли может быть речь об обмане.

Расспросы путешественников до известной степени раскрывают перед нами психологию самих шаманов. Третьяков так характеризовал одного тунгусского шамана в Туруханском крае. «Он имел, при восприимчивости и впечатлительности своей натуры, пылкое воображение, веру в духов и в таинственное с ними общение; миросозерцание его было исключительное. Отдаваясь представлениям своего воображения, он становился тревожен, путлив, в особенности ночью, когда голова его наполнялась разными сновидениями. С приближением дня, назначенного для шаманства, заклинатель терял сон, впадал в забытье и по нескольку часов смотрел неподвижно на один предмет. Бледный, истомленный, с острым проницательным взглядом, человек этот производил странное впечатление». Один якутский шаман был уверен, что за отречение его от духов они ослепили его. Серошевский, описывая одного шамана, отмечает особенное выражение его глаз. «Во время чарования, — говорит он, — глаза эти приобретают какой-то особый неприятный, тусклый блеск и выражение безумия, и этот упорный взгляд, как я заметил, волнует и смущает тех, на кого он направлен». «Вообще, — продолжает Серошевский, — в фигуре шамана есть что то особенное, что позволяло мне, после небольшой практики, отличать их среди присутствующих безошибочно (даже независимо от внешнего признака — длинных волос, которые носят якутские шаманы на севере области). Они отличаются некоторой энергией и подвижностью лицевых мускулов, вообще у якутов довольно вялых; в движениях их замечается известная юркость и ловкость». Эти-то лица с особенной нервной организацией и являются настоящими шаманами. Якутский шаман ставит себе в обязанность, главным образом, бороться с враждебными людям силами и духами. «Чародей, решающийся на эту борьбу не из-за одних только материальных выгод, пишет тот же исследователь якутов, но и ради облегчения страданий ближнего, чародей по призванию, верующий и убежденный, принимающийся за дело с каким-то восторженным пренебрежением к собственной опасности (с которой сопряжена, по его верованиям, борьба с духами)... озаренный высоким светом жертвы — такой чародей производит всегда на зрителей громадное впечатление. Раз или два увидевши настоящих шаманов, я понял деление их на *великих*, *средних* и *лживых*. Иной из этих кудесников так мастерски располагает свет и темноту, тишину и заклинания; модуляции его голоса так гибки, жесты так своеобразны и выразительны, удары

барабана и тон их так соответствует моменту, и все это перевито такой оригинальной лентой неожиданных слов, остроумных загадок, художественных, часто изящных метафор, что невольно поддаетесь прелести созерцания этого дикого, свободного творчества дикой, свободной души». То, что Серошевский отмечает для якутов, может быть распространено и на всех настоящих шаманов у других народностей. Сила влияния шаманства во время камлания кроется в силе веры и убеждения самого камлающего. Ею он подчиняет себе окружающих. Это та почва, на которой шаман может беспрепятственно заставить верить зрителей в реальность своих видений, которые он действительно видит во время своей экзальтации. Этот момент имеет много общего с известными всем явлениями внушения. Естественно также, что этими же приемами могут пользоваться и те из шаманов, которые только симулируют возбуждение; встречая в своих загипнотизированных зрителях готовую почву, они могут ловко проделывать искусные фокусы и обманывать верующих, уже предрасположенных, в силу существования настоящих шаманов, поддаваться их влиянию во время камлания. Шаманы-обманщики лишь подражают настоящим шаманам. Если в связи со сказанным об искренней вере самих шаманов в свое призвание и в видения вспомнить, что настоящими шаманами оказываются лица, с детства предрасположенные к припадкам и другим нервным болезням, придется признать, что настоящие шаманы, а таковыми являются все первобытные, прежде всего нервно-больные субъекты, у которых нервозность развита в известном направлении. Очевидно, что шаманы-симулянты и фокусники должны были появиться уже после того, как существовали настоящие шаманы, что некоторые лица, не имея врожденных способностей и не бывшие в состоянии развить их путем обучения, должны были стремиться к достижению того уважения, которым пользовались настоящие шаманы, и прибегали для этого к обману. Как бы ни было велико число таких обманщиков у каждой данной народности, они не только не могут изменить основного положения, что первоначальные шаманы — искренне верующие в свое высокое назначение люди с повышенной нервной деятельностью, но даже скорей подтверждают его. Если бы шаман в своем первоисточнике был бы только обманщиком, очевидно, что приемы были бы подысканы более легкие, чем те тяжелые формы камлания, которые повсеместно столь характерны для шаманства.

Если знакомство с психологией шаманов не оставляет сомнения, что шаманство возникает на почве повышенной нервной чувствительности, направленной в определенную сторону, самый факт многочисленности шаманов и всеобщности шаманства вызывает вопрос, как могут нервные болезни быть столь распространенными у первобытных и некультурных народов. Так обычна мысль, что нервные заболевания являются результатом изнеженности, благодаря цивилизации; наш «нервный век» и наше «слабонервное поколение» охотно противопоставляется здоровью и нервной крепости нецивилизованного человека. Этот взгляд в высшей степени ошибочный. Нервные явления и нервные болезни чрезвычайно распространены именно среди первобытных народов, но они находят себе другое выражение, чем у цивилизованных людей. Среди якутов встречается много лиц, страдающих нервными болезнями, временным умопомешательством, кликушеством, судорогами. На севере Якутской области, пишет Серошевский, «нет почти ни одной женщины, которая хоть в слабой степени не была бы *ёмюрях*. Болезнь эта вроде *тика*, выражается в неудержимой склонности к подражанию всему поразившему, испугавшему или неожиданному... Одержимых этой болезнью в более высокой степени можно путем постепенного раздражения довести до полузабытья, в котором они совершенно перестают владеть собой и проделывают все, что им укажут. Испуганный нечаянно *ёмюрях* бросается иногда с ножом или топором на причину испуга». Эта болезнь одинаково свойственна как мужчинам, так и женщинам. «Другая тоже распространенная нервная болезнь *мäнріер* похожа на кликушество. Она проявляется периодически, а иногда вызывается, в виде отдельных припадков, сильными душевными или физическими страданиями. Больной воет, кричит, причитает, рассказывает небылицы, причем часто его ломает, сводит, бросает из угла в угол, пока, истощившись, он не уснет». Девушки и женщины особенно подвержены этой болезни, случается *мäнріер* и с мужчинами. Все исследователи лопарей единодушно отмечают склонность их, и в особенности женщин, к нервным заболеваниям; стоит кому-нибудь неожиданно войти в вежу и испугать лопарку, чтобы с ней сделался в резкой форме нервный припадок, во время которого она мечется, кричит и после окончания которого она обыкновенно не помнит, что с ней было. Есть субъекты среди лопарей, у которых подобные припадки повторяются периодически. У бу-

рят особенная нервная болезнь, так называемая *найгур*, иногда приобретает чисто эпидемический характер. Русские называют ее «дуреньем». Она выражается в головной боли, в беспричинном беспокойстве, в желании под влиянием неведомой силы двигаться куда-то. Эта болезнь эпидемическая. Больной начинает ходить из дома в дом. Таких *найгуртинов* принимают охотно, в них вселился дух. Число их постепенно растет. Под руководством проводника, «с особенными песнями, со звоном колокольчиков, группа больных, со странной жестикуляцией, постепенно увеличиваясь все более, переходит из юрты в юрту, из улуса в улус. Движение растет вширь; целые улусы начинают "найгурить"... У иркутских бурят есть даже много шаманов, получивших силу и право шаманить без предварительной подготовки только вследствие того, что они были найгурщиками».

Эпилептические припадки и кликушество отмечены многими писателями как у русских инородцев, так и у некультурных народностей. Женщины многих народов Африки не менее, чем мужчины, страдают часто припадками исступления; во время них они совершают действия, которые потом сами не помнят. Аналогичные проявления нервных болезней отмечены в большом количестве и среди некультурных народов других материков. Самый факт распространенности нервных болезней среди нецивилизованных служит лучшим доказательством их природной нервозности: истерия, эпилепсия и другие явления могут развиться только на общей нервной почве. Действительно, впечатлительность примитивных рас обращала на себя внимание всех исследователей, имевших с ними личные столкновения. В проявлениях психических движений первобытный человек всегда бурен: он не знает меры ни в радости, ни в горе. Эта-то впечатлительность оказывается прекрасной почвой для развития более резких нервных явлений. В этом отношении этнография обладает немалым количеством сведений, которые могли бы показаться сказочными, если бы они не были засвидетельствованы достоверными лицами и не представляли общего явления для всех первобытных народностей. Достаточно сопоставить хотя бы два следующих свидетельства. Один из путешественников конца XVIII в., Карвер (Carver) был свидетелем следующего явления у североамериканских краснокожих. Молодого человека принимали в священный религиозный союз. Одному из присутствующих достаточно было бросить в этого молодого индейца бобом или чем-нибудь похожим по фор-

ме и по цвету на боб, чтобы он тотчас же падал на землю, словно подстреленный. Он впадал в бесчувственное состояние, в котором оставался довольно долго; его приводили в чувство оттиранием, даже ударами; но сознание возвращалось только после резкого припадка, сопровождаемого конвульсиями. По свидетельству Бастиана, среди населения Амбамба в Африке существует обычай, согласно которому каждый должен раз в жизни подвергнуться временной смерти, налагаемой жрецами-шаманами. Население это знает, и лица, которым предстоит временная смерть, свободно поддаются внушению. Как только шаман-жрец начнет камлание, потрясая своей волшебной тыквой, заменяющей ему бубен, мужчины и юноши, знающие, что час их настал, впадают в оцепенение, в котором они пребывают обыкновенно дня три. Это и есть временная смерть, после чего они приходят в себя, т. е. воскресают для новой жизни. Умереть этим способом должен каждый в Амбамба; не подвергавшиеся этой смерти считаются презренными и не допускаются к участию в общественных плясках. Некоторых отдельных лиц, на которых божество обратило особое внимание, оно берет с собою к шаманам. Когда такой избранник проснется к новой жизни, он начинает есть и пить, но разум его исчез. Шаман должен ему дать вторичное воспитание, показывать ему малейшие движения, как маленькому ребенку. Постепенно к воскресшему возвращаются его умственные способности, он начинает говорить. По окончании воспитания шаманы возвращают его родителям. В обоих приведенных случаях, очевидно, играет роль не обман; это в высшей степени быстро действующее внушение, которое облегчается шаманом как благодаря вере в его могущество со стороны населения, так и, главным образом, благодаря нервному состоянию, переживаемому новопосвящаемым в Америке и долженствующим временно умереть в Африке.

Некультурный человек, нервный и предрасположенный к припадкам, галлюцинациям, к сновидениям, имеет все данные к тому, чтобы из него выработался шаман. Воображение всех примитивных народностей очень живо и работает даже у здоровых субъектов с чрезвычайной силой. Более чем естественно, что оно направляется на неизвестный ему мир сверхъестественных существ: он верит, что он окружен ими, что их бесчисленное множество, что он до известной степени находится от них в зависимости, но он их не знает. Он поэтому с жадностью будет принимать на веру все случаи, когда духи являются ему в том или ином виде: это откро-

вение о сверхъестественных существах тем ценнее для него, что он этим путем расширяет область своих знаний и удовлетворяет свойственной некультурным народностям любознательности и любопытству. Эти видения, сны и пр. заменяют ему научные знания. Все или по крайней мере большинство примитивных народностей в известных случаях стараются проникнуть в тайну мира духов и успевают в этом именно благодаря своей впечатлительности, соединяемой с бессознательным актом самовнушения. Другим путем едва ли возможно объяснить, например, совершаемое многими первобытными народами избрание личного тотема. Как австралиец, так и краснокожий Северной Америки одинаково прибегают в этом случае к сновидению. Они стараются постом, уединением еще более усилить свою впечатлительность и направить воображение на определенный вопрос и этим путем добиваются видений, с их точки зрения, откровения со стороны духа. Очевидно, что расстроенная нервная система легче поддается самовнушению. К этой же группе явлений следует отнести и отмеченный у некоторых африканских народностей факт разговора между человеком и его фетишем. Воображение туземца, подкрепляемое искренней и глубокой верой в способность фетиша дать ответ, заставляет негра впадать в особое нервное состояние, когда он, находясь в состоянии неполного сознания, может вести более или менее продолжительный разговор с фетишем. Далее, на Самоа, например, где каждая семья имеет свой, ей принадлежащий, храм-шалаш — вместилище семейного божества, при совершении семейного жертвоприношения весьма часто случается, что кто-нибудь из присутствующих членов семьи впадает в экстаз и говорит волю бога. Население объясняет это тем, что живущее в семейном храме божество вошло в данного члена семьи и вещает его устами: открывает будущее, требует жертв или дает благие советы. Несомненно, что вера в возможность нисхождения божества на человека, искреннее желание, чтобы это случилось, наконец, напряженное ожидание, сойдет ли при данном жертвоприношении божество или нет, должно привести к тому, что наиболее нервные члены семьи подвергаются экзальтации. Эти факты доказывают впечатлительность и нервную возбудимость некультурных народностей, направляющих свое воображение по определенному пути. Этим явлениям подвержены, так сказать, нормальные субъекты; личных тотемов отыскивают себе вышеуказанными приемами все лица по достижении известного возраста, разговаривают или чув-

ствуют способность разговаривать со своими фетишами все представители племени, наконец, божество избирает на Самоа не всегда одно и то же лицо. Но если подобные факты возможны для нормальных субъектов, они становятся вполне естественными для тех, кто вследствие нервной болезни или склонности к ней является и более возбудимым. Шаманы и лица, из которых впоследствии выходят шаманы, имеют эти же способности в повышенной степени; они, следовательно, представляют прекрасную почву для самовнушения вследствие слабой сопротивляемости своего организма. Таким образом, нервозность и впечатлительность, свойственная примитивному человеку вообще, делает неизбежной, вследствие распространенности среди некультурных народностей разнообразных нервных болезней, выделение в некультурном обществе ряда людей, которые в своей способности к припадкам, галлюцинациям и пр. превосходят своих соплеменников. Но мало того, если лицо нормальное только в исключительных случаях доводит себя до нездорового нервного состояния, лица, из которых выходят шаманы, имеют все основания развивать и культивировать природные склонности свои к возбужденно, припадкам, видениям и пр. Все болезни некультурные народности объясняют обыкновенно вселением в человека какого-нибудь духа; но в то время как тяжкие болезни заставляют примитивного человека обращаться к суеверным средствам для изгнания враждебного духа, нервные болезни, одерживающие человека только временно, оказываются не злом, а благом для лица, подверженного им. Не только корыстные расчеты на почитание и подарки заставляют индивида с шаманскими наклонностями дорожить этими последними, но и глубокая вера, что он является избранником духов, отмечен ими как существо, стоящее над толпой соплеменников. Необходимо считаться с этой чертой психологии примитивного человека, чтобы составить себе ясное и правильное представление о шаманстве в его чистом виде. На той ступени развития, когда положительное знание заменяется мифом, когда расширение области неведомого совершается не столько анализом и опытом, сколько внутренним ощущением и воображением, когда, наконец, области незнаемого и сверхъестественного совпадают, легко представить себе удовлетворенность лица, чувствующего в себе способность проникать в неведомый мир сверхъестественного, открывать тайны богов и людей, познавать истину, благодаря своему природному дару видеть сны, видения, быть восхищенным во время при-

падков в мир духов. Такому лицу более чем естественно стремиться к развитию и усилению своих способностей, и он заставит свое воображение работать непрестанно в одном и том же направлении, чтобы чаще вызывать в себе возможность проникать в мир духов. Ослабляя свою нервную систему постом, уединением, упражнениями, искусственно вызываемыми припадками, он делает это в искреннем убеждении, что совершенствует свои качества, тем более что усиленная работа воображения делает его видения более ясными и определенными. Сопротивляемость организма уменьшается, и самовнушения могут действовать быстрее. Кликуше, эпилептику и пр. остается только развивать свои природные качества, усиливать патологические явления: искреннее желание увидеть то или другое в связи с глубоким убеждением в реальность своих ощущений, слуховых и зрительных галлюцинаций делает остальное.

Если прибавить к этому, что большинство молодых шаманов поступает в более или менее длительное обучение к старым опытным шаманам, получится объяснение и другой характерной черты шаманства, именно однообразия видений шаманов. Даже там, где обучение шаманству не считается необходимым, чтобы сделаться хорошим шаманом, имеет место оригинальное явление: даже при различии приемов камлания шаманы искренне верят, что им на помощь являются определенные духи, что они в сопровождении последних совершают определенное путешествие в мир сверхъестественных существ, встречают на своем пути более или менее одинаковые препятствия и трудности. Это сходство в рассказах шаманов находит себе, конечно, до известной степени объяснение в общих представлениях о мире духов и богов у каждой данной народности. Шаман — дитя своей среды; мифы и религиозные воззрения своего племени ему известны и вполне разделяются им. Очевидно, что, давая работу своему воображению в определенном направлении, занимаясь бессознательным самовнушением, чтобы вызвать видения и сны, шаман способен представлять себе весь мир сверхъестественных существ только с теми чертами, с которыми они являются воображению его соплеменников. Очевидно также, что, обучаясь у старых шаманов, являющихся непроизвольными хранителями и творцами мифов и представлений о сверхъестественных существах, новый шаман уверует в реальность рассказанных ему его предшественниками на шаманском поприще видений, и его собственные видения

должны принять более или менее однородный с ними характер. Но этим можно объяснить только некоторые крупные черты сходства шаманских рассказов. Чтобы новый шаман, искренне верующий в свое назначение и сверхъестественную силу, мог в детальности знать тот путь, которым проходит его душа во время камлания, он должен сам увидать этот путь, необходимых духов, сам побывать на небе или под землей. Чтобы его видения существенно сходились с видениями его предшественников, требуется, очевидно, не только самовнушение, но и внушение постороннего лица, в данном случае старого шамана-учителя.

Примеров власти учителей-шаманов над своими учениками можно привести немало. Наставники вызывают в обучаемых явления каталепсии, временного сна, припадков и пр. Явления внушения со стороны опытных шаманов в отношении к молодым напоминают, а иногда точно повторяют те опыты, которые совершают современные гипнотизеры и оккультисты. Эта-то власть учителей дает им возможность содействовать видениям своих учеников, вызывать галлюцинации и ощущения, согласные внушениям шаманов. Неспособный к сопротивляемости организм, как известно, легче поддается опытам внушения. Но среди шаманов у некультурных народов они должны удаваться с тем большей легкостью: объект внушения не только не сомневается в сверхъестественной силе своих учителей, но сам искренне желает увидеть подробно и обстоятельно тот мир, проникнуть в который составляет его задачу. Если прибавить к этому, что и сами учителя-шаманы разделяют веру в свою сверхъестественную силу с учениками, что они также убеждены, что путем известных приемов они дают ученику возможность войти в общение с миром духов, станет вполне понятным однообразие в видениях шаманов, принадлежащих к одному и тому же племени.

Эти же причины объединяют факт существования многочисленных женщин-шаманок. Шаманки являются почти всюду наряду с шаманами-мужчинами, где только шаманство сохранилось в своем чистом виде и где личность женщины не принижена настолько, что она считается недостойной служить духам. Мало того, шаманки часто считаются более сильными, чем шаманы. У тунгусов, якутов, остяков и др. шаманки не только не уступают шаманам в раздражительности и восприимчивости, но даже превосходят их. Духи-покровители шаманок у якутов считаются более беспокойными, чем у мужчин. У многих народов шаманство было

связано в прежнее время, пожалуй, преимущественно с женщинами; по крайней мере, у многих из них народные предания считают, что шаманский дар впервые был дан женщине. В преданиях о шаманах можно у многих народностей ряду могущественных шаманов-мужчин противопоставить ряд не менее сильных шаманок-женщин и т. д. Явление, что даже у народностей, у которых вполне развился агнатический родовой строй, женщины-шаманки существуют и считаются иногда более могущественными, чем мужчины, найдет себе вполне естественное объяснение, если рассматривать шаманство с указанной выше точки зрения. Нервным болезням, столь частым и обыкновенным среди некультурных народностей, подвергаются одинаково как мужчины, так и женщины. Так как все подобные болезни являются несомненным признаком, что данное лицо имеет шаманские способности, естественно, что в обществе шаманистов должны одинаково появляться и шаманы, и шаманки. Мало того, все исследователи единогласно утверждают, что нервным болезненным явлениям женщины подвергаются в большей степени, чем мужчины; припадки у них чаще, большее количество женщин подвержено им сравнительно с числом мужчин, наконец, припадки выражаются у них в более резкой и сильной форме. Есть даже, как, например, у якутов, нервные болезни, которые составляют как бы исключительное состояние женской половины населения. Очевидно, что выходящие из числа нервно-больных женщин шаманки могут быть и многочисленнее, и в силу большей своей возбудимости могущественнее шаманов-мужчин. Могущество шаманов меряется их соплеменниками силой припадков, легкостью приведения себя в экзальтированное состояние, ясностью видений и пр. И в этом отношении шаманки зачастую оставляют далеко за собой мужчин-шаманов. Эти нервные субъекты, упражняющие в определенном направлении свою нервность, могут совершать действия, которые приводят в изумление зрителей и безусловно не имеют ничего общего с фокусом.

Не говоря уже о способности с легкостью приводить себя в состояние исступления, галлюцинировать во время этого состояния согласно своему желанию, шаманы прежде всего проявляют изумительную физическую силу. Их движения настолько сильны и как бы непроизвольны, что удержать их могут с трудом лишь несколько человек. Благодаря этому же нервному состоянию, в которое они способны приводить себя, шаманы свободно ис-

пытывают физические мучения, делаясь к ним мало или вовсе нечувствительными. Всем, вероятно, известно, что среди краснокожих шаман (*medicinman*) должен подвергнуться тяжелому публичному испытанию, чтобы быть признанным за человека с высшими способностями. Не говоря уже о физической боли, которой сопровождаются некоторые обряды при испытании, шаман должен пролежать целый день на солнце, от восхода до заката, с головой, обращенной к солнцу. Из этого тяжелого испытания большинство их выходят победителями. Хангалов, сообщивший много сведений о шаманстве у бурят, рассказывает о следующем способе лечения, свидетельствующем о нечувствительности шаманов к боли во время камлания. Шаман должен достать из огня раскаленные докрасна железные сошник и топор, «стоя одной ногою на плитняке, шаман другою ногою трет о раскаленные сошник и топор: потом эту ногу прикладывает к больному месту несколько раз». Многие шаманы свободно проделывают этот опыт в состоянии экстаза. Но одновременно с подобными действиями есть еще целый ряд других, которые могут быть объяснены только путем аналога с деятельностью современных гипнотизеров. Шаман во время камлания держит своих зрителей в напряженном состоянии, подчиняет их себе. Вера в его сверхъестественную силу должна, в связи с природной нервозностью первобытных народов, усиливать его влияние. Только способностью шамана воздействовать на больного, подчинить его волю себе, объясняется, например, способ лечения бурятским шаманом, состоящий в следующем: шаман приводит себя в экстаз, затем берет пучок травы, связанный в виде веника, и, обмакивая его в котел с кипящей водой, начинает бить больного этим пучком и брызгать на него горячей водой. «Шаман совершенно входит в азарт, — пишет Хангалов, — бьет не жалеючи; по временам (он) кричит... "горячо, горячо!" При этом крике вода падает горячею, больной начинает потеть; посторонним трудно усидеть поблизости от горячей воды... Потом шаман кричит: "холодно, холодно!" Тогда вода падает холодною и вокруг веет холодом, больной начинает мерзнуть и дрожать». Этот прием воспроизведения у больного и у окружающих попеременного ощущения жара и холода шаман проделывает по нескольку раз и все тою же кипящей водой из котла. Очевидно, к числу этих же или аналогичных явлений следует отнести и те многочисленные опыты, которые выделывают шаманы-жрецы у разных народов перед посвящением в совершеннолетие над от-

даваемыми им молодыми членами группы. Они умерщвляют в них чувствительность к физической боли, заставляют их на известный срок терять сознание и пр.

Как ни кратки приведенные сведения о шаманстве, они убеждают, что в деятельности шаманов далеко не все обман и не все фокус. Если шаманство всюду проявляется в одинаковых приемах, это объясняется тем, что нервное состояние, характерное для шаманства всех времен и всех народов, должно неизбежно приводить, в целях достижения способности входить в общение с сверхъестественными силами, к одинаковым приемам упражнения своего воображения и воли. Это же, в свою очередь, должно иметь и одинаковые общечеловеческие результаты как для самих шаманов, так и в отношении воздействия их на соплеменников. Искренние шаманы являются не эксплуататорами толпы, но жертвами собственного самообмана, принимающими известные естественные, часто патологические явления за признак высшей, нечеловеческой, граничащей с божественной, власти и могущества.

Вся подвергаемая в настоящее время разностороннему изучению область внушений, гипноза и пр., употребляя эти слова не в научном, а в их обиходном значении, остается все еще более чем темной. Мы знаем, что эти явления следует отнести к числу естественных, но законы, управляющее этой категорией явлений, нам еще неизвестны. Пока наука не прольет свет на них, действия шаманов не могут получить надлежащего научного объяснения. Они стоят, если откинуть обманы и фокусы, в связи с той стороной физической природы человека, которая еще ждет своего исследователя.

Н. Веселовский

ШАМАНИЗМ[1]

Шаманизм — самая грубая языческая религия, некогда имевшая чрезвычайно широкое распространение. Теперь шаманизма придерживаются некоторые сибирские инородцы; у других шаманские верования удерживались как пережитки в виде различных поверий

[1] *Веселовский Н.* Шаманизм // Энциклопедический словарь. Т. 77. СПб.; Лейпциг: Изд-во Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1903.

и суеверий, иногда совершенно утративших первоначальный смысл. Значение шаманства и теперь очень велико; так, основа мировоззрения китайцев осталась чисто шаманская (в особенности все то, что касается культа предков). По шаманскому учению, мир наполнен бесчисленными духами, как добрыми, так и злыми. Они находятся всюду: в воде, в лесах, в жилищах; отсюда наши водяные, лешие, домовые. Все имеет свое божество или духа: огонь, дерево, камень, местность и т. д. Все эти духи оказывают существенное влияние на человека и его судьбу. Особенно опасно влияние злых духов, имеющих стремление вредить человеку; все напасти и самая смерть человека происходят от этих духов. Поэтому человек должен остерегаться разгневать их, а если разгневал, то должен умилостивить. Постоянное опасение развивает в шаманисте религиозную трусость; он боится каким-нибудь неосторожным поступком раздражить своих невидимых врагов и, приступая к какому-нибудь действию, непременно обращается к ним. Прежде чем начать есть и пить, он уделяет несколько крошек пищи или несколько капель напитка этим духам. Умилостивить духов можно только жертвами; поэтому жертвоприношение совершается у шаманистов постоянно. Если шаманист едет в местности, где обитает грозное божество, он отрывает от своей одежды кусок и привязывает к дереву или шесту, как умилостивительную жертву за себя, а за коня вырывает волос из гривы и поступает с ним так же. Духи нуждаются в пище, и если люди забывают об этом, не приносят достаточных жертв, то духи напоминают тем, что насылают разные бедствия в виде мора, болезней, поветрия; тогда весь народ должен умилостивить разгневанное божество чрезвычайными мерами. Отсюда ритуальные убийства, опахивания поля, изгнание смерти и другие меры. Когда человек заболел, то никакие лекарства ему не помогут; вся задача заключается лишь в том, чтобы умилостивить божество, наславшее болезнь. Но как это сделать? Какому божеству надо принести жертву, когда их бесчисленное множество, и какой жертвой можно смягчить гнев божества? Здесь на помощь приходит шаман. Он обладает способностью во время экстаза, к которому приводит себя разными манипуляциями, иметь общение с невидимыми духами и узнавать их требования. Он скажет, что мучит больного и какую дух требует жертву: лошадь ли с известными приметами, корову или барана. Фокусы шаманов достигали иногда удивительной виртуозности, поражавшей воображение дикарей: шаманы

жгли себя раскаленным железом, прокалывали себя ножами, глотали тлеющую паклю и т. п. По мнению дикарей, шаманы обладают сверхъестественной силой: они могут заставить некоторых духов служить им и вести борьбу с другими духами. Шаманы могут устрашать их и сами, гоняясь за ними с плетью, с ножом; в особенности духи боятся железа, вследствие чего шаман привешивает на свой плащ железные безделушки. Шаман при помощи послушных ему духов и сам может причинять людям вред, как наши колдуны. Хотя и неприятно иметь дело с шаманом, но его, как и колдуна, необходимо пригласить на семейный праздник; особенно опасно не позвать его на свадьбу и не оказать ему при этом должного внимания; иначе он нашлет порчу на молодую как на более слабое существо. Так как шаман может причинить людям вред, то и все духовные лица других религий считаются опасными, а потому их надо задобрить. На этом основании монголы и татары всюду освобождали от податей и повинностей христианских священников, буддийских лам, еврейских раввинов, мусульманских мулл, выдавая им тарханные грамоты. Все стихии, вода, огонь — священны, потому что там находятся божества; за осквернение их у монголов определялась смертная казнь. Нельзя было стирать платье — и его носили грязным и засаленным; нельзя было лить что-нибудь нечистое в огонь или касаться его ножом, так как этим отрезали огню голову; но полезно лить в огонь масло, вино, тогда он горит ярко, весело, это ему приятно. Огонь сам очищает вещи: если над ним подержать осквернённый предмет, то последний делается опять чистым. Огонь может уничтожить злые намерения людей, лишать силы их дурной взгляд, который способен причинить несчастье; поэтому в Золотой орде русских князей и других лиц, представлявшихся ханам, проводили между двух костров. Это вело иногда к печальным недоразумениям, так как христиане предполагали в этом прохождении языческий обряд и всячески старались уклониться от него, татары же, со своей точки зрения, убеждались в злых умыслах отказывающегося очиститься — и предавали его казни. По шаманскому верованию, одни из живых существ благоприятны человеку, другие предвещают ему несчастье. Первых грешно истреблять, вторых, напротив, следует убивать. Этим объясняются многие приметы, удержавшиеся до нашего времени: например заяц, перебежавший дорогу, предвещает несчастье, убить паука полезно, и т. д. Шаманист боится только злых духов, с добрыми же он не церемонится. Идолу, изо-

бражающему бога охоты, очень усердно мажет губы салом, прося покровительства и удачи на охоте, но если удачи не было, то раздосадованный дикарь бьет его плетью. Сонм духов приводился в определенную систему: такая система существовала в различных видах у всех шаманистов. У монголов во главе стоит Эрлик-хан, за ним следуют *тенгрии* (второстепенные боги) и наконец *онгоны* (души предков). У тюркских народов главное божество было Тенгри (небо) или Кук-тенгри (голубое небо); ему противополагалось подземное существо — *шайтан*, далее следовали *арвахи* (души предков), божества стихий и т. д. На шаманской почве развились и окрепли различные обряды, исполнявшиеся при всех важных моментах жизни человека; некоторые из этих удержались и поныне. Сюда относятся обряды при родах, свадебные и похоронные. Если женщина мучается в родах, то это значит, что в нее вселился злой дух, которого необходимо выгнать разными устрашающими мерами. С этой целью шаман старается испугать роженицу, чтобы вместе с тем и дух выскочил из нее, бьет плетью по юрте, а иногда и по роженице. Если последняя все-таки умерла, это покажет, что шаман не смог справиться с злым духом, что следовало бы пригласить более могущественного шамана. Теперь вера в этих духов, под влиянием других религий, мало-помалу сокращается, но вера в дурной глаз остается еще в полной силе. Роженицы и молодухи носят как предохранительное средство различные амулеты, в особенности перья совы, которые прицепляют к детям. Шаманисты представляли себе загробное существование продолжением земной жизни, с прежними страстями и потребностями. Отсюда сложная система похоронных обрядов. С покойником необходимо положить в могилу по возможности все предметы, в которых он нуждался при жизни. Страх перед неисполнением этого требования был так велик, что нарушить его никто не решался; бывали случаи, когда законодательными мерами приходилось ограничивать усердие родственников, боявшихся нажить себе непримиримого врага в лице почившего. Если покойник занимал выдающееся положение, то с ним хоронили его жену или наложницу и слуг для службы на том свете, как это было при погребении скифских царей. С тою же целью опускали в могилу убитых животных. Пиршества и различные игры при похоронах, музыка и затем поминки в установленные дни имели целью утешить душу почившего и привлечь ее к участию в развлечениях. Чтобы душа покойника не могла тревожить людей,

против нее принимались различные предосторожности: покойника выносили не обычным путем, а прорубали особый ход, который потом закрывали; в гробу одни народы делали специальные окошки для свободного прохождения души, другие, напротив, старались сделать это прохождение невозможным; в крайних случаях вбивали осиновый кол. Словом, все те поверья, которые живут еще в народе, объясняются шаманскими верованиями. Подробного и обстоятельного исследования о шаманизме еще нет, хотя литература о нем довольно обширна. См.: Д. Банзаров. Черная вера или шаманство у монголов («Ученые записки Казан. унив.», 1846 г., кн. III; новое издание под ред. Г. Н. Потанина); Гадсан Гамбоев. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано-Карпини («Труды Восточ. Отд. Имп. Рус. Археол. общ.», ч. IV); Валиханов. О шаманстве у киргиз (изд. Имп. Русск. Геогр. общ.); Михайловский. Шаманство (М., 1892, «Известия Имп. общ. любит. естествознания», т. LXXV); Шашков. Шаманство в Сибири («Дело», 1864).

Иакинф (Н. Бичурин)

О ШАМАНСТВЕ[1]

В одно время с покорением сибирских стран мы получили первые сведения о шаманстве, дотоле неизвестные Европе. Наши ученые путешественники, обозревшие Сибирь, не довольствуясь неотчетливыми рассказами простых очевидцев, старались лично удостовериться в справедливости этих рассказов; они видели шаманов и шаманок, совершающих мистические обряды, и, судя по странным их действиям при этом, единогласно заключили, что шаманство есть ремесло, которым хитрые шарлатаны под благовидными формами грубо обманывают легковерных простаков из личных выгод. Долго в Европе безусловно верили сему мнению. Наконец наши миссионеры, живущие в Китае, узнали устав шаманского служения, изданный в Пекине в 1847 году на маньчжурском языке, и с этого времени открылось, что мы очень обманы-

[1] *Иакинф (Бичурин Н.).* Китай. Его жители, нравы, обычаи, просвещение: соч. СПб., 1840.

вались в своих мнениях насчет шаманства. То, что нам казалось грубым обманом у кочевых шарлатанов, составляет религию, господствующую ныне при Китайском дворе и в Маньчжурии. Древние обряды ее, изложенные в вышеупомянутом уставе, представляют стройную систему, основанную на понятиях чисто религиозных. Кочевые сибирские шаманы, изучая обряды шаманства по устным преданиям, с течением времени могли ее обезобразить их грубыми изменениями и прибавлениями, происходившими от их невежества, но со всем тем удержали существенные части шаманского служения, как ниже увидим.

Начало шаманской религии, судя по простоте обрядов ее, должно относить к тем временам мира, когда люди не имели ни храмов для жертвоприношений, ни особых сословий, посвятивших себя служению при жертвенниках. Религия эта и ныне совершенно чужда фанатической веронетерпимости, свойственной прочим языческим религиям[1]. Мы называем ее шаманством от слова *шаман*, заимствованного от тунгузского слова *самань*, которое означает человека, соединяющего в себе качества жреца, врача и волхва. История хотя представляет нам таковых людей в Азии задолго до времен Р. Х., но уже принадлежащими к особым сословиям, исключительно посвятившим себя служению при храмах. К сожалению, до сего времени еще не открыто ни памятников, ни свидетельств исторических, по которым бы можно было заключить, в чем и до какой степени нынешнее шаманство разнствует от древнего. Что касается до нынешних шаманов в Маньчжурии, они принадлежат к разным сословиям в обществе, и название шамана носят только по исправлении должности жреца, которую они изучают и принимают на себя добровольно, без всяких обрядов посвящения и без утверждения правительством. Сверх сего, в Маньчжурии и не было, и досель нет храмов для шаманского служения, ни дней, определенных для сего. Шаманов безвременно призывают в дом, где нужно их религиозное содействие по какому-либо случаю. Один Богда-хан, по преимуществу, пользуется правом иметь храмы и жрецов для шаманского служения.

[1] Маньчжуры, кроме шаманской религии, следуют обрядам всех других религий, терпимых китайскими законами. У них в похоронной процессии нередко бывают монахи трех религий, идущих в некотором отдалении одни от других. Каждое отделение облачено в свой служебный костюм и поет свои молитвы. В торжественные дни в самом дворце тибетские и монгольские ламы отправляют молебен сряду по несколько дней. Исламизм исключен по причине собственного его фанатизма.

В Пекине шаманское служение совершается в двух местах: во дворце государыни и в шаманском капище, которое лежит во внутреннем городе, на юго-востоке от дворцовой крепости, и по-китайски называется *Тхан-цзы*, что значит храм. Маньчжуры превратили сие слово в *танеэ*, а собственного названия — без вещи — не имеют.

В шаманском капище находятся три храма, как то: главный храм, состоящий из одного зала в три звена; круглый храм, имеющий вид небольшого павильона; и малый храм, похожий на беседку. В этих храмах нет ни мебели, ни украшений каких-либо; даже наружность их очень проста. Во дворце государыни, в служебном зале, развешивается на шестик занавес: при утреннем служении — на западной стороне, при вечернем — в северо-западном углу, а посередине зала ставится веха, утвержденная на каменной тумбе. В шаманском капище веха ставится перед круглым храмом, а от вехи проводится через круглый храм в главный три бечевки, которые привязываются к северной стене над занавесом. Как при шаманском служении иногда сама государыня присутствует, а при ней ни один мужчина, исключая евнухов, быть не может, то должность шаманов исправляют женщины: почему в обоих храмах служение совершается одной шаманкой в шаманском одеянии; по правую ее сторону, несколько отступя назад, стоит подшаманка в обыкновенном своем одеянии. Шаманка читает молитвы и поет гимны плавно и тихим голосом, с важным и благоговейным видом. Но каким образом она действует в тайных молитвах при жервтоприношении, я не имел случая видеть. У государыни в храме онготам, хранителям лошадей, при вечернем жертвоприношении употребляют по две свиньи; а при большом жертвоприношении, во 2-й день каждого месяца, также при большом жертвоприношении весною и осенью при водружении вехи употребляют по одной свинье.

Штат шаманок при дворе состоит из 12 женщин. Должность сию исправляют жены дворцовых офицеров, и за это получают от двора одно только одеяние. Сверх шаманов еще находится 36 подшаманок, которые прислуживают шаманке при обрядах, 37 женщин для толчения коры и 19 женщин, делающих из той коры курительные свечи для шаманского служения. Все эти женщины суть жены дворцовых солдат. Они получают от двора на содержание от половины до двух лан серебра и по полмешка риса — ежемесячно.

Вот краткий очерк шаманства в древнем, сколько известно, и нынешнем его состоянии. Взглянем на нынешние его обряды.

Шаманское служение состоит в жертвоприношении Небу и онготам. По вероучению шаманов, под «небом» разумеется сила, управляющая миром, — Бог, под «онготами» — души людей, которые в жизни сей делали добро людям, да и по смерти прододолжают благотворить им.

Шаманское жертвоприношение разделяется на обыкновенное и временное или случайное; первое совершается во дворце государыни, последнее наиболее в шаманском капище. Обыкновенное жертвоприношение разделяется на ежедневное и ежемесячное.

Обыкновенное ежедневное жертвоприношение совершается каждый день утром в 3-м и 4-м часу пополуночи, вечером в 3-м и 4-м часу пополудни. При утреннем жертвоприношении молятся онготам: Шагямони, Бодисатва и Гуань-ди, при вечернем молятся онготам: Ахунь-няньси, Аньчунь-айра, Мури-мурихa, Надань-дайхунь, Нархунь-сюанчу, Эндури-сэнчу, Маймань-чжангинь, Надань-вэйхури, Эньду-монголо, Катунь-ноинь[1].

Обряд ежедневного утреннего жертвоприношения заключается в следующем: в служебном зале государыни, на столе, поставленном у самого занавеса пред изображениями трех онготов, ставят три блюда с курениями, три чарочки с чистою водою и хлебенное. Шаманка начинает служение молитвой, которую читает нараспев, а ей подыгрывают на балалайке и гитаре. При молитве перед закланием животного снимают со стола чарочки с чистою водой, стоявшие перед изображением Бодисатвы, — и как скоро затворят храм и закроют изображения трех онготов, то приводят жертвенное животное, и когда шаманка кончит чтение молитвы, то вливают воду в ухо животному; потом, выпустив кровь из него, разделяют животное на части и варят. Сварившееся мясо шаманка ставит на стол и чтением молитвы оканчивает служение.

При вечернем служении ставят на стол пред изображениями онготов пять блюд с курениями, пять чарок с чистою водой и хле-

[1] Последние десять онготов суть Тунгусы, что видно из их имен, чисто тунгусских. Что касается до первых трех Шагямони и Бодисатва суть индийцы, жившие за десять веков до Р. Х. Они основали буддийскую религию, Гуань-ди родом был китаец, живший в III столетии по Р. Х. Он обоготворен за верность к законному государю. По всей вероятности, сии три лица внесены в число тунгусских онготов уже по завоевании Китая маньчжурами — по видам чисто политическим.

бенное. Шаманка, опоясавшись поясом с бубенчиками и с привскакиванием ударяя в ручной бубен, поет гимн, а ей подыгрывают на литавре и стучат в такт деревянным камертоном. По троекратном совершении сего обряда, шаманка читает молитву пред изображениями онготов. После сего приводят жертвенное животное и поступают с ним по обряду утреннего служения. Сварившееся мясо шаманка ставит на стол и читает молитву пред онготами. По окончании сей молитвы потушают курения в блюдцах и огонь в фонарях, скутывают печь, в которой мясо варилось, и опускают темный занавес; присутствующие выходят из храма, и дверь затворяется. Оставшаяся в храме шаманка, потрясая бубенчикам в руке и на пояснице своей, читает молитву нараспев и молится; ей подыгрывают на литавре с деревянным камертоном. По четверократном совершении сего обряда поднимают занавес, отворяют дверь храма, зажигают фонари, уносят жертвенное мясо и снимают изображения онготов. Если государь и государыня присутствуют при жертвоприношении, то и они делают поклонение, а на утреннем служении и жертвенное мясо получают.

Ежемесячное обыкновенное жертвоприношение онготам разделяется на утреннее и вечернее, и в обрядах тем только отличаются от ежедневного, что здесь, вместо чистой воды, употребляется квашеное из проса вино, которое также вливается в ухо жертвенному животному.

Жертвоприношение Небу несколько разнствует от ежедневного жертвоприношения. Пред каменной тумбой с вехой, поставленной посреди служебного зала, ставят длинный стол с тремя серебряными тарелками для предложений; из них средняя тарелка с рисом, а прочие пустые. На северо-восток от вехи ставится длинный стол для жертвенного мяса. Во время служения подшаманка окропляет рис священною водой дважды пред молитвой и дважды по окончании молитвы. После сего приводят жертвенное животное, выпускают из него кровь, разбирают по хребетным позвонкам, срезают с них мясо и варят. Из двух пустых тарелок на правую кладут позвонки, на левую желчь. Сваренное мясо изрезывают на куски и кладут в два сосуда, между которыми еще поставляют два сосуда с просяною кашей. Подле сосудов кладут разливную ложку и палочки, употребляемые вместо вилок, а остальное мясо изрезывают в куски и, положив в лоханки, накрывают кожей. Подшаманка вторично окропляет рис водой, дважды перед молитвой и дважды после молитвы; между тем нанизывают

шейные позвонки на ниточку и вешают на вехе, а срезанное с них мясо, окропленный рис и желчь кладут в сосуд, прикрепленный к верхнему концу вехи.

К временным жертвоприношениям принадлежат:

1) Жертвоприношение онготам в начале каждого из четырех годовых времен.

В начале каждой четверти года совершается особенное утреннее и вечернее жертвоприношение онготам, при котором в служебном зале опускают занавес и ставят блюдца с курениями; но вместо жертвенного животного приводят к дворцу государыни двух белых лошадей и двух бычков; приносят два слитка золота, два слитка серебра, два куска штофа с полозами, два куска штофа с драконами, 10 кусков бархата, голи и разноцветных атласов, 40 концов китайки. Приведенных лошадей ставят по правую, а бычков по левую сторону дворцовых ворот; а золото, серебро и ткани евнухи приносят в храм и раскладывают на столе пред онготами и при утреннем и при вечернем служении. По окончании обряда и лошадей и бычков обратно уводят, а через три дня уносят и золото, серебро и ткани, и все сдают в контору жертвенного скота, где продают и скот и ткани в пользу конторских расходов.

2) Моление онготам о ниспослании счастья.

О ниспослании счастья просят онготов Фули-фуду и Омошимама, которым жертву приносят при утреннем служении вместе с прочими онготами. Исключение состоит в том, что подшаманка заблаговременно вырубает в западном дворцовом саду иву — вышиной в девять футов, в нижнем отрубе трех дюймов, — и пред самым жертвоприношением водружает ее пред окнами государыни; пред онготами ставит вино и хлебенное, а на южной половине ставит стол моления о счастье; на сем столе расставлены девять сосудов с вином, два блюда с вареными карпами, два блюда с вареными пельменями, два блюда с просяной кашей и разное хлебенное. После сего шаманка начинает петь гимн, легко потрясая ножом с бубенчиками и молится по чиноположению утреннего служения. Подшаманка подает ей стрелу с привязанной к ней пенькой, после чего стол, приготовленный для моления о счастье, выносят на двор и ставят перед водруженною вехой. Вслед за сим шаманка выходит на двор, легко потрясая левой рукой нож, а в правой держа стрелу с пенькой. Она становится перед столом по правую сторону ивы, поднимает стрелу вверх и, пенькою пригибая к себе ветвь ивы, троекратно поет гимн и молится. В это время

государь и государыня совершают поклонение и получают жертвенное мясо. Таким же образом совершается и вечернее служение, после которого относят иву в шаманское капище.

3) Жертвоприношение в круглом храме.

В круглом храме приносят жертву онготам Ниохинь-Тайцзи и Удубынь-Бэйээ. В новый год жертвоприношение совершается во 2-е, а в прочие месяцы в 1-е число. Предложение им состоит из временных яств, вина и бумаги, развешиваемой на шест. Шаманка, легко потрясая ножом, поет молитвенный гимн и читает молитву; ей подыгрывают на литавре с деревянным камертоном, чем и оканчивается служение. В юго-восточном углу шаманского капища есть малый храм, в котором также 1-го числа каждого месяца приносят жертву онготу Шаньси. Сия жертва состоит из временных яств, вина и бумаги, развешиваемой на месте. Евнух, совершающий служение, читает молитву и молится с коленопреклонением, с открытою головой, без курмы (верхнее одеяние), пояса, и кланяется до земли.

4) Омовение онготов.

Ежегодно в 8-е число четвертого месяца (в мае), онготов, чествуемых утренним жертвоприношением, переносят из дворца государыни в главный храм в Шаманском капище. Изображения Бодисатвы и Гуань-ди предварительно развешивают на занавесе, а кивоты их вымывают в желтой чаше, наполненной чистой водой, разведенной медом (сытою). По совершении обряда, изображения обоих онготов влагают в кивоты, поставляют пред ними вино и хлебенное и развешивают бумагу на шест. В это же день совершают моление и пред онготами круглого храма. В обоих местах шаманка, легко потрясая ножом в руке, поет гимп и читает молитву. По окончании служения изображения онготов, чествуемых утренним жертвоприношением, обратно относят во дворец государыни.

5) Жертвоприношение при водружении шаманской вехи.

Ежегодно весной и осенью совершают большое жертвоприношение при водружении шаманской вехи. За день или за два перед сим обрядом бывает при дворце государыни предварительное жертвоприношение, совершаемое по чину утреннего и вечернего жертвоприношения. После сего изображения онготов, чествуемых утренним и вечерним жертвоприношением, переносят из дворца государыни в главный храм в шаманском капище. Незадолго до перенесения онготов евнух отправляется в горы в округе Цин-чжеу и срубает там ель длиной в 20 футов, в поперечнике 5 дюймов,

с десятью коленцами или рядами сучьев. Это шаманская веха, которую водружают перед входом в круглый храм. В день жертвоприношений и в главном и в круглом храме поставляют перед онготами вино и хлебенное. От занавеса в главном храме протягивают через оба храма до вехи три бечевки, на которых развешивают бумагу, а на вехе выставляют флаг. На шесте в круглом храме также развешивают бумагу. В обоих храмах шаманки совершают обыкновенное моление. При троекратном чтении молитвы вторят им на балалайке, гитаре и деревянном камертоне. Если государь и государыня присутствуют при сем жертвоприношении, то и они пред молитвой совершают поклонение в обоих храмах. Государь получает жертвенное мясо.

По окончании служения при водружении вехи, изображения онготов обратно переносят из шаманского капища во дворец государыни, где в тот же день приносят им жертву по обряду месячного жертвоприношения, а на другой день по сему же обряду приносят жертву Небу.

6) Жертвоприношение онготам — хранителям лошадей.

Онготы Ниохинь-Тайцзи и Удубынь-Бэйээ почитаются хранителями лошадей. Им приносят жертву сряду два дня. В первый день просят их о сохранении царских лошадей, а во второй — о сохранении казенных лошадей на пастбищах. В первый день, при утреннем жертвоприношении, вешают на конских волосах из гривы и хвоста 70 пар шелковых лоскутов красного цвета, а при вечернем 30 пар шелковых лоскутов черного цвета, которые шаманка по окончании служения отдает в дворцовые конюшни. В следующий день при утреннем жертвоприношении развешивают 28, а при вечернем 30 пар шелковых лоскутков черного цвета, которые по окончании служения также раздаются по конюшням. При сем случае в первый день купно приносят моление тем же онготам в круглом храме, куда приводят из царских конюшен 10 лошадей. К хвостам сих лошадей, а при утреннем и при вечернем жертвоприношении во время молитвы привязывают темно-красные и темные шелковые ткани для принятия счастья.

В новый год, в полночь на 1-е число, государь совершает поклонение пред онготами во дворце государыни; а потом, сопровождаемый князьями и вельможами маньчжурского племени, отправляется в шаманское капище, где поклоняется Небу в круглом храме, делая три коленопреклонения с девятью поклонами в землю. Отправляясь в поход, он таким же образом является

в шаманское капище, где прежде совершает поклонение в круглом храме, а потом пред главным знаменем с изображением желтого дракона. Если государь вместо себя отправляет главнокомандующего в армию, то вместе с ним исполняет сей обряд напутственного поклонения. Таким же образом он совершает поклонение по счастливом возвращении из похода.

К. М. Рычков

О РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ И ШАМАНИЗМЕ СИБИРСКИХ ИНОРОДЦЕВ[1]

Шаманизм есть явление общее на всем северо-востоке Азии. Шаманизм имел некогда весьма широкое распространение. В основе шаманского учения лежит мировоззрение, по которому весь мир наполнен бесчисленными духами, добрыми и злыми, имеющими влияние на судьбу человека. Сонм духов приводится в определенную систему. Шаманизм не признает бездушия природы. В его воззрении природа — это мир духов. То же непосредственное мировоззрение называется анимизмом. Анимизм — это вера в одухотворенность всех явлений природы, вера в то, что все, что живо и что мертво и неподвижно, все, что случается и происходит, имеет свою индивидуальную душу, своего хозяина и обладателя. Этот хозяин, деятель, подобен тому человеческому духу, который мы сознаем, как свое я. По теории анимизма такие явления, как жизнь, сон, болезнь, смерть, получают своеобразное освещение. Если хозяин в теле — это нормальное явление жизни. Отлучился хозяин временно — вот и теория сна. Когда тело человека испытывает болезни, это значит, что оно является ареной деятельности чуждых, враждебных духов. Наконец, смерть — это продолжительный уход хозяина из своего жилища. Этот хозяин, обладатель-дух в представлении первобытного человека вещественен и не может быть без телесной оболочки. Часть их называется добрыми покровителями; другие враждебны; одни велики и могучи, другие ничтожны, жалки и смешны. Какую же роль может

[1] *Рычков К. М.* О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев // Изв. Зап.-Сиб. отдела ИРГО. 1914. Т. II, вып. 1–2. С. 1–3.

играть в этом мировом оркестре человеческий дух? Человек не так уж ничтожен: он может сделаться сильным, могучим; при известных условиях он может даже властно дирижировать оркестром духов: говорить с ними как равный, поставить их в подчиненное отношение к себе. Таким образом, для анимиста нет бездушных явлений, а есть лишь работа таинственных враждебных и добрых духов. Проникнуть в тайны этого мира, овладеть им в достаточной степени может только особый избранник, так называемый шаман. Шаманами называют тех лиц, которые способны вступить в непосредственное общение с таинственными силами природы, принудительно воздействовать на них и пользоваться их помощью в личных и общественных целях. А под шаманством разумеют совокупность тех приемов и действий, к которым прибегает шаман для достижения своих целей. Таким образом, сущность шаманства кроется в борьбе с таинственными силами природы, борьбе то страшной и жестокой, то сводящейся к мирным договорам. В обществе шаман играет большую роль, проявляя разнообразные дарования. Он — жрец, располагающий духов в пользу общества; он и прорицатель, предсказывающий скрытое от людей будущее; он и гадатель, рассказывающий прошлое. Но самая главная функция его — это врачевание больных, т. е. борьба со злобными духами, разрушающими тело человека. Помимо того, шаман, наконец, творит явления: вызывает дождь, урожай, любовь, ненависть и т. п. Эта всеобъемлющая роль шамана, конечно, учитывается окружающим его обществом. Сеансы шамана называются камланиями. То особенное состояние шамана, когда перед ним раскрываются тайны мироздания, есть исступление. При звуках бубна с музыкой, пением и пляской вступает шаман в таинственный мир. Все эти внешние возбуждающие приемы суть пути к исступлению, пути в мир духов, которым командует шаман. Что создает индивидуальность шаманов? Может ли быть всякий человек шаманом? Нет, шаманы родятся, а не делаются. Шаманство есть психологическое явление. Оно связано с истерией, эпилептическими и резко выраженными нервными припадками. Шаманы — нервно-импульсивные лица, с крайне нервной, болезненно возбудимой организацией, а таковая дается от рождения, передаваясь и усиливаясь последственностью. Таким образом, в возникновении шаманства играют существенную роль факторы чисто психопатологического характера. В заключение автор высказал пожелание, чтобы столь интересное явление явилось предметом

усиленного изучения со стороны ученых обществ, Сибирской интеллигенции и Сибирской учащейся молодежи, ибо скоро культурная эволюция сметет остатки этого богатейшего материала для науки в область, откуда уже не будет возврата.

Д. Банзаров

ЧЕРНАЯ ВЕРА, ИЛИ ШАМАНСТВО У МОНГОЛОВ[1]

Ориенталисты уже издавна занимаются судьбами народов Средней Азии, но внимание их преимущественно обращалось на военные дела монголов, между тем как нравы, обычаи и вера их оставались в стороне и составляли как бы посторонний предмет в истории. В особенности та вера, которую исповедовали монголы до принятия буддизма, не обращала на себя внимания ученых, и последние имели важную причину умалчивать о ней: это недостаток данных, по которым можно было бы дать ясное понятие о вере древних монгольских племен. Первый решившись дать очерк этой веры, я также затруднялся недостатком нужных материалов. Не только европейцы, но и сами монголы не имеют такого сочинения, которое бы содержало систематическое и полное изображение *черной* веры; все что было говорено о ней, разбросано по разным сочинениям, из которых иногда приходится выбирать по одному слову.

Георги в своем «Описании обитающих в российском государстве народов» предпринял попытку описать шаманство всех народов в одной статье, которая только заставляет нас жалеть, что автор напрасно вздумал соединять в одно те сведения, какие он имел о мифологии разных монгольских, турецких, финских и других народов; гораздо любопытнее было бы, если бы он к описанию каждого племени присоединил и очерк его религиозных поверий с теми оттенками и подробностями, которые необходимо должны встретиться у каждого народа и которые не могли войти в его статью. Но он, описывая какой-нибудь народ, довольствуется несколькими фразами о его религии или просто

[1] *Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов // Уч. зап. Казанского ун-та. Т. 2. Казань, 1846.

говорит: «следует шаманскому суеверию» и т. п.; после чего обращается к упомянутой статье, в которой мало любопытного и годного, в особенности для этнографа нашего времени. В сочинениях европейских путешественников находим только отрывочные и часто ошибочные известия о шаманстве, которые иногда ни к чему не служат. В русских, особенно старинных, журналах можно встретить много статей о шаманстве, но мало полезных для знакомства с мифологией монгольских племен.

О. Иакинф в своем «Китае» поместил статью о шаманстве, слишком краткую и касающуюся народных верований маньджуров.

Из монгольских сочинений, находящихся в Казани, я также не мог почерпнуть ничего потому, что они чисто буддийские. Сами монголы из преданности буддизму питают отвращение к старинным своим поверьям и не почитают их достойными внимания грамотного человека. Несмотря на это, народ долго не мог отвыкнуть от старинных понятий, так что проповедники буддизма, уступая местным требованиям, не старались истребить вдруг шаманские понятия и обряды. Таким образом, многие из них из шаманства перешли в буддизм несколько измененными, сообразно с духом последнего. Так, ламы собрали молитвы, уцелевшие в устах народа, прибавили к ним новые, более сообразные с новою религией, и опять распространили их между народов. Этому-то обстоятельству мы обязаны тем, что некоторые остатки древней монгольской мифологии дошли до нас на письме. В Монголии есть много таких шаманско-буддийских книжек, но они составляют редкость для того, кто живет в центре России. Итак, я должен был довольствоваться небольшими рукописями, которые сообщены мне почтенными моими наставниками, гг. профессорами монгольской словесности при нашем университете.

[1)] Весьма полезна для меня была небольшая рукопись «Книга о молитве и жертвоприношении звездам и богам» (сообщена проф. А. В. Поповым).

В начале рукописи помещена молитва одиннадцати созвездиям. Далее идет небольшая легенда, будто бы рассказанная Буддой, о важности созвездия Семи старцев, т. е. Большой Медведицы, и о необходимости приносить ей жертвы и пр. В заключении помещена любопытная молитва, которую должно читать при жертвоприношении гениям. Она в стихах; трудный язык и простой склад стиха доказывают народное ее происхождение. В ней упоминаются имена множества гениев (тенгри) и описаны качества некоторых из них.

2) «Молитва огня» и

3) «Книга о жертвоприношении богу огня». Первую рукопись обозрим ниже. Во второй заключается легенда о происхождении огнепочитания и описание обряда, который соблюдается при жертвоприношении богу огня (сообщены обе рукописи проф. О. М. Ковалевским).

4) «Чертеж звезд, их влияние (на людей), гадание по ним и жертвоприношение в честь их» (сообщено А. В. Поповым). Содержит почти то же, что рукопись под заглавием: «Книга о молитве и жертвоприношении» и пр.

5) Рукопись без заглавия. В ней заключается перечисление богов, гор и рек, которым должно приносить жертвы, молитва, которую читают во время возлияния богам.

6) «Биография святого Маньджушри Далай Нэйджи тойна». Из нее заимствованы мною некоторые исторические факты. Кроме того, я пользовался монгольской летописью Сананг-Сэцэна, изданной г. академиком Шмидтом, под заглавием: Geshichte der Ost-Mongolen.

Для сравнения монгольского шаманства с религиозными понятиями других народов служили: китайские дзины в переводах на французский язык; Зенд-авеста, издание Клейкера; на маньджурском языке *Хэрсэй токтобуха Манджусай вочэрэ мотэрэ кооли битхэ*. Описание обрядов с изображением сосудов, музыкальных инструментов и других вещей, употребляемых при маньджурском богослужении.

Наконец, сочинения многих европейских ориенталистов и путешественников доставили мне некоторые сведения.

С так малым числом источников я не мог вполне изобразить мифологию монголов, многое должен был пройти молчанием, многое излагать слишком кратко; успел только объяснить самые главные вопросы и собрать в одно целое все известия о религиозных понятиях древних монголов, рассеянные в известных мне сочинениях.

Название и происхождение черной веры

Древняя народная религия монголов и соседних с ними народов известна в Европе под именем шаманства, у своих же последователей она не имеет особого названия. Монголы, уже по принятии буддизма, назвали ее *черной верой* (хара шаджин), т. е.

грубой, непросвещенной, как бы в противоположность буддизму, который называется *желтой верой* (шира шаджин). По словам о. Иакинфа, китайцы именуют шаманство *тяо-шень*, пляской перед духами. Эти названия не дают еще никакого понятия о сущности шаманства. В чем же оно состоит? Откуда получило свое начало? Одни об этом толкуют свысока и издалека, а другие вовсе не задавали себе таких вопросов. Некоторые полагали, что шаманство одного начала с брахманизмом и буддизмом; другие находят в нем что-то общее с учением китайского философа Лао-цзы. Вообще думают, что оно состоит только в служении злым духам, и в привидениях, и в шарлатанстве шаманов, и в боготворении умерших шаманов. Наконец, многие почитают шаманство боготворением природы или сближают его с зороастровой религией. Нет нужды отыскивать так далеко начало шаманства и стараться выводить ее из религиозных систем, вовсе ему чуждых. Ближайшее знакомство с предметами показывает, что так называемая шаманская религия, по крайней мере у монголов, не могла произойти от буддизма или какой-нибудь веры, что она сама собою могла возникнуть в народе и состоит не в одних суевериях и обрядах, основанных только на шарлатанстве шаманов. Черная вера монголов произошла из того же источника, из которого образовались многие древние религиозные системы; внешний мир — природа, внутренний мир — дух человека, и явления того и другого — вот что было источником черной веры.

Такая основная идея в религии, по-видимому, должна быть произведением духа, вникающего в самого себя и наблюдающего над природой, предполагать предварительное усмотрение, чего нельзя ожидать от номада. Но вот что говорит об этом знаменитый ученый, который лучше всех должен знать действие природы на необразованные народы: «То, что у некоторых лиц, одаренных замечательными способностями, — говорит А. Гумбольдт в своем „Космосе“, — является зачатком философии природы, разумным созерцанием, у целых народов бывает произведением инстинктивной восприимчивости. Таким образом, в глубине этого тайного чувства возникает первое побуждение к обожанию, боготворению воспринятых естественных сил».

Если такая инстинктивная восприимчивость склоняет человека к боготворению природы, то подобное же неясное предчувствие поселяет в нем понятие о бессмертии души, о содействии или противодействии каких-то невидимых существ в делах его. Под

влиянием этой идеи фантазия народа изобретает второстепенных богов и производит почитание душ усопших. И как черная вера не представляет ничего разительного с брахманизмом или буддизмом, а еще менее с прочими религиями Востока, то заключаем, что она возникла в народе под влиянием природы и деятельности духа.

Из этих двух сил, которые руководят народом в стремлении его к верованию, природа сильнее действует на младенчествующего человека: оттого-то у монголов небо, как высший представитель сил природы, приобрело величайшее могущество над прочими божествами и подчинило себе богов-представителей духа. Оно является у монголов верховным божеством, источником жизни, которую земля — второе божество в черной вере — только проявляет и поддерживает; необходимым следствием боготворения неба и земли было почитание солнца, луны, звезд, некоторых воздушных явлений, гор, рек и т. п.

С другой стороны, к этим предметам почитания народа примыкает ряд гениев или второстепенных богов (*тегринер*), которые суть представители наших страстей, способностей и действий; они вечны и произошли от неба, подобно душе, которой явления они изображают собой. Наконец, темное понятие о бессмертии души и будущей жизни произвело *онгонов* (*онгот*), «которые суть не что иное, как обожаемые души умерших людей».

Вот в чем замечается шаманство! Если его сравнить с мифологическими системами древних народов Азии и Европы, то нашлось бы, может быть, замечательное сходство между черной верой и другими, но сходство случайное или, лучше сказать, естественное, не зависящее от сближения народов.

Рассмотрим, как фантазия народа развивала и в какие формы облекала основную идею шаманства.

Небо

Монголы, подобно многим другим народам, понятие о высочайшем существе соединяли с понятием о небе, которое оттого является существом столько же материальным, сколько духовным. *Голубое небо*, как обыкновенно называют его монголы, действующее на воздушные явления и на производительность земли, не может быть названо духовным; но *вечное небо*, как еще называют

его те же монголы, управляющее миром и руководящее делами человека, представляется существом духовным. Стало быть, при всем своем могуществе небо такое, каким его представляли себе монголы, не должно быть признаваемо тождественным с богом. Между тем ошибочное толкование слова *тенгри* (небо) и неосознавательные толки мусульманских историков привели европейцев к заключению, что татары чингисовых времен имели понятие о чисто духовном верховном боге. «Они (татары), — говорит Плано Карпини, — веруют в единого бога, которого считают творцом всего видимого и невидимого; также веруют, что он есть как творец блаженства на сем свете, так и каратель[1]». Гайтон Армянский говорит то же: «ils reconnaissent un seul Dieu immortel et invoquent son nom; mais c'est tout[2]». Рубрук также уверяет, что татары или маолы (монголы) признают единого бога, но, однако, они делают идолов и пр.[3] Мусульманские историки упоминают о едином боге, которому поклонялись монголы и которого почитать всем поставляет в обязанность закон Чингиса. Все, что говорят эти христиане и магометане о верховном божестве, которое почитали татары, относится к небу. Ошибка произошла оттого, что европейцы и мусульмане вообразили, что тенгри у монголов означает совершенно то самое, что у них значит Deus или Алла; от этого они уверяют, что Чингис-хан выдал себя за сына бога, хотя тот назвал себя сыном неба. Если бы монголы имели понятие о верховном существе, которое бы превосходило могуществом небо, то они и обращались бы к этому существу, дали бы ему особое имя.

Напротив, в грамотах Чингисидов встречаем слово тенгри (небо) как название величайшего бога, от которого зависит судьба народов и их правителей. Так, монгольские ханы начинали свои грамоты словами: «силою вечного неба». Европейцы или их переводчики передавали эти слова так: Per praeceptum Die vivi, или Deo Fortitudo или Les commandements de Diue éternel etc. В самом деле, монголы приписывали своему небу такие качества, которые легко могли ввести в ошибку европейцев. В новое время с католическими миссионерами в Китае случилось нечто подобное этому. Понятие китайцев (с которыми монголы во многом сходятся) о небе как божестве так близко подходят к идее бога, что

[1] Его путешествие в Татарию.
[2] Histoire orientale, p. 71.
[3] Его путешествие, гл. XXVII.

сами католические миссионеры введены были в искушение: некоторые из них доказывали, что китайцы под именем *тянь* (небо) обожают истинного бога; другие восстали на это учение, уверяя, что Deus не должно быть переводимо по-китайски через *тянь*.

Что касается до понятий монголов о небе, то они его представляли правителем мира, вечным, правосудным и источником жизни. Не знаем, чему они приписывали начало мира и первых людей. Из некоторых только намеков в молитвах можно заключить, что, по мнению монголов, небо и земля некогда были слиты, соединены в одну массу вроде хаоса. По крайней мере, в молитве огню (см. ниже) говорится, что огонь зародился при отделении неба от земли; в другой рукописи («Чертеж звезд» и пр.) также говорится о том же. Это предание тем скорее могло существовать у монголов, что оно находится у их соседей, китайцев. Если стихия огня произошла от этого разъединения неба и земли, то монголы, по всей вероятности, полагали, что они этим переворотом дали начало всем вещам и разнообразным формам жизни. В самом деле, монголы почитали небо мужским, а землю женским началом природы; первое дарует жизнь, а вторая — форму предметам; первое у них называется отцом, вторая — матерью. Поэтому небо дарует душу человеку; это творческое его действие означается у монголов словом *дзаяга*, которое обыкновенно переводится: судьба. Но в старину это выражало понятие, отличное от судьбы или неумолимого рока (fatum); оно означало свободную волю неба, по определению которой человек рождается на земле. Так, Чингисхан, по словам монголов, родился между ними по определению (дзаяга) неба или Хормусды; иначе говорят, что он явился по повелению Хормусды. Стало быть, дзаяга значит то же, что *дзарлик*, — повеление, изъявление воли.

Во-вторых, дзаяга означает самый дар неба, душу человека, в том виде, каким ее ниспослало оно. Но об этом буду говорить ниже. Замечу только, что двоякое значение слова дзаяга очень сходно с понятием китайцев о *мин* «определение неба» и *син* «природа человека». Свобода воли неба, или дзаяга, доказывается и тем, что оно само нарушает, так сказать, обыкновенный закон, по которому люди рождаются вообще. Оно иногда посылает на землю избранного, которому назначено быть виновником чего-нибудь великого; и они получают свое бытие сверхъестественным образом, чему можно найти много примеров в преданиях монголов. Таншихай, основатель могущества племени сяньби, родился от

градинки, которая упала, говорят, с неба в уста какой-то княгини[1]. Один хан из дома Хунну посвятил небу двух своих дочерей, считая людей недостойными владеть такими красавицами, каковы были они; небо приняло приношение и послало волка к царевнам, которые сделались родоначальницами славного племени *хойхэ*, или *уйгуров*. Бодонцар, родоначальник монголов, родился от сияния, нисходившего на его мать. Эти предания, имеющие целью возвысить в глазах народа известные владетельные роды, доказывают также заботливость неба о счастье народов: ибо такие его посланники обыкновенно являются укротителями крамол, устроителями сильных царств после раздробления и упадка сил кочующих народов. Китайцы также верят, что небо от времени до времени посылает в Срединное государство великих мужей для того, чтобы они сделались законодателями и образцами китайских добродетелей.

Небо, по мнению монголов, видит все поступки и помыслы человека, который никогда не может укрыться от небесного правосудия; оттого монголы, чувствуя правоту, восклицали: «Небо! ты ведай (тебе это известно)!; «Небо! ты будь судьею!»[2]. Если народы, цари и даже частные люди делают что-либо противное благости и правосудию неба, то оно гнев свой на это обнаруживает удивительными явлениями в природе. Китайцы так объясняют явление кометы, неурожаи, засухи, наводнения и другие подобные несчастия; жители Средней Азии совершенно одинакового мнения с ними. Моган-хан (из дома Тугю) долго задерживал китайских послов, отпустил их и заключил мир с их монархом потому, что небо продолжительною грозою изъявило свой гнев на насилия хана[3]. В XV столетии монголы взяли в плен китайского императора и осудили его на тяжкое рабство. Однажды ночью увидели, что из чашки, из которой пил пленник, выходило багровое сияние, и император с честью препровожден был в Китай; ибо, по мнению народа, небо того хотело.

Оно как источник добра есть враг злых духов и всего нечистого; если удар грома разразился над жилищем или деревом, то значит, что тут поселился злой дух или тут есть что-нибудь нечистое.

Человек должен стараться сделаться достойным милости неба, без которой он не может быть счастливым. Одно монгольское

[1] *Visdelou*. Supplément à la Bibliotèque orientale, p. 35.
[2] *Gesch*. d. Ost-Mong. S. 146, 172, 190.
[3] *Дегин*: Histoire des Huns etc. T. I, part. 2. P. 292.

сочинение представляет Чингис-хана беседующим со своими братьями и полководцами о том, что такое счастье[1].

Каждый из разговаривающих решает вопрос по своему вкусу; в заключение Чингис исчисляет предметы, от которых зависит благо народа, и оканчивает словами: «Покровительство владыки земли, вечного неба — вот в чем состоит счастье, с которым ничто не может сравниться». Слова эти тем более замечательны, что они вставлены в уста Чингису, который как главное лицо беседы должен был разрешить вопрос самым лучшим образом.

Итак, небо послано монголам выше всех их божеств, а второстепенные боги суть только орудия его воли или различные его силы, которое оно употребляет для разных целей и которые народ олицетворил в виде особых существ.

Монголы долго поклонялись небу как благороднейшей части природы, не представляя его себе особым лицом и гением, или безотчетно воображали иногда духом, который являлся им в форме синего неба; и кроме этого последнего названия они не давали этому духу никакого собственного имени. Наконец иноземное божество является у них царем неба — Хормусда, персидский Ормузд, которого ислам изгнал из Ирана. Многие уже заметили сходство в именах Ормузда и Хормусды; между прочим, г. Шмидт признает, что это сходство не есть случайное[2]. Если к сходству имен прибавить сходство в характерах и свойствах этих божеств, то кажется несомнительным, что Хормусда есть не что иное, как несколько измененное Hormisdas. По словам аббата Фуше, персы позднейших времен под именем Ормузда боготворили все небо; нет сомнения, что и монголы заимствовали у них понятие о Хормусде не в самые древние времена[3]. Стало быть Ормузд, переселясь из своего отечества в степи Средней Азии, мог слелаться там царем неба, без всякого искажения своего прежнего характера. Мы не знаем ничего о времени, когда обитатели Монголии получили от персов новые понятия о религии. Если предположить, что Ормузд сделался известным в одно время с боготворением огня, то это случилось ранее VI века по Р. Х.; ибо в эту пору Земарх уже нашел у ханов тугю обожание огня.

С другой стороны, нельзя сомневаться, что у монголов Хормусда и Небо были выражениями одной и той же идеи. Буддисты, пе-

---

[1] См.: Монгольская хрестоматия для начинающих. С. 65.

[2] Forschungen и пр., с. 148.

[3] *Kleuker*. Anhang zum Zend-Awesta, 11, 13. S. 135.

реводя санскритские и тибетские книги на монгольский язык, Индру, индийского Юпитера, переименовали по-монгольски Хормусдой. К тому же Чингис-хан называется то сыном неба, то сыном Хормусды, что ясно доказывает тождество этих названий. Например, в летописи Сананг-Сэцэна Чингис назван «львом людей, небожителем, который явился (между монголами) по воле голубого и вечного неба»; в других местах той же летописи он называется сыном Хормусды. Притом титул, принятый Чингис-ханом, должен соответствовать китайскому *тянь-дзы*, следовательно, он значит не гений, а небо, как китайское *тянь*. Чингис называет себя сыном неба, чтобы сравниться с китайскими императорами, и в то же время старается подражать Хормусде; например, у Хормусды было *девять* гениев, ему подвластных; у Чингиса — *девять* воевод, а на знамени его *девять* бунчугов.

Далее кажется, что монгольский завоеватель принял имя одного гения, почитавшегося сыном неба.

В первой из приведенных мною рукописей упоминается гений Хаджир Чингис-тенгри, один из духов — сыновей неба; его имя Темучин сделал своим титулом, по моему мнению. Такое объяснение эпитета Чингис более достойно вероятия, потому что подтверждается обстоятельствами из жизни этого завоевателя. Мусульманские историки рассказывают, что эпитет этот дан был Темучину одним шаманом, который объявил молодому хану, что бог дает ему во владение всю землю и повелевает ему называться Чингисом. «По повелению бога, прибавил он, имя твое должно быть такое». Шаман знал, как видно, значение этого имени; его звание давало ему право уверять народ в божественном происхождении молодого хана. Есть повод думать даже, что Бют-тенгри (имя этого шамана) всенародно приписал новому хану такое высокое происхождение по желанию самого же хана, которому он был родственник. Впоследствии времени шаман этот не стал оказывать Чингису должного почтения, может быть, потому что почитал хана обязанным себе или притом не умел сохранить тайну. Иначе нельзя объяснить, почему Чингис-хан велел его умертвить, когда он не сделал, по-видимому, никакого преступления: мусульманские историки говорят, что причиною его смерти было его честолюбие, что он стремился к верховной власти — дело невозможное при Чингис-хане. Решид-аддин рассказывает это происшествие как-то неясно. Он говорит[1], что Бют-тенгри говорил с

[1] Ученые записки Каз. ун., 1841, кн. IV, с. 97 и сл.

ханом о многих вещах слишом открыто, за что последний велел своему брату Джучи умертвить его: Чингис как будто опасался постороннему поручить казнь шамана, который перед смертью мог объявить тайну. Далее, гений Чингис носит прибавочное имя Хаджир (большая и сильная птица из рода коршунов); следовательно, эта птица была его символ. С этим обстоятельством имеет связь одно место из надписи на кондуйском памятнике, поставленном Чингисом после победы над своими врагами. В надписи, между прочим, сказано, что Чингис уничтожил каких-то *элие* (название зловещей птицы; по поверию монголов, под видом ее являлись злые духи). Следовательно, это темное место надписи хочет представить Чингис-хана птицей хаджир, символом доброго гения Чингиса, а врагов в виде элие, символом злых духов, т. е. надпись хочет сказать, что Хаджир Чингис восторжествовал над элие — врагами Темучина, ханами разных орд. Итак, если допустить, что Темучин принял титул Чингиса как название бога, сына неба, каким он выдавал себя, то оказывается, что этот титул был следствием политических намерений, а не одного тщеславия.

Небесные тела и воздушные явления

Боготворение их было следствием почитания неба, и первое возникло в одно время с последним. Таким образом, уже первые достоверные известия истории о монголах представляют их почитающими солнце и луну.

По китайским летописям, ханы хуннские задолго до христианской эры имели обычай выходить ежедневно утром для поклонения солнцу, а вечером луне[1]. Почитание их сохранилось и во времена Чингисидов, как видно из путешествия Пл. Карпини[2]. Он же рассказывает: «Называют (татары) луну великим императором... солнце считают матерью луны, потому что она заимствует свой свет от солнца». Это одно из тех известий нашего путешественника, которые мы знаем, как объяснить. Едва ли когда-нибудь номад любопытствовал знать, откуда луна получает свой свет.

Неизвестно, какую власть, какое влияние приписывали монголы, обращаясь к солнцу как божеству. Впрочем, влияние этого светила на природу так разительно, что оно у всех народов зани-

[1] *Дегин.* Указ. соч. Т. 1, ч. 2, с. 26.

[2] Путешествие к татарам, с. 87.

мало высокое место между предметами их почитания. Без сомнения, монголы к боготворению солнца пришли теми же путями, как и другие народы. Странно, что в молитвах, в коих призывают все божества, не упоминается ни солнце, ни луна. Последнюю монголы почитали как указательницу времени и признавали ее влияние на дела людей: монголы, подобно спартанцам, выступали в поход, или начинали другие важные дела не иначе, как в полулуние или полнолуние[1]. Такой же обычай соблюдался у тугю[2]. Звезды были также обожаемы народом, который им приписывал власть доставлять человеку здоровье и долголетие, увеличивать его богатство, умножать стада и пр. Монголы особенно уважали созвездие Семи Старцев, т. е. Большую Медведицу, которой были приносимы в жертву кумыс и молоко и посвящаемы животные. Не менее были почитаемы девять больших звезд, которые соответствовали девяти тенгриям. Они имели на людей одинаковое же влияние, как и Семь Старцев.

Многие воздушные явления были олицетворены монголами. Из этих богов упомянем: бога молнии, бога инея и, наконец, дракона.

Понятие о последнем монголы, без сомнения, заимствовали у китайцев: само название *лу* (кит. *лун* — дракон) доказывает это. Дракон, герб китайской империи, почитается символом императорской власти, мудрости и силы, а иногда и мужской силы природы (ян). Это баснословное животное обитает, по мнению китайцев, то в воздухе, то в воде; он покрыт чешуей, как рыба, и одарен крыльями, как птица; но всем телом он походит, по изображениям китайцев, на крокодила.

Монголы представляли себе дракона таким же, только изменили его качества, потому что они не придавали ему никакого символического значения. По их мнению, дракон производит грозу; гром есть его голос, молнию он производит, быстро свивая и развивая свой хвост; он иногда нисходит на землю и держится в воздухе так близко, что человек может усмотреть его. Все эти поверья о драконе, которые слышал и передал нам в своей летописи Решид-уддин, доселе сохраняются между народом. Персидский историк сообщает, что монголы очень боялись грома; страшились проливать на землю молоко, кумыс или вино, чтобы гром не раз-

[1] Там же; Иоанн Мандевильский, 23.
[2] Supplément à la Bibliotèque orientale...

разился над их жилищами или стадами, ибо у кочевых народов произведения скотоводства весьма уважаются как дары божества, которое может прогневаться, ежели люди будут попирать ногами эти дары. Таким образом, дракон почитался орудием гнева небес и был уважаем наравне с другими второстепенными гениями. Неизвестно, почему поклонение урянхан или урянхайцев одно пользовалось, как видно из Решид-уддина, и ныне пользуется удивительной привилегией, а именно: урянхайцы верят, что гром не может поразить их самих или их стадо; они даже кричат, если начинается гром, в надежде заставить умолкнуть дракона! Если бы урянхайцы были греческим поколением, то их бы почли за потомков тех титанов, которые восставали против громоносного отца богов. По принятии буддизма монголы именем *лу* стали называть индейских нагов (змей).

Земля

Выше было сказано, в каком отношении земля, как сила природы и божество, находится к небу, по мифологии монголов. Они начали поклоняться богине Этуген с незапамятных времен, вероятно, в одно время, как стали небу приписываться качества божества. По китайским летописям, хунну и тугю приносили жертвы земле. Из записок европейских путешественников видно, что ей воздавали божеские почести монголы во времена Чингисовой монархии и что они ее почитали одним из главнейших божеств. То, что об этом сообщает нам Плано Карпини, Иоанн Мандевильский и Марко Поло, весьма неясно и запутанно. Первый, между прочими толками о вере татар, рассказывает, что они через чародеев вопрошают чертей и, получая от них ответы, думают, что это с ними говорит бог, «и сего бога, — продолжает Пл. Карпини, — называют Итогою (Itoga, Ithoga), а команы (турецкие народы) Хамом, т. е. великим императором». Этот Итога есть не что иное, как Итугэн, Этугэн или Этугэ — богиня земли у монголов, тем более что кроме нее не было у них никакого божества, которого название походило бы на Итогу у нашего путешественника. Но в приведенных выше словах странно то, что бог Итога по-комански назывался Хамом, т. е. шаманом (а не великим императором, как уверяет Плано Карпини, смешивая слова хам, или кам, и хан). Путешественник, не зная ни монгольского, ни тататрского языка,

беспрестанно смешивает те слова, монгольские или татарские, которых звуки сходны между собой. Подобное же обстоятельство и было причиной того, что у него бог Итога зовется по-турецки шаманом. Шамана монголы называют *бугэ*, шаманку — *удаган* и *идоган*. Последнее звучит так похоже на Итугэн (т. е. богиню земли), что Плано Карпини счел их за одно и то же; а когда ему сообщили, что идоган по-комански называется хам, то он затвердил или записал, что монгольский бог Итога по-комански называется Хам: ибо он вовсе не полагал, что хам означает шамана, а не императора, и что между Итога (Этугэн) и идоган есть какая-нибудь разница. По его словам, монголы боялись этого божества, почитали его и приносили ему жертвы.

Иоанн Мандевильский также упоминает об этом божестве: «Хотя весь народ (монгольский) язычник, однако, — говорит он, — император и вельможи почитают всемогущего бога и клянутся им, и называют его Ирога (Yroga, без сомнения, то же, что Itoga у Плано Карпини), т. е. богом природы[1]. У монголов не было мифологического лица, которое бы носило имя Ирога или подобное тому. Поэтому нет сомнения, что путешественник здесь говорит об Этугэне, тем более что *Dieu de la nature* соответствует почти слово в слово монгольскому — «владыка, бог света, мира, природы», другому названию Этугэна. Автор несправедливо замечает, что хан и князья у монголов своими религиозными понятиями отличались от простого народа; это уверение путешественника не подтверждается никаким другим писателем. Могло быть, что аристократия монгольская не была столь суеверна, как чернь, что первая не столько боялась духов или шаманов, как последняя; но не более того.

Иоанн Мандевильский своего Ирогу, т. е. богиню земли, считает высочайшим божеством монголов, тогда как мы уже знаем, что выше ее было еще небо. Марко Поло также уверяет, что главный предмет поклонения монголов был Натигай (Natigai, может быть, испорченное Itiga), бог земли[2]. Это показывает только то, что земля действительно была одним из главных божеств монголов. Ей приносили в жертву молоко, кумыс и чай; умоляли ее о плодородии почвы и других предметах, составляющих материальное счастье человека. Главным качеством богини Этуган считается *производительность*, которая является в ней от влияния неба;

[1] См. у Бержерона: Voyage et observations etc. P. 22.
[2] Voyage: L. I, ср. LVIII, и L. III, ср. XLVII.

поэтому ее почитали источником сокровищ и называли ее золотою. Иногда вместо одной богини Этуган насчитывали семьдесят семь — число, совершенно произвольное и составленное по примеру девяноста девяти гениев неба. Горы и реки и прочие части земли или духи, которые ими владеют, пользовались почитанием монголов, вследствие боготворения целого. Эти священные места у монголов могут быть разделены на общие и частные.

Под именем частных надобно разуметь так называемое *обо*, которые устанавливало каждое поколение в своем владении. Сооружение обо и жертвоприношения при них делались в старину довольно просто. Шаман объявлял, что духи, покровители околотка, избрали местом своего пребывания такой-то холм или гору. На этом месте делали небольшую насыпь из земли и камней с некоторыми обрядами, и обо было готово. Это были некоторого рода храмы, где жители приносили свои жертвы богам своей страны. Обо делали большей частью при дорогах, для того чтобы всякий проезжающий мог положить на него какую-нибудь вещь, например волос из гривы коня, как жертву богу, пребывающему в обо, чтобы снискать его покровительство в путешествии. В известное время года жители делали при обо торжественное жертвоприношение.

По принятии буддизма обо сохранились подобно многим другим религиозным обычаям народа, хотя они и подверглись некоторым изменениям. Распространение новых религиозных понятий не могло уничтожить жертвоприношений при обо, ибо это был род народных праздников, о которых жители сожалели бы больше всего. Лучше, казалось, дать некоторое буддийское значение, нежели допустить, чтобы народ оставался при шаманских обрядах. Вследствие такого расчета лама Ваджрадара Мэргэн Диянчи составил две книжки: «Обряды и молитвы, читаемые при обо» и «О сооружении обо». Сочинитель говорит, что есть одна старинная монгольская рукопись об обо, но что она уже непонятна для буддистов, и поэтому решился он составить новый обрядник на основании этой рукописи. «Хотя составление таких книг, — говорит автор, — само по себе не только постыдно (ибо время их уже прошло), даже неприятно для мудрых, однако невозможно противиться желающим устраивать обо и пр.». Автор ничего не говорит о том, с какими обрядами сопряжен был этот обычай в древности, только замечает мимоходом, что он существует с древнейших времен. Впрочем, следующие его слова показывают, что при ша-

манах над обо приносимы были кровавые жертвы: «К чему послужат, — говорит он, — те нечистые и грешные жертвоприношения, кои состоят в побиении безвредных быков, баранов и козлов под видом жертв, но собственно лишь для пирования и насыщения народа; к чему из них [вырывать] сердце, лить их кровь, развешивать их сало кусками и обвивать (обо) полосами мокрой кожи?»

Вот как должно было устроено и освящено обо по новым руководствам, составленным Ваджрадарой.

Оно воздвигается как местопребывание гениев и драконов земли и воды, которые покровительствуют жителям места, и как место тех жертвоприношений, которые совершаются в честь этих существ.

Место для обо выбирается приятное по своему положению, величественное, возвышенное, гористое, обильное травами и водой.

На избранном возвышении отмеряется круг известной величины: тут из земли и камней делают насыпь, в которую кладут вещи: панцирь, шлем, оружие и платье, всякие кушанья, посуду, шелковые ткани и лекарственные вещества; по бокам должны быть также разного рода украшения; на насыпь сажают деревья или ставят изображение птицы гаруды; или, согласно с древними обычаями, втыкают в нее лук, стрелы, копье и меч. Обо должно состоять из многих таких слоев, и в каждом слое свои принадлежности и украшения: изображения множества зверей и птиц, камни и листы с надписанными на них молитвами. Вокруг большой насыпи делается еще двенадцать малых, так что все тринадцать обо представляют весь мир, как его изображают буддисты, т. е. средняя насыпь соответствует горе Сумэру, а прочие малые — двенадцати двипам, или частям мира.

Что касается до освящения обо и обрядов, совершаемых при этом случае, то они происходят со всеми принадлежностями буддийского богослужения. Обрядник предписывает читать так много молитв и приносить столь разнообразные жертвы, что описать их трудно. Кровавые жертвы запрещены, вместо них употребляются плоды, молоко, вино, сыр и т. п. С молитвами и жертвами велено обращаться не к одним божествам, т. е. богам обо, но к гениям — всех стран, чем-либо важных для буддистов, каковы: Магада, Будала, Удияна, Шамбала, Гридракута, Тибет вообще и, наконец, все страны монгольские. Во время службы при обо делают *рашиян*, т. е. святую воду, которой окропляют стада.

Автор, наконец, изображает важность обо, как сказано, по старинной рукописи (о которой упомянуто выше). Счастье в настоящей жизни, благоденствие народа, умножение стад, увеличение богатства, удаление злых духов, отвращение болезней — вот благодетельные следствия обо и жертвоприношений его гениям.

По окончании священных обрядов при обо начинаются увеселения: скачка, борьба и пиршество, согласно древним обыкновениям народа.

Общие священные горы и реки монголов суть те, которым воздаются почести не одним каким-нибудь поколением, но всеми монгольскими племенами. Почтение к этим горам и рекам возникло в древнейшие времена и поддерживается воспоминаниями народа. Хотя племя монголов размножилось и расселилось по пространству всей нынешней Монголии, все-таки оно не могло забыть священные места своего первобытного отечества. Таким образом, почитание известных гор и рек сохранилось у поколений, даже далеко отошедших от них, и сделалось общим для всех монголов.

Одна рукопись предписывает делать возлияние из кумыса следующим горам и рекам: Бурхан-халдану, знаменитой горе в Северной Монголии, около этой горы кочевали предки Чингис-хана; Гэнтэй-хану, лежащей недалеко от предыдущей; Хангай-хану, которая лежит также в Северной Монголии; Мунэ-хану, кажется, в юго-западной части Монголии и Дзэтку-хану и другим, которых географическое положение неизвестно. Такую же честь велено воздавать следующим рекам, которые протекают по Северной Монголии: Селенге, Онону, Кэруэле и другим, которые неизвестны географически. Замечательно, что все горы, которые здесь упоминаются, носят эпитет хана, т. е. царя гор. Все почти эти горы и реки находятся в Северной Монголии, или Халхе, где живут истинные представители монгольского народа. В самом деле, история показывает, что эта часть Средней Азии была древнейшим отечеством и всегдашним приютом монголов; они переходили на юг только при важных политических переворотах.

Из гор и рек Южной Монголии только гора Мона-хан (вероятно та, которая выше названа Мунэ-хан) и Желтая река почитались священными. В сочинениях Ваджрадары помещены три небольших книжки, относительно жертвоприношений им. Сочинитель приписывает большое могущество гению горы Мона-хан и представляет его покровителем буддизма. Г. Шмидт пола-

гает, что около этой горы похоронен Чингис-хан: может быть, под гением ее надобно разуметь дух этого завоевателя.

Некоторые из монголов молились Манихану, богу лесов и звериной ловли. Народные поверья представляют его человеком огромного роста. Он владеет не только лесами, но и животными, обитающими в них. Таким образом, монголы всю землю оживили множеством гениев; во всяком предмете на земле они предполагали существование особого духа. По словам одной молитвы, гении находятся в горах, водах, деревьях, ветре, камнях. Но из этого не надобно заключать, что вера древних монголов заключалась в фетишизме; они не оказывали никакого почтения к предметам, в которых поселяли духов; обожать гения, владеющего предметом, и обожать сам предмет — не одно и то же.

Огонь

Почитание огня, свойственное многим народам древнего мира, началось в Средней Азии в отдаленной древности. Византийцы говорят, что алтайские турки (тугю китайских историков, смесь монгольских и турецких племен) боготворили огонь[1]. Земарх, ездивший к ним с послом от византийского двора, должен был подвергнуться очищению огнем. Известно, что и монголы в средние века строго соблюдали этот обычай.

Нет сомнения, что обоготворение огня перешло в Монголию из Персии. Оно сначала проникло оттуда к турецким племенам, которые кочевали на северо-восточных границах Персидской монархии[2], и через посредство этих народов перешло к монголам. Богиня огня у монголов носит турецкое название *Ут* или *От*, т. е. огонь. К этому имени монголы прибавляют эпитет *Галай-хана*, царицы огня.

Почтение к огню у персов проистекало от основной идеи Зороастрова учения. Они принимали некоторый *первоначальный огонь*, который служил Ормузду средством соединения с безграничным временем и из которого этот бог создал все чистые существа. Первоначальный огонь, по учению Зенд-Авесты, есть источник жизни и оживляет все твари; он — душа человека,

[1] Menor. populorum etc. T. III. P. 70.

[2] Говорят, киргизы и ныне приносят жертвы огню.

источник его энергии и душевных способностей. Видимый огонь персы почитали как изображение невидимого, первобытного огня; они считали его проявлением духа и силы бога и символом его и верили, что огонь имеет силу доставлять человеку знание будущего, дар слова, пищу, детей[1]. Сверх того, огонь, по своему происхождению от божества, почитаем был персами источником физической и нравственной чистоты.

Эти понятия, перешедши в Монголию, исказились значительно. У персов Изед-Адер (бог огня) был бог, а у монголов Ут называется матерью, следовательно, считалась богиней. Почтение к огню у монголов не могло иметь такой важности, как у персов, потому что оно с коренными религиозными понятиями монголов не было тесно соединено, как в Персии. Богиня Ут почиталась подательницей счастья и богатства, но отличительное свойство ее — чистота, могущество очищать, сообщать свою чистоту. В этом монголы сходятся с персами. В качестве очистителя огонь считался покровителем каждого дома, а очаг, где его разводят, — каким-то святилищем. Дом без огня не может быть достойным местожительства человека; огонь, разведенный в доме, очищает его, как бы освящает его. Таким образом, богиня Ут есть некоторого рода хозяйка дома: кто хочет вступить в члены семейства, живущего в известном доме, должен прежде поклониться ей, как бы прося у нее позволения на это и поручая себя ее покровительству. Потому-то у монголов есть обычай, что жених и невеста в день свадьбы совершают поклонение перед огнем, приносят ему жертвы, что у них заступает место венчания. Почитая огонь источником и символом чистоты, монголы оказывали ему большое уважение и старались держать его в чистоте; они не бросали в него вещества, от которых происходит дурной запах или которые ослабляют его силу и блеск; почитали грехом лить на него воду, плевать и т. д. И жертвы, огню приносимые, должны усиливать пламя, как-то: вино, масло, жир. Кроме того, огню оказывали такое же почтение, как изображениям других божеств; запрещалось шагать через него, замахиваться на него острым оружием. Плано Карпини уверяет, что монголы считали грехом рубить топором что-нибудь близ огня, вынимать ножом мясо из котла, под которым горит огонь, и втыкать нож в него[2]. Многие болезни, особенно наружные, и пожар почитались следствием гнева Ут.

[1] Зенд-Авеста. Т. I. С. 147.

[2] Путешествие к татарам, с. 89.

К огню как к очистителю монголы прибегали очень часто. Способ очищения состоял в том, что животное и вещь, которую надобно очищать, проводили или проносили между двух огней, или держали ее над костром, или окуривали. Случаев к такому очищению было очень много. Например, если кто-нибудь умрет, то юрту, где лежал покойник, очищали огнем, и вещи, которые там находились, проносили между двух костров; если громом убьет животное или человека поблизости юрты, тогда шаман с особенными церемониями очищал ее огнем[1] и т. п. Известно, что у монголов иноземные послы проходили между двумя огнями, если хотели явиться к хану, ибо полагали, что огонь отнимает у человека возможность совершать что-нибудь злое; а послы, как полагали тогда монголы, могли прийти к хану с преступными намерениями. Многие из этих обычаев еще доселе сохраняются в народе монгольском.

Жертвы приносимы были огню ежедневно, каждый раз, как хозяева дома начинали что-нибудь. Сверх того, торжественно даваемо было ему жертвоприношение в год один раз. Но мы не знаем, как они происходили по шаманскому закону, потому что нигде нет описания этого. Рукопись под заглавием: «Книга о жертвоприношении богу огня» (упомянутая выше) содержит описание нового обряда, составленного буддистами; в ней такая смесь старого с новым, шаманского с буддистским, что из нее трудно составить себе понятие о древнем обряде жертвоприношения огню.

Гораздо любопытнее другая рукопись «Молитва огню», в которой старое, подлинное резко отличается от нового, поддельного. Она содержит в себе молитву, которую читают во время свадеб, когда молодые поклоняются огню в юрте родителей жениха. Молитва или гимн этот не представляет никакого сходства с теми, которые в Зенд-Авесте обращены к огню. Повторение одной и той же мысли на несколько ладов, простота мыслей и выражений доказывают, что она — народное произведение. Молитва эта так оригинальна, что при первом чтении замечаем то, что буддисты к ней прибавили. Привожу ее здесь как образчик религиозной поэзии монголов:

«Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхату-хана! Ты, которая

[1] Там же. Гл. 3.

здесь зародилась при отделении неба от земли, произошла от стопы матери Этуган и создана царем тенгриев! Матерь Ут, коей отец — твердая сталь; мать — кремень, предки — ильмовые деревья; — которой блеск достигает до неба и проникает сквозь землю! — Огонь, высеченный небожителем (Чингисом) и разведенный царицей Улукэн (матерью Чингиса)!; Богиня Ут, которой приносим в жертву желтое масло и белого барана, имеющего желтую голову! — у которой бодрый сын, прекрасная невестка и стройная дочь! Тебе, матерь Ут, всегда взирающая вверх, приносим в жертву вино чашами и жир пригоршнями! Даруй благополучие царевичу (жениху) и царевне (невесте) и всему народу! Поклоняемся!»

Это только начало молитвы; далее повторяются те же восклицания, с небольшими переменами.

Надобно полагать, что не одни Хормусда и Ут перешли из Ирана к пределам Гоби. При лучшем знакомстве с шаманством монголов найдется в нем, может быть, много сходного с учением Зороастра. Так, например, монголы вместе с Ормуздом должны были познакомиться с Ариманом, известным уже между турецкими пленниками под именем Шайтана, в котором узнаем *шетан* (обманщик, лукавый) — эпитет бога зла, употребляемый в Зенд-Авесте. Ныне этим именем магометанские татары называют дьявола, а языческие — злых духов. Между тем в монгольской мифологии нельзя отыскать Аримана или божества, похожего на него. Может быть, он известен у монголов под именем Эрликхана, бога смерти.

Тенгри, или второстепенные боги

Слово *тенгри* в обширном смысле означало (у древних монголов) небо и вообще всякое божество; в тесном смысле оно было нарицательным именем тех божеств, в которых народ олицетворял небесные явления или способности и страсти человеческой души. Тенгри вечны, духовны и обитают на небе. К этому же разряду богов надобно отнести злых духов.

Подробное описание всех тенгриев составило бы очень любопытную статью, потому что в ней все страсти народа явились бы в лицах. Но я принужден ограничиться упоминанием только главных гениев.

Для человека, который ведет кочевую жизнь, подверженную всем опасностям со стороны людей, зверей и самой природы, мужество есть важнейшая добродетель, без которой номаду нельзя обойтись, потому что он принужден воевать то с людьми, то с животными; он предоставлен сам себе; у него нет ни крепких стен, ни особенного, постоянного войска, под прикрытием которых мог бы он жить спокойно. Поэтому легко понять, отчего бог храбрости занимает почетное место на монгольском Олимпе. Народный гимн изображает его могучим и важным для людей всех разборов, называет его хранителем царей, онгоном (покровителем) простолюдинов, главою храбрых и источником сокровищ богатых[1].

Автор гимна изображает его начальником небесных войск, вооруженным мечом и столь сильным, что он скалы превращает в равнины. Этот Багатур-тенгри вселяет мужество в воинов, но не участвует в войне.

Во время походов монголы молились другому божеству, а именно Дайчин-тенгри (богу воителю). Они иногда приносили ему в жертву пленных людей, как видно из одной поэмы[2]. Победу приписывали третьему божеству — Кисаган-тенгри. Покровительствуемый им воин, по словам рукописи[3], «убивает неприятеля, снимает с него окровавленное платье, вешает его на седло по правую сторону своего коня, а неприятельского коня ведет с собой с левой стороны (в знак победы над владетелем лошади). На пути Кисаган-тенгри не оставляет победителя, коню его не дает спотыкаться, в опасных местах бережет воина, в тесных местах доставляет ему свободный проезд».

Эти три тенгри изображают собой одну из главных стихий жизни монгола — войну; другая же стихия ее — скотоводство. Следовательно, и бог этого промысла должен быть почитаем столько же, сколько воинственные тенгри, о которых сейчас говорено. Бог, покровитель стад и имуществ, называется Дзаягачи, который является в двух видах.

1. Дзол-дзаягачи, т. е. Счастие-Дзаягачи. Хотя он в самом деле почитается виновником счастья, однако между ним и фортуной древних есть большая разница: фортуна благоприятствует человеку случайно, по прихоти, и редкому не изменяет; напротив,

[1] Книга о молитве и жертвоприношении...

[2] На калмыцком языке под заглавием «История Обуши-Хонг-Тайчжи монгольского».

[3] Книга о молитве и жертвоприношении...

Дзаягачи не оставляет своего клиента до тех пор, пока того не велит правосудие неба: он бог счастья разумного, а не случайного, слепого, как фортуна. Следовательно, Дзаягачи есть разумная, чистая, девственная природа человека, которого он всегда старается отвлечь от всего дурного, противного природе; которого защищает от покушений злых людей и духов. Это заключение подтверждается тем, что, по мнению китайских философов, человеческая природа сама по себе добра и не содержит в себе семян зла, которое прикрепляется к ней со временем вследствие внешних причин. Нравственно-философское верование китайцев легко могло быть олицетворено монголами, не столь положительными и образованными, как последователи Кун-дзы; а само понятие о первоначальном совершенстве человеческой природы могло в равной степени принадлежать обоим народам, потому что основания их религиозных верований одни и те же. Дзаягачи как бог счастья печется не только о здоровье своего любимца, но и материальном его благосостоянии; он не только защищает его от опасностей и удаляет от всего дурного, но и хранит его стада и имущество. Поэтому-то к нему обращались с молитвою: «Прошу счастья у Дзаягачи-тенгри, который выкалывает глаза и перешибает спинной хребет моему злодею... который опускает пальцы в молоко и бросает аркан в стадо мое»[1].

Дзол-Дзаягачи был в большом уважении у народа; изображение его, как равно и Эмэгэльджи, находилось в каждой юрте, где ежедневно ему приносили небольшие жертвы.

2. Другой вид Дзаягачи называется Эмэгэльджи-Дзаягачи, которая считалась богинею детей, их здоровья и счастья. Выше было упомянуто о девяти тенгри: они обыкновенно называются *аха дэгу йисун сулдэ тэнгри*, «девять тенгри — покровителей, родных брать-

[1] Древность этой молитвы и прочих, находящихся в рукописи «Книги о молитве и жертвоприношении... », доказывается летописью (см. выше) Сананг-Сэцэна. У него один монгольский князь (Багатур-Хонг-тайчжи) упрекает калмыцкого предводителя Эсэлбэйн-Кя в том, что этот своей рукой вынул мясо из котла княжеского, что почиталось грехом. Рассерженный князь не хочет, однако, прямо называть виновного хищником или вором; но, чтобы выразиться получше, повторяет слова из приведенной выше молитвы как общеизвестное выражение: «ты вынул своею рукой мясо из моего котла, как бы *запуская пальцы* (как говорится) в *молоко и бросая аркан в стадо*». Вот тексты для сличения: (монгольский шрифт) и пр. (Geschichte d. Ost-Mong. S. 218).

Если Багатур-Хонг-Тайчжи говорил это в 1574 г., молитва эта известна была еще задолго до этого времени.

ев». Характеристический эпитет их *сулдэ* (покровитель) выражает все их значение; стоит только объяснить смысл этого сулдэ, чтобы понять, что такое девять тенгри. Монголы приписывают особе царя нечто божественное, какое-то особенное могущество, которое невидимо хранит его подданных, и это качество его называется сулдэ. Так, говорится: *эдзен хан-у сулдэ бэр бидэ мэнду* — мы здоровы под сулдэ государя, sous les auspices du roi. Небо правит миром как царь и имеет свое сулдэ; оно-то олицетворено в девяти тенгри. Сулдэ царя есть отблеск небесного сулдэ, девяти гениев. Чингис-хан желал представить в своем лице Хормусду, царя неба, как мы уже видели; у него было девять урлуков (воевод) вместо девяти гениев, а знамя его, состоявшее из девяти бунчугов, называлось сулдэ. Впрочем, может быть, и прежде его монгольские ханы подражали небу, ибо многие восточные народы представляли царя своего видимым образом, наместником бога; персские цари подражали Ормузду в организации своего государства; у индусов, по закону Ману, в особе раджи соединяются качества восьми божеств, хранителей мира (Локапалас). Кроме того, девять тенгри суть, может быть, не что иное, как семь Амгуспандов у персиян, от которых монголы заимствовали их вместе с Хормусдой; и из семи могли сделать девять, потому что последнее число у них почиталось священным. Сулдэ-тенгри, по своему характеру — по назначению всегда покровительствовать, — сходны также с Амгуспандами, которые под начальством Ормузда борются с Ариманом и защищают твари от последнего. Сулдэ-тенгри изображаются воинственными, как бы им предстояла борьба с кем-нибудь, в виде всадников, одетых в латы, вооруженных мечами и копьями; на головах у них шлемы; в одной руке каждого из них нагайка, в другой флаг; их сопровождают сокол, лев, барс, медведь и собака[1]. Этих гениев не должно смешивать с дзаягачи: их число — девять — неизменно, и они защищают от бед всех смертных, а дзаягачи бывает свой у всякого человека.

Здесь умалчиваю о множестве тенгри, которые известны только по именам.

Злые духи считались врагами людей, добрых гениев и даже самого неба. Из них замечательны:

[1] Изображение Сулдэ-тенгри взято из IV т. сочинений Мэргэн-Диянчи; он составил книгу о жертвоприношениях этим гениям: ... не так любопытную, как обещает заглавие.

Элье, которые являются в виде птицы того же имени и предвещают своим явлением несчастье.

Ада летают по воздуху, пугают человека, распространяют болезни и внущают бешеные страсти.

Албин любят обманывать людей, бродят по степям, около дорог, зажигают ложные огни (блудящий огонь). Путник, обманутый видом огня, едет к нему и сбивается с пути.

Кулчин — безобразные духи, являются в виде привидений стращать человека и т. п.

Д. К. Зеленин

КУЛЬТ ОНГОНОВ В СИБИРИ[1]

Шаманство и культ онгонов[2]

Вселение демонов в шамана

Литература о сибирском шаманстве весьма обширна. Недавно изданный Институтом народов Севера библиографический указатель А. А. Попова описывает свыше 650 работ только на одном русском языке[3]. Но литература эта имеет свои особенности. Сибирское шаманство изучали больше всего со стороны его внешних проявлений. Шаманский ритуальный костюм и бубен, процесс шаманского камлания, шаманские фокусы, экстаз и средства к его возбуждению описывались чаще всего. В последние годы много внимания уделено социальной роли шаманства. В тени остаются идеологическое, философское содержание шаманской религии. В этом отношении исследователи чаще всего ограничивались общими указаниями на проникающий шаманство анимизм. В. Г. Богораз в 1910 г. определял шаманство в таких словах:

---

[1] *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири: пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. Л.: Изд-во АН СССР, 1936.

[2] Подробнее см. в статье: «Идеология сибирского шаманства» (Изв. ООН. 1936. VIII. С. 709–743).

[3] *Попов А. А.* Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства северо-азиатских народов. Л., 1932.

«Шаманство есть стадия религиозного развития, которого соответствует анимизму, как стадии развития философского. Анимизм это философия и вместе теология шаманства»[1]. Но анимизм характерен для всех решительно религий мира, и пока не выяснены отличительные особенности шаманского анимизма, до тех пор нельзя ограничить шаманство от других примитивных религий. Сибиревед А. А. Макаренко в 1916 г. заявил: «Философию шаманства, мне думается, писать не настало еще время».

Попытка Л. Я. Штернберга найти отличительную особенность шаманского анимизма в сексуальной связи шамана и его духа[2] проливает некоторый свет на специфику шаманской идеологии, но эта сексуальная связь шаманов с их духами далеко не универсальна, не является всеобщею в шаманстве. Она чужда как раз наиболее древним из известных нам форм шаманства. Например, примитивное, внешне еще не оформившееся шаманство, описанное С. Крашенниковым у ительментов (см. ниже), безусловно не подходит под концепцию Л. Я. Штернберга. В. Г. Богораз писал еще много ранее теории появления Штернберга следующее: «Что касается дьявольского мужа, то я должен сказать, что иные шаманы-мужчины считаются имеющими дьявольскую жену, духа помощника и вместе суккуба, с которым находятся в плотской связи. Обыкновенные женщины-шаманки, кроме "превращенных женщин" [т. е. мужчин превращенного пола, во всем подражающих женщинам], не имеют духов-инкубов, ибо женское шаманство проще мужского» (там же, 33). Женское шаманство и проще, и древнее мужского. Но и в мужском шаманстве половая связь шамана со своим духом — далеко не всеобщее явление; служить отличительным признаком шаманства от других анимистических систем она во всяком случае не может. Вообще В. Г. Богораз и другие наши специалисты по вопросам шаманства подходили к шаманской идеологии больше с тех сторон, которые объединяют шаманство с иными примитивными религиями, и меньше внимания уделили специфике шаманской идеологии, выделяющей его из круга других примитивных религий.

Нашим главным источником для определения этой специфики древнейшего шаманства служат пережитки, сохранившиеся в

[1] *Богораз В. Г.* К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. 4 // ЭО. 1910. № 1/2.

[2] *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. III. № 1. С. 3 и сл.

позднейшем шаманизме в качестве окаменелостей. Мы различаем две разных стадии шаманской религии: 1) шаманизм первобытно-коммунистического общества и 2) шаманизм, отразивший в себе социальные отношения классового общества. То шаманство, которое нам известно как живая религия сибирских племен XIX–XX вв., мы относим ко второй из двух указанных разновидностей этой религии. Хотя некоторые из сибирских племен и не имели собственных феодалов, но они много пострадали от феодалов чужих народов — своих завоевателей. Вот почему у всех сибирских народов в XIX–XX вв. этнографы могли наблюдать живой шаманизм только позднейшего типа — классового, для которого характерно наличие духов-помощников шамана, с одной стороны, и духов-покровителей шамана — с другой, вообще иерархические отношения между демонами. Но в этом позднем шаманизме сохранялось много пережитков от древнейшего шаманства, когда шаман сам боролся с вредными духами, а не натравлял одних духов на других. Это древнейшее шаманство не дожило до нас ни в каком конкретном обществе, но оно может быть реконструировано теоретически на основании известных нам пережитков. Известно, что даже у высоко культурных народов сохраняются многочисленные переживания древнейшей идеологии — различные суеверия. Например, у белорусов в конце XIX в. отмечен магический способ лечения нервных болезней высасыванием. «Мать осуроченного ребенка высасывает по три раза правый глаз, левый глаз и грудь против сердца, сплевывая каждый раз в сторону, — так, как будто бы зло от "сурцов" сосредоточивается в двух местах — в глазах и в сердце»[1]. Ниже мы увидим, что подобное высасывание было эмпирическим способом лечения всех болезней в глубочайшей древности, вероятно, еще в дородовую эпоху, и оно восходит непосредственно к вылизыванию ран животными. Идеология вообще, как известно, отличается консерватизмом и отстает в своем движении от роста производительных сил.

Реконструируя на основании пережитков древнейший вид шаманства, мы пришли к выводу, что возникновение шаманства связано с медицинской его функцией, которая очень ярка и теперь, хотя давно уже не является единственной функцией шаманства. Как и во всех других религиях, практика в шаманстве, конечно,

[1] *Шейн П.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. III. СПб., 1902. С. 287.

доминирует, главенствует над теорией. Но и по практической целеустремленности мы не можем выделить шаманство из других примитивных религий. Главное практическое целеустремление всех примитивных религий выявлено в шаманстве даже ярче и прозрачней: это — лечение болезней. «Самая главная функция шамана, — писал в 1914 г. К. М. Рычков, — это — врачевание больных, т. е. борьба с злобными духами, разрушающими тело человека»[1]. В. И. Иохельсон характеризует сибирских шаманов теми же чертами: «Черный шаман служит посредником между злыми духами и людьми. Он лечит больных людей посредством извлечения из них злых духов, причиняющих болезни»[2]. Гиляцкий шаман — прежде всего «знахарь; он приглашается к больным» для лечения[3]. Фел. Кон в 3-м томе своих воспоминаний «За 50 лет» (М., 1934. С. 67 и сл.) пишет о себе: «Во время моих скитаний по белу свету мне очень часто приходилось сталкиваться с шаманами-заклинателями нечистых духов. Встречал я их среди якутов, среди качинцев, не раз беседовал с шаманами и присутствовал на шаманских камланиях у сойотов, и на основании всех этих встреч и наблюдений пришел к выводу, что даже в специальной литературе укрепилось ошибочное мнение как о шаманизме, так и о шаманах». О шаманской практике Ф. Кон говорит: «Шаманы по преимуществу знахари-врачи. Специальность шамана — борьба со злыми духами, заступничество перед ними за человека. Во время камлания (шаманской мистерии) шаман отправляется на розыски духа, овладевшего душой больного... и в конце концов добивается цели: дух соглашается за определенную мзду освободить тело больного» (там же, с. 70).

Производственные функции шаманов, помощь их охотничьим и иным промыслам составляли сначала меньшую долю в шаманской практике и ограничивались главным образом предсказаниями удач и неудач. И только разве эту предвещательную функцию, гадания шамана можно ставить в некоторую параллель с медицинской функцией — в смысле их первичности и удельного веса в древности. А. М. Кастрен, который в своих продолжительных

[1] *Рычков К. М.* О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских народов: из доклада // Изв. Зап.-Сиб. отд. ИРГО. II. Омск, 1914. С. 2.

[2] *Jochelson W.* The Yakut. Anthropol. Papers of the Americ. Museum of Nat. History. New-York. II. 1933. P. 107.

[3] *Сильницкий А. П.* Быт гиляков на низовьях Амура // Тр. Приам. отд. ИРГО. 1895. Хабаровск, 1896. Статья 7-я. С. 15.

путешествиях по Сибири не мог не наблюдать шаманства, писал в 1842 г.: «Колдовское искусство (Zauberkunst) — это преимущественно искусство лечения (Heilkunst) или искусство предсказания (Wahrsagekunst); у некоторых народов, например у финнов, преобладает первое, а у других, например у ненцев, — искусство предсказания»[1]. Последнее замечание, будто бы для ненецких шаманов более характерны предсказания, нежели лечение болезней, опровергается дальнейшим изложением самого же Кастрена, где он подробно описывает медицинскую практику ненецких шаманов и приводит рассказ ненецкой старухи о шамане Уриере, который «был тадиб из тадибов, мудрец из мудрецов, врач из врачей, прорицатель из прорицателей», т. е. медицинские функции ненецкого шамана особо подчеркиваются, о чем свидетельствуют и все другие путешественники и этнографы. «Предсказаниями» Кастрен называл, между прочим, также и определение причины, от кого получена болезнь, а мы относим это к медицинской функции шамана. А. Мордвинов в 1860 г. писал о туруханских ненцах: «Шаманы служат преимущественно прорицателями будущего и исцелителями болезней»[2]. «Предсказания» тунгусского шамана обыкновенно касаются того, в какой стороне есть зверь, в какой стороне нет; в какую деревню можно выходить потому, что там нет ни оспы, ни горячки, в какую нет, и т. п.[3], т. е. и тут связь шаманских предсказаний с болезнями очень тесная.

Философское содержание шаманской религии теснейше связано именно с медицинской функцией шаманов. Это — воззрения на причины болезней и на общие принципы их лечения. У шаманистов Сибири мы встречаемся с несколькими разными взглядами на причины болезней. Из двух основных взглядов древнейший тот, что дух болезни вселяется в человека и «грызет его внутренности». Первоначально это было животное-тотем. Более новое представление состоит в том, что демон берет к себе душу больного. Об этих представлениях мы подробно говорили выше , причем видели, что антропоморфные духи, подобно зооморфным, сначала также вселялись во внутренности больного. Мы пришли к заключению, что бродячие демоны вселяются во внутренности

[1] *Castrén A. M.* Nordische Reisen und Forschungen. I. 1853. S. 189–190.

[2] *Мордвинов А.* Инородцы, обитающие в Туруханском крае // Вестн. ИРГО. 1860. XXVIII. С. 62.

[3] *Костров Н. А.* Очерки Туруханского края // Зап. Сиб. отд. ИРГО. IV. СПб., 1857. С. 105.

человека, а оседлые обыкновенно посылают за душой кого-либо из своих подчиненных духов. Таким образом, и в последнем налицо дифференциация и иерархия демонов, которые возникли лишь при классовом расслоении общества.

Этим различным взглядам на причины болезней соответствуют и разные способы их лечения. Когда душа больного человека мыслится похищенной, пленницей демона, взявшего ее к себе в подземный мир или на небо, — тогда шаман обменивает эту душу больного у демона чаще всего на душу жертвенного животного, реже — на душу своего врага. Очевидно, отношения обмена в создавшем эти последние воззрения в обществе настолько развиты, что они нашли себе отражение в религиозной надстройке. У якутов в таких случаях «обмен состоит в том, что вместо души человека, которую похитил какой-либо абасы (злой дух), ему дают душу животного». «Жертвоприношение абасылар'ам, — пишет В. Ф. Трощанский, — имеет характер обмена, торговой сделки. Обыкновенно между духом, похитившим душу больного, с больным или его представителем происходит, при посредстве шамана, отчаянный торг из-за жертвы, и в конце концов дух всегда уступает, и довольно значительно»[1]. Такой же точно обмен душ отмечен К. Рычковым в шаманстве енисейских тунгусов[2]. «Вот тебе душа вместо души; оставь больного в живых!» Эту формулу произносили казахи при лечении тяжелобольного, причем они приносили в жертву белого барана, которого обводили три раза вокруг больного[3]. Тут душу барана явно обменивали у демона болезни на душу больного. Если качинский шаман узнал из своего сновидения, что душа больного унесена тем или иным злым духом (айна), то «он может вступить с этим айной в переговоры и предложить ему, если шаман не великодушен, взять душу его, шамана, недруга»[4].

Еще более новый, шаманский же, способ лечения болезней у якутов состоял в следующем: злой дух, получив себе жертвенное животное, разрешает шаману войти на небо для того, чтобы испросить на небе у Аитоёна исцеление больного. Без жертвы со

[1] *Трощанский В. Ф.* Эволюция черной веры у якутов. Казань, 1902. С. 105.

[2] *Рычков К.* Енисейские тунгусы // Землеведение. 1922. Прилож. С. 121.

[3] *Ибрагимов И. И.* Этнографические очерки киргизского народа. С. 149.

[4] *Островский П. Е.* Заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. 1895. № 3/4. С. 342.

стороны шамана злой дух делает только зло, а за жертвенное животное разрешает шаману испросить у небесного демона добро[1]. Или еще: Кастрен приводит содержание одной ненецкой шаманской песни: шаман настаивает на том, чтобы дух тадебций выпросил помощь больному у небесного демона Нума. Тадебций пытается это сделать, но неудачно: Нум отказывается говорить с тадебцием. Последний тогда зовет с собой на небо шамана, но шаман также отказывается: «Если бы я мог сам подойти к Нуму, то я не просил бы тебя об этом!» Упрашиваемый шаманом, тадебций, однако же, вновь идет к Нуму[2].

Более примитивному воззрению на причину болезни, когда такой причиной считается вселение во внутренности больного духа болезни, соответствует иной принцип лечения: духа болезни переселяют из больного в другое существо или в какой-либо предмет; при таком переселении демон должен покинуть внутренности больного, после чего больной выздоравливает. В Средней Азии этот способ шаманского лечения известен под названием *кучурук*, т. е. выселение, переселение. Он не один раз описан, в последний раз в 1925 г. Духа болезни в процессе этого обряда переселяют в хищную птицу карагуса, в голубя, в курицу, в череп лошади или собаки. И. М. Суслов описывает следующий способ лечения больной женщины тунгусским шаманом. Один чужеродный шаман «посадил», вселил в больную женщину злого духа бумумук. Этот последний превратился в иголку и забрался в грудь больной, вызывая болезненное колотье. Отозвать оттуда бумумука шаман согласен лишь на том условии, что он вселит потом этого бумумука в дочь или сестру больной женщины, так как де бумумук не может существовать без «жилища и пищи, а внутренности молодых девушек вкуснее, нежели у старой женщины»[3], т. е. значит, дух не потеряет и не будет обижен при своем переселении. Описанный И. М. Сусловым случай, который мы полностью здесь излагаем, представляет собой комбинацию нового шаманского торга со старыми представлениями о переселении из человека духа болезни. Самый момент переселения демона болезни из больного в другое существо, где дух чувствовал бы себя лучше, не-

[1] *Приклонский В. Л.* Три года в якутской области // Живая старина. 1891. № 4. С. 57, 63.

[2] *Castrén A. M.* Nordische Reisen und Forschungen. I. S. 190–198.

[3] *Суслов И. М.* Шаманство и борьба с ним // Советский Север. 1931. № 3/4. С. 92–93.

жели внутри данного больного, — этот момент оказывается принципом очень древней, еще дошаманской медицины. Сибирский культ онгонов, который у нас прежде называли обычно «идолопоклонством» или «язычеством», состоял прежде всего в том, что духа болезни переселяли из больного в искусственное сооружение, которое и называли «идолом». В более поздние времена способность переселять таким образом духа болезни приписывали искусству и силе шамана, а в более древнее время вселяемого духа соблазняли при этом его переключении «жертвами», точнее говоря, обильным, частым и вкусным кормлением его «в идоле». Большею частью при этом вселении духа считалось необходимым соответствие внешней формы «идола» природе духа: для зооморфных духов болезней «идолы» делались в виде соответствующих животных, а для антропоморфных духов — в виде человека. В своей работе «Культ онгонов в Сибири» мы пытаемся доказать, что этот принцип лечения болезней восходит к тотемизму: болезнь переселяли сначала в животное-тотема, которое потом заменили скелетом или чучелом того же животного, а еще после — его изображением. В связи с воззрениями о вселении духа болезни, некогда тотема, в больных людей произошла впоследствии и замена в религиозной идеологии древних зооморфных духов более новыми — антропоморфными. В связи с теми же воззрениями возникло, по нашему мнению, и само шаманство.

История развития сибирских примитивных религий тесно связана с главным практическим целеустремлением этих религий — лечением больных людей. В тотемизме для переселения духа болезни из больного служил тотем. В культе онгонов, или «идолопоклонства», для того же служил «идол», сначала зооморфный, а потом антропоморфный. Но все эти способы лечения болезней не могли удовлетворить людей, так как количество больных не уменьшалось, а чаще увеличивалось, и тяжелобольные чаще умирали, нежели выздоравливали. Болезни людей расстраивали примитивное производство, промыслы, что настойчиво толкало людей к изысканию лучших способов лечения болезней.

Едва ли не самый первичный способ лечения болезней состоял в том, что люди сосали больное место своим ртом. Этот способ, когда человек берет ушибленное и вообще болезненное место своего организма к себе в рот и сосет, производит даже впечатление инстинктивного действия. С ним естественно срав-

нить зализывание ран собственным языком у животных. Когда в тело человека вонзилась заноза, впилось жало насекомого, влит яд змеей при укусе и т. п., в таких случаях путем высасывания нередко извлекаются из организма инородные тела, и тем ускоряется заживление раны. В других случаях теплота рта согревает больное место, а слюни в некоторой степени предохраняют рану от инфекций, а значит от заражения крови. В случаях, когда сам раненый или больной не мог приблизить больное место к своему рту, высасывание раны должны были производить окружающие сородичи. Высасывание как архаический способ лечения отмечено этнографами у примитивных лекарей в разных странах. Уже в 1865 г. Эд. Тэйлор отмечает лечебную практику высасывания во всех частях света кроме Европы[1]. Юраки (ненцы) в случае пореза высасывают кровь и обвязывают рану мхом[2]. Н. В. Никольский в 1929 г. описывает у чуваш такой способ лечения укушенного змеею человека: больное место укуса высасывали, выплевывая при этом все высосанное[3]. Очень близко к высасыванию лечение больных глаз вылизыванием из-под века гноя или же попавших туда насекомых и других сторонних веществ[4] — всеобщий в Евразии примитивный способ лечения почти всех глазных болезней.

Примитивный способ лечения болезней посредством высасывания широко практиковался также и сибирскими шаманами. Бурятский шаман, по свидетельству М. Н. Хангалова, лечил высасыванием не только нарывы, но, например, и кашель, внутренние болезни: больному кашлем он сосал грудь до тех пор, пока не высосет, по его мнению, всю болезнь. Все высосанное он выплевывал и выбрасывал на улицу; из нарыва высасывал кровь и гной[5]. Ненецкий шаман объяснял внутренние болезни тем, что будто бы «завелся червь в животе» у больного; для лечения он всасывал червя в себя и, вынув его из своего рта, показывал излеченному больному[6]. У тувинцев, по словам Е. К. Яковлева, шаман «при-

[1] *Тэйлор Э. Б.* Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868. С. 376–377.

[2] *Костров Н. А.* Очерки Туруханского края. С. 160.

[3] *Никольский Н. В.* Народная медицина у чуваш. С. 28.

[4] *Серошевский В. Л.* Якуты. СПб., 1896. С. 259; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. С. 81.

[5] Новые материалы о шаманстве у бурят // *Хангалов М. Н.* Зап. Вост.-Сиб. ИРГО. II. № 1. Иркутск, 1890. С. 137–138.

[6] *Ислявин.* Самоеды в домашнем и общественном быту. 1847. С. 112.

падает» ртом к больному месту и начинает отсасывать, а потом выходит на улицу и выплевывает болезнь или злого, вселившегося (в больного) духа[1]. Якутский шаман во время своего камлания «изгоняет причину болезни, выпугивая или высасывая ее ртом из больного места», а этой причиной считался здесь злой дух, поселившийся в человеке[2].

В качестве наглядного доказательства того, что болезнь излечена, шаманы часто показывали больному и окружающим его то или иное инородное тело, например червяка, кишку зверя, волосок, ящерицу и т. д.[3] В этих будто бы извлеченных из больного организма предметах люди видели прежде носителя болезни. Когда же причиной болезни стали считать духа, то, высасывая больное место, лекарь тем самым воспринимал духа болезни в самого себя, тем более что шаман иногда проглатывал высосанный предмет — носителя болезни. Например, туруханский шаман объяснил болезнь одного человека тем, что больной нечаянно наступил на брусок, потерянный его прадедом-шаманом: «из бруска будто бы выскочил дьявол и вошел в тело больного». «Чтобы исторгнуть этого духа, шаман хватает зубами за больное место и через несколько минут вытаскивает из своего рта кишку какого-нибудь зверя, червяка или просто волосок. — Вот, видишь, — говорит шаман, обращаясь к больному и в то же время проглатывая кишку: дьявол хотел тебя съесть, но я его вытащил»[4]. Енисейский шаман обмазывал болящие части тела больного человека кровью жертвенного животного, а потом слизывал сам эту кровь[5]: здесь тоже замаскированное поглощение шаманом в себя духа болезни, который, как очевидно предполагалось, выходит наружу изнутри — лизать свежую кровь оленя.

В указанных выше червяке, ящерице и т. п. люди видели прежде не простых животных, а духов-тотемов, в которых дух еще неотделим от внешней формы животного. Воспринятого в себя лекарем при высасывании больного места носителя болезни лекарь или проглатывал, или выплевывал. В последнем случае очень об-

[1] Описание Минусинского музея, IV. Минусинск, 1900. С. 102, 119.

[2] *Серошевский В. Л.* Якуты. С. 636, 637, 644.

[3] *Третьяков П.* Туруханский край // ЗРГО. II. 1869. С. 432; *Тэйлор Э.* Доисторический быт человечества. 1868. С. 377.

[4] *Третьяков П.* Туруханский край. С. 32.

[5] *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ. I. С. 318; ср.: *Третьяков П.* Туруханский край. С. 433.

легчалась возможность возврата болезни. Когда у русской женщины на Алтае «порча-икота» (нервная болезнь) вышла из внутренностей в виде лягушки, больная закопала эту лягушку в землю, и лягушка вновь «к ней пришла и вселилась». И только тогда, когда удаленная вновь лечебной травой из организма лягушка была потом сожжена, болезнь больше не возвращалась»[1]. Сравните бурята, который отказался смазать свое опухшее колено йодом по следующим соображениям: йод будет жечь, «ему» (т. е. демону болезни) будет неприятно: «он (демон) может действительно выйти из колена, но может в таком случае перебросится на жену бурята, его ребенка или скотину», и бурят предпочел обратиться за лечением к шаману[2].

У минусинского шамана Н. Ф. Катанов отметил любопытный пережиток того же медицинского приема высасывания: на шаманском бубне изображено чудовище, которое, по словам шамана, «высасывает излечивает нарывы»[3]. Рассуждая чисто теоретически, необходимо еще добавить, что примитивные лекари и шаманы, высасывая таким образом раны заразных больных, часто сами должны были заражаться той же болезнью, которую они лечили высасыванием.

Примитивное лечение болезней высасыванием должно было привести и действительно привело к медицинскому приему переключения мнимого духа болезни из больного в лекаря. Лекарями при этом должны были сделаться только те люди, для которых воспринять внутрь себя демона болезни безопасно, не сопровождается смертью. А такими людьми считались нервно-больные, в которых и независимо от их лечебной практики так часто «вселяются» разные духи и которые от такого вселения в них духов не умирают. Таким образом мы склонны объяснять возникновение шаманства. Первыми шаманами были нервно-больные люди, которые сознательно и намеренно воспринимали в себя духов болезни из больных людей.

В Сибири, где почти все исследователи отмечали наличие очень высокого процента нервно-психических заболеваний, нервные

---

[1] *Потанин Г. Н.* Юго-зап. часть Томской губернии // Этногр. сборн. 1864. VI. С. 131.

[2] *Петри Б. Э.* Рецензия на книгу Термена: Среди бурят // Живая старина. 1915. XXIV. № 3. С. 313.

[3] *Радлов В. В.* Образцы народной литературы тюркских племен // IX: Тексты, собранные и переведеныне Н. Ф. Катановым. СПб., 1907. С. 580.

больные привлекали особое внимание местного населения. Кроме общераспространенных нервных болезней: эпилепсии и разных форм истерии, в Сибири был отмечен ряд чисто местных заболеваний нервного характера, например мэнэрик, эмиряченье, икота и др.[1] В Сибири известен был также ряд и массовых психозов, например «улейские многие», найдур у бурят[2]; массовая эпидемия мэнэрик у юкагиров и ламутов 1899–1900 гг. описана в названной книге С. И. Мицкевича (с. 27–28). Нервно-психические болезни приписывались вселению в больного (которого и называли поэтому «бесноватым») «бесов», духов — даже долго спустя после того, как все прочие болезни стали объяснять уже иначе, естественными причинами; прежний анимистический взгляд на нервно-психические болезни сохранялся много дольше. Лечение этих «бесноватых» через переселение из них духов-«бесов» в другие существа зафиксировано, между прочим, в евангельских легендах: изгнанных из одного бесноватого бесов хватило на стадо свиней, которые, восприняв в себя бесов из больного, бросились в море и утонули[3].

В Сибири нервно-психические больные привлекли к себе особое внимание населения еще и тем, что вселение в них духов сравнительно очень редко вызывает преждевременную смерть больного, а чаще имеет своим последствием лишь временные припадки. Эти припадки, особенно мэнэрик и эмиряченье, не только не считалось тяжелыми болезненными страданиями, а, напротив, служили для окружающего населения одним из средств развлечения и забавы: над больными мэнэриками все «потешались», намеренно и искусственно вызывая их припадки (Мицкевич, с. 31). Самих же больных, поскольку в них часто входят духи, считали близкими к божеству, святыми (о чем речь ниже).

В Сибири в нервно-больных людях довольно рано был найден контингент существ, которые с успехом могут служить объектами для вселения духов болезней, выселяемых при лечении из больных людей. Пока демоны болезней считались зооморфными, их можно было переселять в животных же, в тотемов. Но для антропоморфных духов болезней животное уже не считалось нормальным и желанным местом обитания. Для вселения антропоморфных

---

[1] *Мицкевич С. И.* Мэнэрик и эмиряченье, формы истерии в Колымском крае. Л., 1929; *Виташевский Н. А.* Из области первобытного психоневроза // ЭО. 1911. № 1/2. С. 186–199.

[2] ИВСО. РГО. 1895. XXVI. № 4/5. С. 21 и сл. (статья Кулакова).

[3] Евангелие от Марка. V. 9–13.

демонов требовались люди, а не животные. Суррогат в виде человекообразных изображений — статуэток и других фигур плохо достигал цели, в чем больные люди убеждались ежедневно на собственном опыте. Хронические нервные больные были привлечены родовым коллективом к тому, чтобы воспринимать в себя духов болезни, выселяя их из больных людей; и это тем более, что они считались существами, по самой своей природе близкими к духам, часто и безболезненно воспринимающими в себя духов болезни. В позднейшем шаманстве это навязывание шаману его функций со стороны родового коллектива преломилось, как принуждение со стороны духа, большей частью духа-предка. Мнимая близость нервно-больных людей к демонами привела к общеизвестному культу, почитанию таких людей в примитивных обществах. Еще путешественник Кук отметил в свое время, что «во многих странах относятся с особым уважением к сумасшедшим: в них видят местопребывание какого-либо божества»[1]. Известный культ «юродивых» или «блаженных» в старой России и в других странах основан на той же самой психологической предпосылке. В якутского мэнэрик входит, по прежнему мнению якутов, дух уор, который и высказывает через больного свои претензии[2]. «Дьявол (абасы) вселяется в меня и давит, большой дьявол», так объяснила якутка-эмирячка причину своих болезненных припадков. Окружающие верили ей в этом и во время приступов поили ее спиртом, «чтобы задобрить дьявола и заставить его уйти». Для этой же цели окуривали ее ладаном. Верили, что она во время приступов, «когда в нее вселяется дьявол», может предсказывать будущее[3]. Н. А. Виташевский поясняет якутское слово для названия исторических больных «мäнäрiк» так: «человек, способный воспринять в себя духа как по собственному желанию, так и по желанию этого последнего». Отношение к этим больным местного населения благодушно-легкомысленное: все от мала до велика по целым часам развлекаются, дразня и пугая таких больных[4].

---

[1] *Cook J.* Voyage to the Pacific. II. P. 18; цит. по кн.: *Лёббок*: Начало цивилизации. СПб., 1896. С. 156.

[2] *Кочнев Д. А.* Очерки юридического быта якутов // ИОАИЭ. 1899. XV. № 5/6. С. 31; *Корнилов И.* Из якутских поверий. Как становятся шаманами. Примеч. // ИВСО РГО. 1908. XXXIX. Иркутск, 1910. С. 82.

[3] *Мицкевич С. И.* Мэнэрик и эмиряченье. С. 41.

[4] *Виташевский Н. А.* Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями // Сб. МАЭ. 1918. V, в. 1. С. 186; *Мицкевич С. И.* Мэнэрик и эмиряченье. С. 31.

У маньси (вогулов) будущие шаманы в своем детстве страдали припадками падучей, приступы которой объяснялись общением их с богами[1]. По свидетельству Ф. Боаза, среди американских эскимосов сумасшедшие считаются боговдохновенными, и их отрывочные фразы рассматриваются как пророчества[2].

Когда нервно-больные люди были привлечены родовым коллективом к медицинской практике, а именно когда они, пользуясь своей близостью к демонам и своеобразным своим иммунитетом к духам болезни, стали намеренно и сознательно вселять в себя демонов болезни из больных людей, тогда они и превратились в шаманов. Шаман, по нашему мнению, это нервно-больной человек, которому навязана коллективом рода своеобразная медицинская функция — воспринимать в себя из больных людей данного коллектива демонов болезни в целях скорого и верного излечения этих больных людей.

Все то, что мы знаем о сибирских шаманах, вполне согласуется с таким нашим предположением о происхождении шаманства. Что шаманами в Сибири были прежде одни только нервно-больные люди, это всем этнографам известно и в особых доказательствах не нуждается. По словам В. Г. Богораза, шаманство — «это форма религиии, созданная подбором людей, наиболее нервно-чувствительных. Среди народов культурных такой подбор уже не имеет места»[3]. К. М. Рычков писал в 1914 г.: «Шаманство есть психопаталогическое явление. Оно связано с историей, эпилептическими и резко выраженными нервными припадками. Шаманы — нервно-импульсивные лица, с крайне нервной и болезненно-возбудимой организацией, а таковая дается от рождения, передаваясь и усиливаясь наследственностью. Таким образом, в возникновении шаманства играют существенную роль факторы чисто психопатологического характера»[4]. Недавно Н. П. Дыренкова в своей статье «Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен» сгруппировала очень большое количество фактов, доказывающих это положение[5]. Мы приводим здесь лишь не-

[1] *Гондатти Н. Л.* Следы языческих верований у маньзов // Тр. Этн. отд. ИОЛЕА и Э при МГУ. VIII. М., 1888. С. 52.

[2] Цит. по статье В. Г. Богораза «К психологии шаманства» (с. 6).

[3] *Богораз В. Г.* К психологии шаманства. С. 6.

[4] *Рычков К. М.* О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев: Из доклада // Зап. Зап.-Сиб. отд. ИРГО. II. № 1/2. Омск, 1914.

[5] Сб. МАЭ. 1930. IX. С. 268 и сл.

сколько свидетельств о других народах. Фел. Кон пишет: «В большинстве случаев, по моим наблюдениям, шаманы — это люди больные, нервные, страдающие галлюцинациями, приводящие себя в сомнамбулическое состояние»[1]. По сообщению П. Е. Кулакова 1896 г., «у иркутских бурят есть много шаманов, получивших силу и право шаманить без предварительной подготовки и обычных посвящений в шаманы, а только вследствие того, что они были "найгуршинами", т. е. больными особой психической болезнью, которую буряты называют *найгур*, а местные русские — *дуренье*». По словам того же наблюдателя, все бурятские шаманы «должны доводить себя — и часто действительно доводят — до галлюцинаций и эпилептических припадков. Такие именно шаманы пользуются особым уважением и почтением у бурят»[2].

Подобных свидетельств мы могли бы привести еще многие десятки, но вряд ли это нужно. Мы не отрицаем существования в Сибири шаманов-шарлатанов — обманщиков и выучеников, но те и другие имитировали именно нервно-психических больных, которыми были первые и настоящие шаманы.

В эпоху матриархата важнейшие общественно-родовые функции выполнялись женщинами. Тогда и лечебная функция будущих шаманов принадлежала также женщинам. И это правило настолько прочно укоренилось, что оно очень долго сохранялось также и в позднейшую эпоху отцовского рода. Так сказать, идеальным, нормальным шаманом считалась именно женщина, и шаманы-мужчины подражали ей во внешности, в костюме и т. п. «Женщина от природы шаманка», — говорили чукчи В. Г. Богоразу[3]. У орочей «шаманки пользуются большой популярностью и считаются более могучими, чем шаманы. Они могут лечить больных»[4]. На переднике якутского шамана нашиты два железных круга, изображающие женские груди. Свои волосы якутский шаман расчесывал и заплетал по-женски. Якутские шаманы на р. Колыме камлали в маловажных случаях, надев вместо обычного своего шаманского плаща верхнюю девичью одежду из жеребячьей шкуры[5]. Этому прочному приурочению шаманских функций к женщинам много

[1] *Кон Ф.* За 50 лет. III. М., 1934. С. 68.

[2] *Кулаков П. Е.* Буряты Иркутской губ. // Изв. ВСО РГО. 1896. XXVI. С. 139.

[3] *Богораз В. Г.* К психологии шаманства. С. 10.

[4] *Лопатин Н. А.* Лето среди орочей и гольдов. С. 13.

[5] *Трощанский В. Ф.* Эволюция черной веры. С. 123; Описание якутов // Сев. Архив. 1822. III. С. 278.

способствовали еще и следующие обстоятельства. Во-первых, восприятие всяким человеком в себя духов приравнивалось первоначально к беременности. Если потребовалось бы более точное и конкретное определение того, как именно мыслилось примитивными людьми вселение духа в человека, после — в шамана, то мы готовы указать следующую, вполне конкретную аналогию: демон вселяется и «сидит» в человеке подобно тому, как живой утробный плод помещается в беременной женщине или в котной самке животного. Непосредственный опыт беременных женщин мы склонны считать даже реальной базой для развития самой идеи о вселении духа в человека. Древнейшим духом, который мыслился вселяющимся в человека, был дух-тотем. И мы знаем, что зачатие и беременность женщин, в воззрениях, например, австралийцев, очень тесно связаны с тотемом. Недаром же целый ряд этнографов нелепо приписали даже многим примитивным племенам полное неведение об участии мужчины в акте зачатия: настолько тотемические представления затемнили непосредственный опыт.

Во-вторых, шаманами были в первую голову нервно-больные люди, а нервно-больных людей среди женщин больше, нежели среди мужчин. У якутов «мужчины редко мэнэрячат, старухи же почти поголовно». Эмирячанье на северо-востоке Сибири распространено почти исключительно среди одних женщин[1]. П. С. Паллас в 1772–1773 г. писал о качинцах: «За несколько лет перед сим у Кашинцов проявился на девок некоторый род бешенства, которое нападает обыкновенно, как начнут появляться месячные, и продолжается несколько лет сряду. Они во время припадка выбегают из юрт, кричат, становятся неприличным образом, рвут у себя волосы и хотят повеситься или иначе как-нибудь убиться. Сами припадки продолжаются несколько часов и приходят без всякого порядка, иногда понедельно, иногда целый месяц нет. Я такую девушку видел, которая однако в междувременье была порядочна и разумна»[2]. По словам Р. Маака, «нервные болезни очень распространены между якутами и тунгусами, преимущественно между женщинами, и являются в весьма разнообразных формах»[3]. П. Наумов в 1821 г. писал об эпидемии «черная

[1] *Трощанский В. Ф.* Эволюция черной веры. С. 120; *Мицкевич С И.* Мэнэрик и эмиряченье. С. 37, ср. с. 22 и 28; *Серошевский В. Л.* Якуты. С. 257.

[2] *Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. III–1. СПб., 1788. С. 564.

[3] *Маак Р.* Вилюйский округ. III. С. 77.

немочь» в районе Нижне-Колымска; это были истерические припадки, соединенные с поносом; «женщины подвержены оной наиболее». Автор вылечил одну женщину, которая страдала этой болезнью четыре года[1]. «Кликушество» (разновидность истерии) было очень широко распространено среди русских женщин и было почти совершенно неизвестно мужчинам. И в интеллигентской среде, как известно, больных истерией несравненно больше среди женщин. Причины этого, по-видимому, прежде всего биологические.

Что шаманы во время камлания и независимо от него воспринимают в себя мнимых духов, это обстоятельство также не отрицается этнографами, только этому восприятию шаманом духа исследователи не придают того значения, которое придаем мы. С. Крашенинников описал камчатских шаманок — еще не профессионалок, без бубна и без спецодежды. Тогда, в XVIII в., у ительменов «шаманкой была всякая баба, а наипаче старуха, и всякий коехчуть», т. е. мужчина, носящий женское платье и во всем уподобляющийся женщине. С. Крашенинников несколько раз говорит о всеобщем и категорическом убеждении ительменов, что в их шаманок вселяются разные духи. «Во время грому и молнии билюкай к шаманкам сходит и, вселяясь в них, способствует им угадывать». Билюкай — это, по определению Крашенинникова, пастух над зверями, он же «бог облаков, дождя и грома». В годовой праздник очищения грехов, во время пляски, в камчатских баб-шаманок «вселяются» бесы Камуда, которые живут, как и билюкай, на облаках. Ростом они с трехлетнего младенца. Эти духи приходят на праздник и вселяются в баб, входят им в рот, до 50 и более в каждую. С. Крашенинников приводит даже разговор с ительменами по поводу этого странного вселения. «Спросил я у них, как можно толикому (до 50 и больше) числу врагов (т. е. бесов, чертей) величиною с трехлетнего младенца в одной бабе уместиться, и как пройти в такое узкое горло, в которое руке такого младенца пройти кажется невозможно?» Ительмены ему ответили: «Нам и самим то дивно (удивительно); может быть, они весьма малы, да нам такими кажутся»[2]. Нанайский (гольдский) шаман, по словам И. А. Лопатина, «на каждом камлании вселяет

[1] *Наумов П.* Замечания о некоторых предметах, учиненные в Нижне-Колымске в 1821 г. // Сиб. вестн. 1823. № 12. С. 153.

[2] *Крашенинников С. П.* Описание земли Камчатки. III. С. 81, 91, 97.

в себя одного или нескольких духов»[1]. «Странное состояние своего экстаза, — пишет Б. Э. Петри о бурятах, — шаманы объясняют вхождением в них призываемого духа»[2]. Я. Стефанович в 1893/94 г. наблюдал камлание якутского шамана, который был убежден, что «песни, заклинания и вообще все действия во время камлания поются, произносятся и совершаются не сами, а через его посредство вселяющимся в него духом-покровителем», которого он называл: эмягать, ämägät[3]. В. В. Передольский в 1908 г. описывает камлание шамана у кетов: после второго удара в бубен и пения «шаман нервно зевнул. Среди присутствующих пронесся тихий шепот: с каждым зевком шамана входят один за другим подвластные ему духи»[4]. В. Г. Богораз описал в 1910 г. чукотское камлание, когда «духи входят в тело шамана и говорят из его уст своими голосами», а также эскимосскую шаманку на мысе Чаплина, в которую «вошел дух и завладел ее телом» независимо от камлания[5]. В. Г. Богораз считал эти случаи исключением. Среди шаманов северо-восточной Азии он устанавливает три категории, из которых только «духовидцы» «имеют постоянное общение с духами», и как раз эти шаманы «не внушают окружающим особого почтения». Две другие категории шаманов, предвещатели и заклинатели, обычно «даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами» (с. 21). Во всем этом мы видим разложение шаманства, и описанных Крашенинниковым ительменских «баб» считаем более типичными шаманами для древности, нежели чукотских шаманов — предвещателей и заклинателей.

Соседящие с Сибирью североамериканские индейцы — тлинкиты — верили, что «во время шаманства (камлания) шаман действует и говорит не сам собой, но в нем действует и говорит какой-нибудь ек (дух), вошедший в него»[6]. Н. П. Дыренкова, подводя итог своему исследованию о шаманском призвании у тюркских народов Сибири, подчеркивает в качестве наиболее характерной

---

[1] *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922. С. 216.

[2] *Петри Б. Э.* Школа шаманов северных бурят // Труды профессоров и преподавателей Иркутского Гос. ун-та. V. Иркутск, 1923. С. 11 оттиска.

[3] *Стефанович Я.* На шаманстве // Землеведение. 1897. № 1/2. С. 30.

[4] *Передольский В. В.* По Енисею. Быт енисейских остяков. СПб.: Изд. Девриена, 1908. Ср. 50.

[5] *Богораз В. Г.* К психологии шаманства. С. 28.

[6] *Вениаминов И.* Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на сев.-зап. берегу Америки // Сын отечества. 1859. № 11. С. 75.

для шаманства черты — именно *вселение* в шамана духов, которое она сопоставляет с временным уходом из шамана его души: «Призыв к шаманскому служению, знаменующий начало общения духа со своим избранником, мыслится обыкновенно как вселение на более или менее продолжительное время того или другого духа в своего избранника и как отделение на время души избранного, чтобы получить воспитание у духов. Отсюда в дальнейшем и весь сеанс камлания рассматривается как периодическое, в начале непроизвольное, а затем искусственное вселение духа в тело шамана и как уход и странствование его души»[1]. Эта идея о вселении в шаманов демона нашла себе отражение в фольклоре. Например, уйгурская легенда о происхождении шаманства гласит, что «божество-Шаман вселилось в старуху, и с того времени появились женщины-шаманки»[2]. С. М. Широкогоров наблюдал у тунгусов такие случаи: «при вмещении духа беременной женщины у шаманок начинает увеличиваться живот, и становится настолько больших размеров, что женщина-шаманка имеет вид готовой разрешиться. Тогда шаманка дает прощупать ее живот и предлагает тут же родить ребенка-духа. Но, конечно, никто из присутствующих не соглашается его принять. По удалении этого духа живот шаманки сразу опадает до нормальных размеров»[3]. Корякское название для шамана: eleanán переводят буквально так: «человек, вместивший духов»[4].

Чукотские шаманы-предвещатели (getalátilit), которые «даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами», часто действуют «только при помощи внутреннего голоса», т. е. чревовещания. Но чревовещание прежде объяснялось именно тем, что дух входит в чревовещателя и говорит из его внутренностей. У казахов Средней Азии шаманом-баксы считался только тот, кто «имеет сношения с духами и даже власть над ними». Эти баксы обычно владеют искусством чревовещания, а А. А. Диваев описывает виртуоза в этом последнем отношении: «когда он приступил к вызыванию духов и уже находился почти в исступлении, до

[1] *Дыренкова Н. П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. 1930. Т. 9. С. 284.

[2] *Малов С. Е.* Остатки шаманства у жителей уйгуров // Живая старина. 1912. № 1. С. 62.

[3] *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. ист.-филол. ф-та. I. Владивосток, 1919. С. 39.

[4] *Гапанович И. И.* Камчатские коряки. 1932. С. 51.

нас, присутствующих во время сеанса, явственно стали доноситься хрюканье свиней, рычание и лай собак, ржание жеребят, блеяние ягнят и т. д. Ему (баксы) чудится в это время, что к нему постепенно являются духи и бесы»[1].

Способ мнимого вселения в шаманов духов через рот мы склонны объяснять тем, что первые, древнейшие случаи вселения духов в шамана происходили при всасывании им болезней из пациентов. Нанайский шаман на поминках сзывает всех своих сеонов (духов) и просит их войти в него. «Он широко раскрывает свой рот и делает вид, что глотает их, сильно двигая лицом, тряся головой и прыгая на месте». Потом он громко выкрикивает имена тех, которые вошли в него, делая телодвижения, и издает звуки тех животных и птиц, образ которых имеют эти сеоны»[2]. Кстати отметим, что у других народов злые духи проникают в человеческий организм также «через рот». Это отмечено, например, у грузин[3]. На том же суеверии основан старый русский обычай крестить свой рот при позевоте.

Труднее всего нам доказать то положение, что шаманы первоначально воспринимали в себя именно духов болезней, а не каких-либо иных духов. Этот момент претерпел особенно большие изменения в дальнейшей истории шаманства. Однако старые, даже и XIX в., этнографические описания монголов и якутов еще отметили этот момент, которого новейшее этнографы-наблюдатели уже совсем не знают. Бурят Дорджи Банзаров (1822–1855) довольно категорически пишет о камлании монгольских шаманов для лечения больных в таких словах: «Все беснование шамана происходит оттого, что дух из тела больного переходит к шаману, а пациент оттого выздоравливает». «Когда шаману приведут назначенное (в жертву) животное, то он разными обрядами и кривляниями переводит демона из своего тела в животное, а в себя предварительно переселяет демона из больного»[4]. Н. С. Щукин в 1844 г. то же самое сообщает об якутском шамане, который во время камлания, «переселивши в себя демона из больного, <...> схватывает (жертвенное) животное поперек и кричит неизвестные

[1] *Диваев А. А.* Баксы как лекарь и колдун // ИОАИЭ. XV. № 3. С. 307.

[2] *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские // ЗОИАК ВОПОРГО. XVIII. Владивосток, 1922. С. 316.

[3] *Хаханов А.* Месхи // ЭО. 1891. № 3. С. 7.

[4] *Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов. СПб., 1891. С. 42. Первое издание этой книги вышло в 1846 г.

слова. Сжатая скотина мечется во все стороны и ревет, а это уверяет якутов, что дух в нее входит из шамана»[1]. Не исключена возможность, что тому же Н. С. Щукину принадлежит статья «Описание якутов, их происхождение, население страны Ленской, внутреннее их управление, покорение под власть России, благосостояние, нравы и обычаи», напечатанная в журнале Ф. Булгарина «Северный архив» 1822 г., где процесс якутского камлания описан весьма сходными словами. Призванный к больному шаман сначала узнает причину болезни, для чего он, «обняв больного, принимает в себя одержащих его демонов, которые, будто бы вселившись в него через оного больного, дают знать, которого они селения и что побудило их навлечь на немощного болезнь, утверждая, что они намерены прекратить его жизнь. Напоследок они будто бы смягчаются, преклонившись на просьбу больного и его сродников, требуют вместо его жертвы, для чего назначают скотину». Таким образом, здесь мы имеем уже комбинированное представление: дух вселяется в больного, причиняя этим вселением ему болезнь, а уходит из больного только под условием обмена — получения им «конной или рогатой скотины, по шерсти такой, какую духи у себя имеют». Когда требуемая духом скотина найдена и приведена, шаман вновь камлает, причем он «схватывает ее (скотину) поперек и кричит над нею, чем дает знать, что вселяет в нее дьявола, а скотина пред тем будто чувствует, что для того предопределена, рвется, мечется и кричит. После шаманского действия она бывает смирна и, повеся голову, стоит как дремлющая или расслабленная». На следующий день ее убивают, шкуру ее вешают на дерево, к которому привязывают потом также и кости, не раздробляемые при еде, равно как и те древесные прутья, «на которых положена и резана была скотина». «Приметить должно, — продолжает анонимный автор, — что все употребляющие сие мясо в пищу признаются, что оно имеет вкус совсем противный, и потому не только простые многие, но и сами шаманы не едят оного, а имеют некоторое отвращение». Повесив кожу как можно выше от земли, а под нею кости и прутья, шаман вновь камлает, «будто бы препровождая дух той (убитой) скотины к тому дьяволу, которому она принадлежит».

Если нам возразят, что все эти сведения собраны неспециалистами, то прежде всего мы ответим: Д. Банзарова нельзя не при-

[1] *Щукин Н. С.* Поездка в Якутск. СПб., 1844. С. 280.

знать достаточно подготовленным к собиранию этнографических материалов лицом, как природный бурят, он хорошо знал местный язык и быт, к тому же получил университетское образование и был ученым. Н. С. Щукин вряд ли знал якутский язык, но все его сообщения об якутах вообще сомнений не вызывают. Главное же, в 1894 г. Н. А. Виташевский, очень осторожный этнограф-специалист, отметил в процессе якутского шаманского камлания ту же самую черту: шаманы во время своего камлания не один раз «втянут в себя абасы (злого духа) из больного»[1]. В. И. Иохельсон, известный ученый, сообщает об юкагирских шаманах почти то же: во время своего камлания «шаман идет к больному и начинает хватать зубами больное место, желая таким образом извлечь причиняющего боль дьявола. Последний не дается, бьется, но шаман... вытаскивает дьявола при помощи своих духов. [После этого] из шамана говорит дьявол (кукул), взятый из больного: дайте мне белой горькой водки, лисицу — пот вытереть, и "тогда я человека оставлю". (Через некоторое время) шаман в дверях юрты громким протяжным выдыханием выпускает кукула, мучившего больного»[2]. В отличие от якутского камлания, здесь нет жертвенного животного.

Один ученый автор-китаист считает восприятие в себя духа отличительной особенностью корейского и древнекитайского шаманства. Но так как эту же черту мы видели у шаманов якутских и бурятских, то мы имеем право признать ее явлением стадиальным и общесибирским. Корейские шаманы и шаманки «в особенности известны силою своих заклинаний в случае физических бедствий: морового поветрия, засухи, наводнений, землетрясений и проч., равно в тяжких болезнях и в наваждениях от злых духов, в которых корейцы, как и китайцы, верят безусловно. Подобно древним шаманкам Китая, они вызывают и низводят духа в себя, умилостивляют или в других случаях потешают его пляской и пением»[3]. Этнограф Ф. В. Поярков отметил, что у казахов и у киргизов бак-

[1] *Виташевский Н. А.* Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями // Сб. МАЭ. 1918. V, в. 1. С. 177–178.

[2] *Иохельсон В. И.* Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора... С. 117. — Юкагирский шаман, по описанию Иохельсона, ранее этого, в начале своего камлания, «глубоким и шумным вдыханием втягивает в себя своих духов (jojanул)», т. е. своих духов-помощников.

[3] *П. К.* О маньцах и корейцах. Пекин, 19. XII. 1869 г. // ИРГО. VI. Отд. 2. СПб., 1870. С. 22–23.

сы при лечении сумасшедших переводил в себя джиннов (злых духов), которые вселились в больного[1].

С теоретической точки зрения этот момент древнего камлания не вызывает никаких сомнений, так как общеизвестное вселение в сибирских шаманов разных духов не только не противоречит этому моменту, а, напротив, объясняется им, равно как и бесспорное высасывание болезней шаманами также должно было привести к этому именно взгляду. Ученый специалист В. Г. Богораз, как мы видели выше, наиболее типичными шаманами признает тех, которые «даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами»; но в своей статье 1902 г., описывая свои скитания среди анойских чукчей во время переписи 1897 г., он рисует несколько иную картину. Богораз посетил в 1897 г. стойбище чукчи Омрыэ в верховьях р. Лабугена с целью купить старинные документы, принадлежавшие вымершему чукотскому роду. В шатре при этом присутствовала жена хозяина Ровтынга, «женщина довольно чахлого вида, вдобавок недавно разрешившаяся от бремени». Неожиданно эта слабая женщина лишилась чувств и упала навзничь, недвижимая и окостенелая, как труп. «Омрыэ (муж) с криком подхватил ее и принялся качать на руках, мерно и сильно подбрасывая ее вверх. Когда это не помогло, он приступил к обыкновенным шаманским манипуляциям лечения. Он сперва усиленно высасывал из макушки жены духа болезни; потом, когда этот дух входил ему в рот, ожесточенно фыркал, тряс головой и вообще бесновался и, наконец, сплевывал в сторону, чтобы освободиться от этого неприятного вкуса». Одновременно Омрыэ «впускал в свою сжатую ладонь струю дыхания и поспешно прикладывал руку к сердцу жены, стараясь сообщить ей частицу своей жизненной силы»[2]. Здесь мы имеем чрезвычайно показательный для нас случай восприятия шаманом духа болезни из больного — через высасывание из макушки головы. Этот способ восприятия духа шаманом мы считаем древнейшим, и в нем видим объяснение тому, почему шаманы воспринимают духов всегда через рот.

---

[1] *Поярков Ф. В.* Из области киргизских верований // ЭО. 1894. № 1. С. 96.

[2] *Богораз В. Г.* О принятии чукоч в русское подданство. Легенды и документы // Живая старина. 1902. XII. № 2. С. 151. Ср.:*Georgi J. G.* Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich. I. S.-Petersburg, 1775. S. 282 — тунгуский шаман сосет у больного лоб. Иначе тот же факт описан Богоразом в его статье 1910 г. «К психологии шаманства» (с. 29–30).

Отметим еще, что использование нервно-патологических явлений в социально-религиозных целях мы встречаем не только в сибирском шаманстве. Например, легенда североамериканских чейенов о происхождении у них общества воинов-волков говорит о том же самом: галлюцинация застигнутого в прерии снежной бурей индейца обусловила структуру и ритуал новой социально-религиозной организации воинов-волков[1].

Представления о вселяющихся в больного духах болезней, которых шаман воспринимает из больного в самого себя, сначала путем высказывания, а после и разными иными способами, чтобы потом удалить духа, — эти представления мы считаем наиболее типичными для древнейшего, первичного шаманства. Только с момента появления этой идеология можно говорить о шаманстве как об особой религии. В истории шаманства эта идеология развивалась и видоизменялась. Когда высасывание лекарем больного места стали понимать как восприятие им в себя духа болезни из больного, тогда присутствием духа в лекаре-шамане стали пользоваться также и для разных иных целей, большею частью хозяйственного значения. Прежде всего старались узнать от духа тайны будущего: будет ли удача на промысле, и где именно — в каком урочище — вопрос, особенно важный в хозяйстве и в экономике охотника. Мы имеем прямые указания авторов, например для ительменов, что женщинам-шаманкам воспринятые ими в себя духи помогают «угадывать» (см. выше). Якуты верили, что и эмирячка во время припадка своей нервной болезни может предсказывать будущее (см. выше). Таким путем развивалась хозяйственно-производственная роль шаманов, которые первоначально были если не исключительно, то главным образом лекарями. Эта производственная функция шаманов особенно выросла в эпоху разложения рода, когда традиционный авторитет родовых старшин колебался и нуждался в новой поддержке. Тогда старейшины родов или сами становились шаманами, или же привлекали шаманов на свою сторону. Что же касается феодалов, то они, например у бурят, пытались даже создать свой собственный «корпус белых шаманов», которые должны были поддерживать своим авторитетом новую власть.

[1] *Dorsey G. A.* The Cheyenne, I. P. 26–29. Field Columbian Museum. Publication. 1905. № 99.

Вместе с функциями шаманов изменялась и идеология шаманства. Особенно большие изменения она претерпела при переходе от первобытно-коммунистического общества к классовому. В эпоху появления первых шаманов в том значении этого термина, о котором мы говорили выше, отношения людей к духам не были еще проникнуты благочестиво-религиозным почитанием, а являлись отражением союза-договора равных с равными. Шаманы чаще еще боролись с демонами, а такой борьбой характеризуется древнейшая стадия религиозного сознания. Самые демоны мыслились еще недифференцированным коллективом, и есть основания полагать, что все они считались вредоносными духами болезней. В классовом обществе духи разделяются на главных и второстепенных, их помощников, и получают различные функции. Налицо дифференциация и иерархические отношения между демонами. У людей начинает преобладать по отношению к демонам тактика угождения и преклонения вместо прежней борьбы и равенства. Шаманы в классовом обществе стали чаще умолять демонов, подкупая их жертвами. В связи с дифференциацией демонов шаманы теперь пользуются помощью одних демонов, чтобы воздействовать на других. В случае вражды между демонами шаманы становятся на сторону более сильных, а часто и сами натравляют одних духов на других, а также упрашивают мощных демонов воздействовать на слабейших. В связи с дифференциацией демонов одни из них, более мощные, мыслятся «духами-покровителями» шамана и от них шаман получает себе «духов-помощников».

Развитие этих последних, сравнительно новых представлений о духах-покровителях шамана мы склонны связывать с развитием культа предков. Духом-покровителем шамана чаще всего мыслится его предок, с чем нужно сравнить распространение в Сибири мнение о наследственности шаманства. Автор 1822 г. пишет, что якутские шаманы после своей смерти «превращаются в дьяволов и делаются им равными»[1]. Это представление широко распространено не только у якутов, но и у бурят, и у ненцев, и у многих других народов Сибири. Душа одного шамана, по мнению тувинцев, после его смерти вселяется в другого шамана же[2]. По бурятской легенде, душа умершего в малолетстве шамана «вселялась в

[1] Описание якутов // Сев. Архив. 1822. III. С. 277.
[2] *Кон Ф.* За 50 лет. III. М., 1934. С. 69.

бурят, и они целыми толпами шаманили, ходили и ездили по улусам». Это так называемые *болошэны*, например Дулашаны или Хоринские девушки[1]. Бельтир говорил Н. Ф. Катанову, как люди становятся шаманами: «Человек сначала хворает, будучи одержимым злым духом, а потом становится шаманом. Когда он хворает, то он как будто знакомится с нечистым духом»[2]. Шаман-предок, сделавшись после своей смерти демоном, естественно благоволил своему потомку — шаману же. Так развились, по нашему мнению, представления о шаманских духах-покровителях и духах-помощниках. Все это могло произойти только в эпоху разложения патриархального рода, в эпоху классового расслоения сибирского населения.

Дуализм духов, который старые авторы считали центральным пунктом шаманского мировоззрения, мы считаем также поздним представлением, развившимся только после классового расслоения общества. При появлении первых шаманов дифференциации духов еще не было, а все духи считались вредоносными демонами болезней, с которыми у людей мыслились возможными союзы-соглашения на равных началах взаимного наибольшего благоприятствования сторон. Более ярко дуализм выражается в подразделении шаманов на «черных», которые имеют дело только со злыми демонами, и «белых», которые служат одним лишь добрым демонам. А это деление шаманства безусловно связано с феодализацией общества: белые шаманы были призваны обслуживать новую религию феодальной верхушки. Деление сибирских шаманов на «черных» и «белых» не было, впрочем, доведено до конца — по особым внешнеисторическим причинам. В. М. Ионов сообщает, что белых шаманок якуты «допускали только теоретически»[3].

Таким образом, в истории сибирского шаманства произошла очень резкая и прозрачная смена мировоззрения. Если мы будем анализировать внешнюю, обрядовую сторону сибирского шаманства, то там мы встретим явное преобладание старых форм, развивающихся еще на почве доклассового общества. В отношениях доклассового общества к демонам мы должны предполагать только борьбу, отпугивание и союзно-договорные отношения, тогда как в классовом обществе люди умоляют демонов и преклоняют-

[1] *Баторов П. П.* Бурятские поверья // Зап. Вост.-Сиб. отд. РГО. II–2. С. 14.

[2] *Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке в Минусинский округ. Казань, 1897, с. 56.

[3] *В. М. Ионов.* К вопросу об изучении дохристианских верований якутов // Сб. МАЭ. 1918. V-1. С. 162.

ся перед ними[1]. В застывшем шаманском ритуале едва ли не ярче всего отразилось отпугивание демонов, применение разного рода оберегов по отношению к ним. Наличие этих оберегов тем более характерно, что теперь шаман, имеющий своих духов-помощников, в процессе своего камлания обязательно и всегда «призывает» этих духов. Призывая демонов, шаман одновременно пугает, отпугивает их, — такова диалектика шаманства. Удары в бубен теперь истолковываются как увеселение демонов[2], а чаще — как призыв духов, которых нужно разбудить, которые живут далеко от людей и не слышат обыкновенных звуков человеческого голоса. Но нам известно, что в древнейшей религиозной идеологии все шумы и громкие звуки были именно оберегами, и память об этом у сибирских шаманов иногда еще сохраняется. Шум и звон металлических привесок на шаманском костюме имеет бесспорное значение оберега, хотя многие из самих подвесок теперь иногда уже рассматриваются как места для вселения духов или хотя бы временного их пребывания при шамане. «Каждая часть шаманского туалета, — пишет Фел. Кон, — за исключением шапки, сооружена с определенной целью: производить шум»[3]. Н. Ф. Катанов пишет о бубне минусинских шаманов, очевидно с их собственных слов: «К поперечине бубна, которая зовется "тетивою лука", привешиваются железные погремушки, которые отпугивают нечистых духов от больного. Для отражения духов подвешиваются также колокольчики и бубенчики»[4]. И. Г. Георги в 1799 г. и О. Беляев в 800 г. отметили, очевидно со слов сибирских шаманов, такое толкование: «некоторые удары (в шаманский бубен) призывают, а другие прогоняют духов»[5].

Известно, что шаманский бубен сменил собою прежний лук[6], вместо которого применялся также веник из древесных ветвей. В 1927 г. на берегу Телецкого озера я еще наблюдал камлание

---

[1] *Зеленин Д. К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов // СЭ. 1934. № 5. С. 12.

[2] *Суховский В.* О шаманстве в минусинском крае // ИОАИЭ. 1901. XVII. № 2/3. С. 148.

[3] *Кон Ф.* За 50 лет. III. С. 74.

[4] *Катанов Н. Ф.* Письма из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893. С. 27.

[5] *Пекарский Э. К., Васильев В. Н.* Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. I. СПб., 1910. С. 114.

[6] *Потапов Л. П.* Лук и стрела в шаманстве алтайцев // СЭ. 1934. № 3. С. 70 и сл.

ойротской шаманки с луком и веником в руке, без бубна. Но относительно лука и стрелы, равно как и другого оружия, не может быть никакого сомнения в том, что это обереги, запугивающие демонов или убивающие их; значение оберега имеет и веник[1]. Правда, у остяков вид «жертвы» состоял в том, что в чтимое, «священное» дерево они пускали стрелу из лука[2]. Мало того, у тех же остяков Фр. Белявский, А. Кастрен, Н. А. Абрамов и др. описали очень своеобразный религиозный культ в храме перед «идолами»: шаман и все мужчины дружно бряцали обнаженными мечами и копьями, производя оригинальные фехтовальные упражнения[3]. В XIX в. ни этнографы, ни сами остяки, по-видимому, уже не понимали первоначального смысла этого оригинального культа. Но в XVIII в. Гр. Новицкий знал его со слов самих остяков. Описывая, как остяки после жертвоприношений кидали в воздух свои пальцы, он продолжает: «глаголют же, яко и страстки ради сия творят, чтобы сохранил честь творимую им»[4], т. е. делают это, стращая, запугивая своих демонов, чтобы те ценили и дольше помнили оказанную им честь и внимание. Но такое отношение людей к демонам, когда демонов запугивают, характерно именно для религий доклассового общества; в классовом же обществе многие из прежних оберегов превратились именно в жертвы[5].

Обереги, которыми, можно сказать, насыщена и переполнена внешняя, обрядовая сторона сибирского шаманства, могли возникнуть только в доклассовом обществе. В позднейшем шаманстве они сохранились большей частью по традиции, как окаменелое переживание, причем частично они были перетолкованы на новый лад: обереги предназначаются теперь против злых, опасных для шаманства духов, а духи-помощники шамана и вообще добрые, благодетельные демоны этих оберегов будто бы не боятся. Местами же возникшее таким образом противоречие между мировоззре-

---

[1] *Зеленин Д. К.* Магическая функция примитивных орудий // Изв. Акад. наук СССР по ООН. 1931. № 6. С. 752.

[2] *Дмитриев-Садовников Гр.* На Вахе // Ежегодн. Тобольск. губ. музея. 1916. XXVI; *Абрамов Н. А.* Описание березовского края // ЗРГО. XII. СПб., 1857. С. 341; *Белявский Фр.* Поездка к Ледовитому морю. М., 1922. Рис.

[3] *Абрамов Н. А.* Указ. соч. С. 343; *Белявский Фр.* Указ. соч. С. 90; *Castrén A. M.* Nordische Reisen. I. S. 293–294.

[4] *Новицкий Гр.* Краткое описание о народе остяцком. СПб., 1884. С. 52.

[5] *Зеленин Д. К.* Магическая функция. С. 722 и 753; *Он же.* Истолкование. С. 12.

нием и внешним ритуалом сибирского шаманства уже осознано, и ритуал частично видоизменяется согласно с новой идеологией. Томские ненцы, монголы и чукчи убирали из юрты перед шаманским камланием все острые металлические орудия и пули[1]. По словам якутского шамана, его духи «не терпят никакого иного света, кроме камелька»[2]. На этом основании шаман запретил Я. Стефановичу фотографировать камлание при свете магния.

Преобладание отпугивающих и устрашающих оберегов-амулетов особенно характерно для медицинской практики среднеазиатских шаманов — баксы и фольбин, которые часто также пользуются бубном и вообще представляют полную аналогию с сибирскими шаманами. Баксы бьет нагайкой и колотушкой больного или, вместо того, другого человека, самого себя; ходит по раскаленным железным орудиям, обтирая свои опаленные ноги потом своего пациента, и т. п.[3] В том моменте лечения, когда баксы «падает навзничь на больного», нужно видеть память о том, что баксы воспринимал некогда духа болезни из больного в самого себя.

Фел. Кон наблюдал два разных типа сибирских шаманов. Он пишет: «По моему наблюдению, шаманы неодинаково подходят к борьбе с нечистыми духами, овладевшими телом больного. Одни не борются, а молят нечистых духов помиловать больного, не стесняясь в этих мольбах обманывать духов... Эта самая распространенная категория шаманов-"просителей" не пользуется у сойотов ни уважением, ни особенным доверием. Действительным уважением и огромным доверием пользуются "почетные потомственные шаманы", насчитывающие среди своих предков по 8–10 шаманов, славившихся своим мужеством, и, так сказать, унаследовавшие от них определенное количество духов, им подчиненных, не смеющих им противоречить. Эти шаманы не обращаются с мольбой, а протестуют, приказывают, покрикивают: "Как смеете вселяться в больного?" Они не церемонятся... Поймав духов в свой бубен, они их всех бесцеремонно вышвыривают за дверь юрты»[4]. В этих словах обрисованы две шаманские тактики, происхождение которых мы относим к разным эпохам. Тактика

[1] *Castrén A. M.* Nordische Reisen. II. S. 172; *Кибер.* Чукчи // Сиб. вестн. 1824. С. 117; *Потанин Г. Н.* Очерки сев.-зап. Монголии. II. 1881. С. 85.

[2] *Стефанович Я.* На шаманстве // Землеведение. 1897. № 1/2. С. 38.

[3] *Диваев А. А.* Из области киргизских верований // ИОАИЭ. 1899. XV. № 3. С. 325.

[4] *Кон Ф.* За 50 лет. III. С. 72–74.

«моления», тактика «просителей» возникла в эпоху классового общества. Напротив, тактика борьбы шамана с демонами характерна для доклассового общества. Она сохранилась у тувинцев в связи с их представлениями о духах-покровителях шамана, но это лишь новое объяснение весьма древней тактики в отношениях людей к демонам. Изучение древнейших оберегов, которыми считались примитивные орудия обороны, не оставляет сомнения в том, что тактике просьб и молитв предшествовала тактика борьбы людей с демонами: люди истребляли демонов и отпугивали их своими орудиями и потом символами этих орудий, а заключая впоследствии с демонами идеологические союзы-соглашения, люди требовали от демонов выполнения обязательств договора и в случаях нарушения этих условий договора наказывали демонов, т. е. тактика борьбы с демонами, мнимыми уже «союзниками», в измененном виде продолжалась.

Нанайские шаманы, в полное сходство с тувинскими, «не только поклоняются сеонам (духам), но и борются с ними»[1]. Камлая над больным, нанайский шаман «бросается в бой» со злым демоном болезни всякий раз, как только его находит[2], точно так же как тувинский шаман борется со встречающимися ему на пути, во время камлания, духами, убивает их, а независимо от камлания пытается заколоть ножом злого духа[3].

Но если древнейшие шаманы воспринимали из больного демона болезни в себя, так сказать, поглощали духа, то для чего им требовались обереги? На этот вопрос нам отвечают многочисленные случаи шаманской практики, когда демона болезни выпугивают из больного. Чтобы воспринять из больного человека духа болезни в себя, шаман должен был сначала вспугнуть демона с насиженного места. Выплевывая или иным способом извергая потом из себя воспринятого демона, шаман опять-таки должен был отпугнуть и отогнать его возможно дальше от людей, чтобы тот не вернулся в прежнего больного. Неудивительно, что элементы отпугивания и изгнания духа так ярко выражены в медицинской практике шаманов. Разного рода обереги должны были воздействовать еще и на психику демона болезни, должны были запугивать, «стращать» его, чтобы он держал себя скромнее и не сопротивлялся шаману особенно буйно.

[1] *Лопатин И. А.* Гольды. С. 235.
[2] Изв. Вост. факультета. Владивосток, 1921. № 3. С. 33 (статья Лопатина).
[3] *Кон Ф.* За 50 лет. III. С. 71, 81.

Этот последний момент нужно признавать весьма древним. У корейцев на Амуре сохранился очень архаический способ камлания — коллективом нескольких шаманов, причем демона болезни изгоняли из больного, загоняли его в сосуд и закапывали в землю. От этом сообщает Насекин в 1895 г. в своей статье: «Корейцы Приамурского края». «Главным священнодействием шаманов является изгнание злых духов гогуй, что выполняют они всегда по нескольку человек вместе, для того, будто бы, чтобы добиться скорее и действительнее нужных результатов. Эту церемонию они начинают с произнесения заклинаний, громко и медленно, нараспев, понемногу повышая голос, и бьют все сильнее палками в доски и в глиняные и медные горшки. Через несколько времени они доходят до полного неистовства, диких завываний и криков. Вся церемония продолжается около трех или четырех часов, а иногда в одну и ту же ночь проделывается несколько раз и длится несколько ночей подряд. В конце концов шаманы одолевают черта, загоняют его в какой-нибудь сосуд и с торжеством уносят из дома и закапывают в землю. Во время церемонии гогуя умилостивляют [точнее сказать: кормят] кушаньями, которые и отдаются шаманам»[1]. Не исключена даже возможность, что здесь мы имеем застывший момент истории развития примитивной медицинской практики, предшествующей появлению собственно шаманства. Демона болезни здесь вселяют не в человека, а в сосуд, т. е. в ловушку. Сравнить широко распространенный в фольклоре всех народов мотив о запертом в сосуд черте. Очень возможно, что дух корейских шаманов мыслился еще не антропоморфным, а зооморфным, для которого нужна именно ловушка.

У позднейших шаманов тактика борьбы с демонами оказывается не правилом, а исключением. Главное же новшество — то, что в своей борьбе с злыми демонами новые шаманы опираются теперь уже на содействие своих духов-покровителей и духов-помощников. Налицо дифференциация и иерархия демонов, которой не было в древнейшем мировоззрении людей. Например, гиляцкий шаман «вдувает в больное место своего кегн (духа), который и должен изгнать из больного злого духа болезни»[2]. Казахский баксы может вылечить больного только при условии,

[1] Тр. Приам. отд. РГО. 1895. Хабаровск, 1896. Статья 5-я. С. 20 (Насекин).

[2] *Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 138.

если его (баксы) джинны (духи) сильнее джиннов больного[1]. Сарычев описывает лечение больной женщины алеутским шаманом: по просьбе шамана его дух-помощник, «подвластный шаману дух... входил в утробу больной и осмотрел всю болезнь ее»[2], т. е. ставил диагноз.

Древнейшая медицинская практика сибирских шаманов состояла в поглощении шаманом демона болезни: высасывая из больного духа болезни, шаман нередко ее проглатывал. Поглощение демона должно было считаться лучшим, самым надежным способом борьбы с ним, когда духи мыслились еще полуматериальными, и поглощение духа считалось равносильным его полному уничтожению. Но это поглощение духа сменилось представлением о вселении духа в шамана, причем вселенный дух остается жить, а не умирает. Эта последняя идея о вселении духа в человека — одна из древнейших и наиболее устойчивых идей в разных религиях. Ее можно назвать стрежневой идеей религиозной идеологии, поскольку она пронизывает едва ли не все религии мира, причем в более развитых религиях, например в иудействе и христианстве, она видоизменена в идею «богооткровения», в буддизме — в идею «перевоплощения душ». Реальной базой для возникновения этой идеи мы склонны считать непосредственный опыт беременных женщин, которые воспринимали свою беременность как вселение в себя живого утробного плода, детеныша, после — души. Между беременностью и болезнями некогда проводили полную параллель. Мы уже говорили выше, что белорусы представляли себе болезнь «вообще в виде дитяти». Болезни стали объяснять таким же вселением живого существа, как и беременность. Таким образом, эта примитивная религиозная идея о вселении духа болезни в человека основана на женском, а не на мужском опыте. Очевидно, она возникла в эпоху, когда женщина занимала если не доминирующее, то во всяком случае вполне самостоятельное и независимое положение в обществе, т. е. в эпоху матриархата или же материнского рода. Всеобщность и глубокая древность этой религиозной идеи о вселении духа в человека дает нам право и основание видеть предпосылки религий в больной, а не здоровой психологии. Недаром же настоящими шаманами были только нервно-больные лица.

---

[1] *Поярков Ф. В.* Из области киргизских верований // ЭО. 1894, № 1. С. 96.

[2] *Сарычев.* Путешествие. II. СПб., 1811. С. 141.

Вмещение шаманом демона болезни в лекан

Шаман вселяет демонов болезни не только в самого себя. Мы уже видели, как якутский шаман, восприняв сначала из больного в себя духа болезни, переселяет этого последнего потом в жертвенное животное. У якутов же отмечен Я. Стефановичем в 1891 г. случай, когда шаман во время камлания за больного в Намском улусе, «вогнал», вместил бывшего причиной болезни демона в «корову», причем корова эта не была живою и даже была не животным, а изображением, леканом этого животного. Это был заранее приготовленный обрубок 13 см толщины и около 50 см длины. Такие же обрубки, только меньших размером, служили якутским детям игрушками, изображающими коров и телят. Такую деревянную «корову» шаман обмазывал кровью убитой накануне камлания скотины; ту же кровь он брызгал и на огонь»[1].

Это сообщение Я. Стефановича дает нам право заключать, что описанные В. Н. Васильевым в 1909 г. вполне аналогичные деревянные изображения оленя и быка служили для той же самой цели — вселения в них демона болезни. В полное сходство с описанной выше «коровой», эти изображения оленя и быка также были выпачканы кровью животного; иногда впрочем эту кровь имитировали краской или углем. Иногда олень или бык изображались «с седоком», что можно понимать двояко: 1) или это аналогичные гиляцким двойные изображения-леканы, где животное изображает зооморфного духа, а человек — данного больного человека; 2) или же «седок» здесь — изображение антропоморфного духа болезни, а животное служит ему для передвижения. Делать это второе возможное предположение побуждают нас слова автора В. Н. Васильева: «Дух не соглашается покинуть больного, артачится, приводит разные доводы против оставления им человека, но в конце концов, убежденный шаманом, идет на сделку и, вселившись в предложенный ему предмет (деревянную фигуру оленя с седоком), отправляется в свой нижний мир»[2]. Таким образом духу предстоит путешествие, езда в нижний мир, для чего ему и может служить олень.

Сам же В. Н. Васильев, отметивший все эти случаи у долган и якутов, говорит об иной, особой и новой функции этих крашеных

---

[1] *Стефанович Я.* На шаманстве... С. 44.

[2] *Васильев В. Н.* Изображение долгано-якутских духов. С. 272.

леканов быка и оленя: шаман обменивает их у демона на душу больного. Подобный обмен, действительно, очень обычное явление в шаманской практике. Но для такого обмена обычно служит душа жертвенного животного иди же душа другого человека, которая предоставляется данному демону болезни взамен того человека, которого он в этот момент «грызет». По сообщению В. Н. Васильева, здесь выходит наглый обман шаманом демона, что, впрочем, также нередкое явление в шаманстве. Но обман здесь выходит слишком уж незамаскированным, прозрачным, что необычно. И автор Васильев, говоря об этом странном обмене, ссылается, против обыкновения, на литературные источники. Очевидно, это был один из тех случаев, о которых Васильев говорит: «В лесу и тундре мы находили посеревшие от времени, грубые деревянные изображения разных животных, людей и проч.; подводчики наши, не будучи сами шаманами, не всегда могли ответить мне на мои вопросы. Многое осталось недостаточно выясненным, а кое-что и совсем без объяснений». Из трех названных Васильевым литературных источников Трощанский и Приклонский пишут только об обмене на живых домашних животных; и лишь Слепцов, подробнее говоря также о жертвах живыми животными, делает вскользь краткое замечание такого рода: «Ввиду невозможности и дороговизны требуемых (духом и шаманом) жертв, предметы эти (т. е. подарки духам: скот, пушные звери, птицы, гады и проч.) приготавливают в виде деревянных чучел, обмазанных кровью и сжигаемых или сохраняемых на курганах»[1].

Вот почему мы здесь понимаем «обмен» не в смысле компенсации, как это имеет место в случаях, когда за душу больного дается другая душа, животного или человека же. Здесь происходит только обмен места, вместилища для демона: вместо больного ему предоставляется лекан. Обмазка лекана кровью — это обычный способ кормления, а также и заманивания демонов в лекан. По аналогии с другими подобными же леканами-вместилищами для духов болезни, мы должны здесь видеть фигуры не домашних животных, а диких, т. е. здесь подразумевается скорее дикий олень, а «бык» надо толковать в значении «самец лося». Равным образом и в «корове», описанной Я. Стефановичем, лучше видеть самку дикого оленя или лося же, а не домашнее животное. Изображения

[1] *Слепцов*. О верованиях якутов. С. 124.

тех и других, диких и домашних животных весьма близки, и смешение тут очень возможно. Данный у Васильева рисунок даже больше походит на лося и еще скорее на мифического единорога-мамонта.

Подтверждением правильности нашего толкования может служить сообщение того же В. Н. Васильева о вселении шаманом демона болезни в деревянное изображение рыбы. Процедуру с этим леканом рыбы Васильев описал гораздо подробнее, чем с быком и оленем, о которых он говорит лишь вскользь, мимоходом. Деревянная фигура рыбы, преимущественно осетра, налима или щуки (среди предметов, привезенных В. Н. Васильевым, больше стерлядей), приготовляется заранее. В это изображение «через рот шаман водворяет побежденного духа. Говорят, — продолжает Васильев, — что последний (т. е. дух) не может никуда выйти из такой рыбы. Заключив несговорчивого духа в рыбу, шаман опять-таки сопровождает его в нижний мир», а именно: «шаман падает ниц и, изображая ныряние в воде, сопровождает духа, чтобы он не раздумал как-нибудь и не вернулся обратно (там же, с. 272). Здесь получается новая несогласованность. Изображение рыбы, в которое заключен демон, в воду не бросают; и найдены были автором эти изображения не в воде, а в лесу и в тундре (там же, с. 269). «Все бывшие в употреблении при камлании изображения наутро выносятся из жилья в лес или в тундру, смотря по тому, где жилье, и там аккуратно складываются или устанавливаются так, чтобы их было видно. В этом виде они и остаются, предоставленные действию непогоды и гниению. Каждое изображение употребляется в дело лишь один раз, и при каждом новом камлании делаются новые изображения».

«Этих сложенных в лесу или в тундре предметов никто из туземцев не только не трогает, но, напротив, даже обходят их далеко стороной, чтобы могущие быть еще в них духи не причинили никакого вреда».

Но если шаман сопровождал вселенного им в деревянную фигуру рыбы духа в нижний мир, то в самой фигуре, очевидно, духа уже нет. Если заключенный дух действительно уходит в нижний мир, то вместилище для него должно быть также брошено в воду, так как путь в якутский нижний мир лежит через воду. Наконец, Васильев пишет: «Говорят, что дух не может никуда выйти из такой рыбы». Но рыба осталась в тундре, а дух, по сообщению Васильева, будто бы отправляется в нижний мир.

Такого рода неувязки в цитируемой работе В. Н. Васильева легко и просто объясняются тем, что автор имел под руками предметы шаманского культа начала XIX в. или даже раньше, а объяснения ему давали случайные якуты-ямщики, которые знали кое-что о якутском шаманстве начала XX и самого конца XIX в. Экспедиция В. Н. Васильева на р. Хатангу и на восточный берег Хатангской губы, а также низовья Анабара, где найдены все описываемые предметы культа, происходила осенью 1905 г. Все эти неувязки лишь убеждают нас, что у автора никакой своей теории не было, и он повторял механически то, что ему говорили якуты, а свидетельства и толкования самих якутов, и тем более самые предметы культа, сохранившиеся в целости в безлюдной тундре, для нас очень поучительны; только они нуждаются в особых комментариях, которые мы и пытаемся дать ниже.

По нашему мнению, и рыба, и олень, и лось одинаково суть леканы, в которых шаман вселял демонов болезни. Демон оставался в лекане, так как лекан соответствовал его зооморфной природе. Напомним, что щука, налим, стерлядь — все это как раз рыбы, демоническая природа которых известна почти всем народам Сибири. Поэтому эти леканы и ставили в малообитаемые места тундры и леса, потому их и оберегали люди, что в лекане остается жить демон болезни. Если даже он и не может выйти из лекана, то повредить проходящему мимо, близко от него, а особенно при соприкосновении с ним, он в силах; а вред со стороны выражается в насылаемой им болезни. В числе духов-помощников якутского шамана есть и «бык». Очень возможно, что он теперь мыслится в виде домашнего быка, но прежде это был, вероятно, опять-таки самец-лось. Среди шаманских духов-помощников встречаются также демоны болезней, но это ничего не может изменить в нашем объяснении описанных выше долгано-якутских леканов.

Тунгусский шаман, приступая к лечению больного, также «велит наделать идолов в виде зверей и рыб, которыми и обкладывают больного»[1]. О дальнейшей судьбе этих «идолов» у нас нет сведений, но любопытно здесь непосредственое соприкосновение леканов с больными — очевидно в целях перехода демона из больного в лекан, любой выбор которых ему предлагается шаманом. У енисейских тунгусов при шаманском камлании от болезней

[1] *Третьяков П.* Туруханский край. С. 433.

употребляются духи — деревянные изображения человека на налиме, две деревянные сросшиеся хвостами рыбы-мамонты, плот из девяти антропоморфных онгонов и т. д.[1] По свидетельству Кривошапкина, на р. Енисей, камлая для излечения болезни, шаман кладет вокруг места камлания «разную рыбу, сделанную из дерева», а против больного вешает «фигуру вроде голубя»[2]. У гольдов, по описанию Л. Я. Штернберга, шаман лечит больного таким образом: если в больного вселился дух, который не желает причинить этому человеку смерть, а только заставляет больного сделать изображение (лекан) и кормить его, — в таком случае шаман делает лекан из дерева или другого прочного материала, и духа-онгона кормят в лекане впредь до выздоровления больного. Если же дух хочет умертвить человека, то шаман изгоняет его из больного, часто обманом: изготовляет изображение его из травы, а когда дух поселится в этих травяных леканах, «соблазненный широкими обещаниями шамана», — то шаман его выбрасывает[3]. По словам С. М. Широкогорова, один из шести моментов камлания состоит в том, что шаман «при помощи других духов удаляет в специальное вместилище духа, вместившегося в больного»[4].

И. А. Лопатин очень подробно описывает, как шаман обманом, выдавая себя за дружественного демону болезни духа Калгама и соблазняя демона выдуманной перспективой, уговаривает демона Сэкка перейти из больной женщины в лекан, а потом в мешок; завязав в мешке, жарит Сэкка над огнем, наставляет его больше не ходить в данную фанзу и наконец, развязав мешок, выбрасывает лекан в кусты[5]. Во всех этих случаях леканы изображают именно того демона болезни, который обитает в больном человеке. Особый мешок для лекана имеется только в случае, описанном у Лопатина, да и этот мешок из рыбьей кожи потом был развязан.

После якутского шаманского камлания над больной глазами, с приношением в жертву скотины, была выброшена в глухой лес заготовленная к камланию обстановка. А. Н. Никифоров разыскал предметы этой обстановки в лесу, далеко от места камлания. Тут оказались: 9 штук досчатых изображений разных птиц; изображающий двуглавое существо столик на одной ножке; 9 палочек,

[1] *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы. 1922. С. 131.
[2] *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ. I. С. 318.
[3] *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды. С. 465.
[4] *Широкогоров И. М.* Опыт исследования. С. 41.
[5] *Лопатин И. А.* Гольды. С. 273–275.

изображающих рыб с обратными чешуями. Подставками для 9 птиц служили 9 лиственничных шестов с нетронутой корою, длиною около 2 м[1]. П. Козьмин описал в 1875 г. камлание тунгусского шамана над больной девочкой. Три тунгуса перед камланием сделали из глины маленькие фигурки 12 оленей, 12 медведей и 12 бурундуков, а также приготовили из пшеничной муки фигуры 12 диких коз, 12 лисиц и 12 соболей. На вопрос Козьмина, для чего это делается, тунгусы отвечали: «Во время камлания кам совершает путешествие к Танаре (небесному демону), но дорогой ему духи будут делать задержки. Чтобы духи не задерживали кама, для этого он должен будет одарить духов. Кому что понравится, то ему кам и подарит». Судя по дальнейшему описанию, это объяснение тунгусов было не вполне точным. Шаман камлал около жертвенного оленя, подле которого поставлены были на сошках фигуры оленей, медведей и пр. Шаман сказал, между прочим: «Мне духи говорят — вот этот человек приносит нам жертву, а зачем же у одного оленя (разумеется, фигурка из глины) рог сломан? Что же, он смеется что ли над нами?» — Фигурку исправили[2]. Из последних слов выходит, что фигурки считались жертвою духам.

Французский миссионер Гюк описал в 1844–1846 гг. свое путешествие по Монголии к Тибету. Описанное им обрядовое действие лам для лечения лихорадочной больной во многом тождественно с камланием сибирских шаманов. Между прочим, тут фигурирует кукла из сухой травы, в которой убивают духа болезни. Приглашенный к больной женщине лама сообщил, что в старухе сидит дьявол, которого надо поскорее убить. Вечером в тот же день в дом больной пришли восемь лам и сделали из сухой травы большую куклу, которую они назвали «дьяволом перемежающейся лихорадки». Эту куклу они посадили на кол, вбитый в землю посреди шатра, где находилась больная. Во время обряда лама встал и зажег куклу. Когда кукла воспламенилась, лама сильно вскрикнул, и все присутствующие подражали ему. Присутствующие монголы, которые сопровождали музыку лам ударами ладошей в такт и завыванием молитв, схватили горящего дьявола и побежали с ним в степь, далеко от палатки. Пока чутгур (дьявол) перемежающейся лихорадки горел при криках и проклятиях, ламы сидели,

[1] *Никифоров А. Н.* Отчет о поездке в Якутскую область, 1911 г. // Изв. Русск. комитета. Сер. II. № 3. 1914. С. 158.

[2] *Козьмин П.* Алданский край Якутской области // Сиб. архив. 1913. № 1. Р. 18–19.

скорчившись, в палатке и напевали молитвы. В заключение лама назначил, чтобы больная целый месяц не возвращалась в свое прежнее жилище[1].

Можно привести еще случай шаманского лекана: в Красноярском музее хранится деревянный конек, вывезенный с р. Чуны. «Это предмет шаманского культа, принадлежал русскому шаману»[2]. Этот «конек», конечно, был чем-то вроде описанной нами выше деревянной «коровы» якутского шамана. Юракский шаман, «чтобы изгнать болезнь, подвешивал у головы больного лекан онгона в красном платке, кусок сукна от одежды онгона, хэге или сядая, волосы или кусок одежды. Больной садился около, и шаман в течение нескольких минут касался его тела в области сердца»[3].

Во всех приведенных случаях дух болезни вселяется в лекан, а этот последний большею частью выбрасывается — так же, как это мы видели у долган и якутов. Например, Рычков пишет, что духи болезней «вселяются в доски плота», а такими «досками» служат 9 антропоморфных леканов онгона темур; или: «дух болезни остается между ног деревянной фигуры, изображающей человека на налиме»[4].

Но бывают случаи, когда вселенный в лекан дух болезни убивается там, для чего обычно лекан колют ножом. Когда тунгусского шамана преследовал какой-то неизвестный ему дух, шаман для расправы с этим духом сделал небольшое изображение, вместил туда вредившего ему духа и нанес ему ряд ударов ножом»[5]. Выше (§ 21) мы привели несколько таких случаев убиения духа болезни в его лекане, причем иногда дело обходится и без шамана. Аналогичен орочский случай, где лекан служил шаману средством для воздействия на демона болезни. Узнав посредством гадания, какой именно дух мучит больного, орочский шаман ставит травяной лекан этого духа у порога, подносит ему к самому лицу (очевидно горячий) уголь, облитый жиром, или зажженную ветку багульника *Ledum pal.*, и говорит грозным голосом: «Ты зачем дал этому человеку

---

[1] *Huc M.* Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine. Paris, 1853. P. 123–125.

[2] *Воробьев Н. И.* Население причунского края // ИОАИЭ. 1926. XXXIII. № 2/3. С. 110.

[3] *Lehtisalo T.* Entwurf einer Mythologie der Juraksamojeden. Цит. по кн.: *Ufer.* Religion und Sitten bei den Samojeden. S. 25.

[4] *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы. 1922. С. 131.

[5] *Широкогоров И. А.* Опыт исследования. С. 57.

болезнь? Скажи своей душе, чтобы она немедленно убиралась из него!» Тут начинается камлание с его беснованиями, оглушительными ударами в бубен, звяканьем бубенчиков и т. п.[1]

Дальше следуют случаи, когда леканы и шаманский культ онгонов вообще рассматриваются как компенсация, своего рода награда демону болезни — за выход из больного. Тувинский шаман «ведет трудную борьбу или переговоры с тем духом, который мучит больного, и кончает предложением... завести какой-нибудь новый идол»[2]. Когда кизыльцы жаловались шаману, что им онгоны не помогают, то шаман советовал или «почаще кормить» онгонов или же «завести новых». И вообще «весьма часто кизыльский шаман, призванный к больному или для какой-нибудь иной цели, советует поставить такого или иного онгона»[3]. Когда больной начинает уже выздоравливать, тогда орочский шаман велит сделать изображение духа-хозяина тигра или духа-хозяина медведя, которые здесь считаются добрыми демонами; некоторое время этих онгонов щедро кормят, а потом оставляют их в покое»[4].

Весьма многочисленны случаи, когда шаманы вселяют в леканы своих духов-помощников. Например, у енисейских тунгусов, по свидетельству К. Рычкова, шаман делает деревянное изображение рыбы тайменя или налима, так называемый *deli*, для того, чтобы отправить его в поиски за похитителем души больного[5]. Здесь, таким образом, имеется уже новое представление о причине болезни: дух не вселяется в больного, а похищает его душу. Соответственно с этим изменилась и функция онгона. И у якутов, когда шаману требуется выполнить какое-нибудь важное поручение на расстоянии, он вселяет своего духа покровителя ämägät в соответствующее изображение и отправляет его по назначению[6]. Тунгусский шаман после камлания изготавливает из дерева несколько человеческих изображений, xhylмыкóр (собственно: теневые), которые должны стеречь и не пускать на обитаемый мир указанного шаманом духа[7].

---

[1] *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды. С. 346.

[2] Описание Минусинского музея. IV. С. 117.

[3] *Клеменц Д.* Заметка о тюсях. С. 29 и 24.

[4] *Штернберг Л Я.* Указ. соч. С. 437.

[5] *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы. 1922. С. 131.

[6] *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии. С. 17; ср. *Серошевский Я.* Якуты. С. 648.

[7] *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы. 1922. С. 120.

Многие фигуры на шаманском бубне оказываются по своей функции настоящими онгонами. Например, минусинские шаманы объясняли Н. Ф. Катанову рисунки на своих бубнах таким образом: две белые птицы излечивают глазные болезни; их кропят, между прочим, молоком, т. е. совершают обычный культ кормления онгонов. Две большие жабы излечивают болезни рук и ног. Большая рыба излечивает злокачественные нарывы. Две ящерицы и щука излечивают грудные болезни. Змея излечивает болезни ног[1].

И независимо от камланий сибирские шаманы считали выполнение культа онгонов прямой своей профессией, причем, как мы видели, они расширили функции онгонов, например, посылая их для исполнения разных своих поручений и т. п. И даже те кизыльцы, которые лучше прочих сибирских народов сохранили дошаманские традиции культа онгонов, «заводя нового идольчика» (онгона), обращались к шаману с тем, чтобы он покамлал немного над новым онгоном, сам принес ему первую жертву и показал, как с ним обращаться. В частности, кизыльским онгоном *чжалан* «может распоряжаться только шаман, который обмахивает леканом этого онгона больного и сметает с него болезнь»[2]. Свой онгон *чага* от болезней сердца и живота кизыльцы ставили также «при участии кама», шамана. Тегир-ам «введен или, лучше сказать, выдуман недавно одним кизыльским шаманом, ныне уже умершим». Онгон од-емесь ставил также только кизыльский шаман.

У гиляков «шаманы делают *чханај* (леканы) и кормят их. Кормление заключается в том, что дают сахар, саранку (луковичные корни дикой лилии) и т. п., и их съедает шаман; однако только окружающим кажется, будто шаман съедает, а съедает сам кехн (дух)»[3]. У орочей Татарского пролива, по словам Л. Я. Штернберга, леканы «делают всякий раз по специальному указанию шамана»; кормление онгонов и забрасывание ненужных из числа их опять-таки «делаются исключительно с помощью шамана и по его рецепту». И у бурят — «чтобы завести онгон, нужно пригласить шамана, который делает онгон и освящает его, принося жертвы и призывая онгонов в сделанное изображение»[4]. У вогулов шаман

[1] *Катанов Н. Ф.* Среди тюркских племен. С. 540.

[2] *Клеменц Д.* Заметка о тюсях. С. 32.

[3] *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды. С. 322.

[4] *Агапитов В. М., Хангалов В. И.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 28.

«кормит изображения богов», т. е. мажет им губы кровью, ставит перед ними чашки с мясом, которое затем съедает сам же с помощью присутствующих»[1].

Но с другой стороны, у всех почти сибирских народов встречались онгоны, культ которых совершался без всякого участия шамана и совершенно независим от от него. Такая независимость особенно ярко выражена у кизыльцев, и это объясняется не упадком кизыльского шаманства, как думал Д. А. Клеменц, а переживанием от того старого времени, когда шаманов еще не было, но культ онгонов уже существовал. Выше мы описали «женские онгоны» минусинцев, к которым шаманы не имеют обычно никакого отношения. У тунгусов, описанных Г. М. Василевич, весь культ онгонов совершается охотниками без шамана, и только иногда лекан изготовляется «по заказу шамана»[2]. Культ онгонов у чукчей, как он описан Поляковым, также совсем не связан с шаманами[3].

Разнобой по вопросу об участии сибирских шаманов в культе онгонов легко и просто объясняется нашим предположением о том, что сибирские шаманы примкнули к готовому уже культу онгонов и включили обслуживание его в число своих функций. Но культ онгонов существовал уже и ранее появления шаманов-профессионалов.

Аналогия между культом онгонов и шаманством сказалась еще и в том, что те и другие были прежде родовыми. Родовой характер шаманов вряд ли нуждается в особых доказательствах. О нем говорят почти все наблюдатели-этнографы. Например, С. М. Широкогоров пишет: «У тунгусов шаман одновременно является родовым жрецом, волхвом, врачом и знахарем». Между прочим, новый спецкостюм шамана «сооружается на средства всего рода»; у манчжур этот костюм представляет ряд вариантов, «в зависимости от рода». Сам шаман — хранитель и хозяин родовых духов. Широкогоров знает случаи, когда шаман унаследовал духа от своей матери. Костюм шамана сохранился после его смерти в роде и переходил к следующему шаману из того же рода вместе с духами-помощниками, из которых по крайней мере один обязательно оставался при костюме[4]. Известный всем факт наследственности сибирских шаманов говорит нам о том же самом.

---

[1] *Гондатти Н. Л.* Следы. С. 52.

[2] *Василевич Г. М.*. Некоторые данные по охотничьим обрядам. С. 58–59.

[3] *Поляков И. С.* Чукотские праздники. С. 102–103.

[4] *Широкогоров И. А.* Опыт исследования. С. 32–33, 45, 52, 55.

Шаманство и тотемизм

Сибирское шаманство возникло тогда, когда тотемизм в Сибири уже совершенно разложился и был заменен культом онгонов. Шаманы скоро освоили культ онгонов и много способствовали его дальнейшему развитию. Культ онгонов давно уже в Сибири оказывался чисто шаманским, причем он входит в функции одинаково и черных и белых шаманов. А так как в культе онгонов очень сильно наследие тотемизма, то и в шаманском культе имеются также прозрачные пережитки былого тотемизма. Мы остановимся только на одной серии таких пережитков — на зооморфности шаманских духов. Не ставя себе целью исчерпать относящийся сюда очень обширный, хотя и однообразный материал, — мы приведем лишь часть известных нам фактов, больше для общей характеристики.

Духи-помощники тунгусского шамана зооморфны. По словам К. Рычкова, это «существа самых разнообразных пород из царства зверей, пернатых, насекомых и пресмыкающихся. Они способны принимать любую форму и проникать всюду». В частности, среди них мы видим медведя, сокола, гагару, кукушку и т. д. Каждый шаман, кроме того, имеет при себе горностая, медведя, белку, горного барана и лисицу — в качестве тех же помощников, исполнителей поручений шамана[1]. Почти теми же самыми словами Л. Я. Штернберг характеризует гиляцких духов-помощников шамана. Эти духи, так называемые *кехн*, это «существа самых разнообразных пород: есть кехн-волки, сивучи, филины, олени, зайцы, небесные существа и т. д. Кехн способны принимать любую форму»[2]. Духами-руководителями и духами-помощниками чукотского шамана чаще всего оказываются «звери и птицы — волк и ворон, мышь и сова, горностай, морж, белый медведь, рядом с неодушевленными предметами вроде ведра и иголки»[3]. У долган и якутов духи-помощники шамана представляются в образе разных животных: рыб, птиц, насекомых и т. д.[4] Шаманские духи у якутов принимают вид следующих птиц и животных: гагары, ворона, медведя, волка, быка-пороза, росомахи, соболя и всех

[1] *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы. 1922. С. 117.

[2] *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды. С. 74; ср.: *Он же*. Материалы. С. 41.

[3] *Богораз В. Г.* К психологии шаманства. С. 27.

[4] *Васильев*. Изображения долгано-якутских духов. С. 277.

хищных животных[1]. Якуты считали самым сильным шаманом того, у кого духом-покровителем медведь; а у кого духами-покровителями дятлы, кукушки, идольчики [очевидно онгоны], «это уже самые слабые шаманы»[2]. По В. Л. Серошевскому, у самых слабых шаманов духи-покровители, «их звериное воплощение — собаки; сильнее их те, у кого духи-покровители бык-пороз, жеребец, орел, лось, черный медведь, волк»[3]. Здесь заслуживает внимания очень редкий и необычный случай, когда в числе шаманских духов-покровителей фигурируют домашние животные: бык и жеребец, при одновременном преобладании однако же диких животных. Как свидетельствует рецензия В. М. Ионова[4], в сообщениях В. Л. Серошевского об якутском шаманстве немало недоразумений. В другом месте Серошевский говорит о духах-помощниках якутского шамана — кукушке, гагаре и тетереве. У колымских якутов Серошевский видел деревянные фигурки лисицы и волка, «которых шаманка посылала отыскивать потерю». Бурятские шаманы имели *хубилганов*, т. е. животных и птиц, находящихся у шамана на посылках: у одних шаманов хубилган — орел, у других — коршун, у третьих лягушка, и т. п.[5] Начинающий бурятский шаман имеет своими помощниками зайца и бёлку[6]. У минусинцев шаманы находятся в соглашении с Ирле-ханом, и известное число злых духов *айна*, которые подчинены Ирле-хану, находятся в распоряжении шаманов и помогают им, состоя на их содержании. «По своей природе айна — невидимые духи, но они часто принимают вид людей, змей, собак, лисиц, птиц и т. п.»[7].

На зов ненецкого шамана «духи появляются в образе человека, волка, ворона, медведя, гагары, старухи и других животных и птиц. Все они — обитатели луны»[8]. Это последнее замечание свидетельствует уже о росте мифологии, при котором духи и все религиозные представления постепенно переносятся из окружающей че-

[1] *Корнилов И.* Из якутских поверий. Как становятся шаманами. С. 84.

[2] *Пекарский, Попов.* Среди якутов. С. 19.

[3] *Серошевский В. Л.* Якуты. С. 626.

[4] Живая старина. 1914. № 3/4. С. 317–372.

[5] *Затопляев.* Зуруктан-онгон. 9.

[6] *Петри Б. Э.* Школа шаманства у северных бурят // Сб. тр. профессоров и преподавателей Иркутского ун-та. 1923. Вып. V. С. 18.

[7] *Castrén A. M.* Nordische Reisen. II. S. 318.

[8] *Старцев Г.* Самоеды. С. 127.

ловека трудовой обстановки на небо, в космическое пространство. «Злой шаман сносится с водяными духами, которые ему показываются из воды и болот в виде рыб, лягушек и других пресмыкающихся». В книге Г. А. Старцева приведен также рисунок ненца Ольги Вылка «Шаман и его духи». Тут видим окружающих шамана — одну летящую птицу, одну рыбу, четырех четвероногих животных и пять человекообразных; т. е. зооморфных духов более половины. Туруханские ненцы считали «постоянным служителем при своем шамане» духа *коргу-тага*, который «имеет образ оленя»[1]. Духи-чародеи *noadde-vuoinga* лопарских шаманов, служившие им, имели вид птиц (орлы, лебеди, голуби, коршуны, куропатки, разного цвета), рыб и оленя-самца[2]. У них же, равно как и у финских шаманов, имелись еще ганы, *hanen* — синеватые бескрылые, похожие на муху животные; они хранлись в кожаных мешках (сравнить онгоны в мешках), в горных пещерах. Шаман посылал их в известное место, и они приносили туда несчастье[3]. Даже у русских колдунов, которые, будучи прямыми преемниками шаманов, утратили уже всякую связь с шаманством, помощники *крогуруки* или *коловерши* «видом похожи на кошку»[4]. Болгарский знахарь при лечении болезней не произносил заклинаний, а выл по-собачьи, сзывая чертей»[5].

Теперь нам вполне понятно, почему шаманы, призывая своих духов-помощников и покровителей, подражают звукам разных диких животных — рычанию тигра, реву медведя, вою волка, карканью и гоготанию птиц (гольды)[6], крику ворона и орла (тувинцы и чуванцы), крику сокола, совы и других птиц, чайки, куликов, гагары и т. п.[7] Чувашский шаман именно «поет по-волчьи, чтобы призвать к себе духа волка, кричит по-вороньи, чтобы призвать к себе духа-ворону. Якутский шаман в начале камлания три раза вскрикивает голосом гагары: чек! чек! чек! три раза кричит, как журавль, три раза кукует и три раза кричит вороном[8]. Танну-

[1] *Третьяков П.* Туруханский край. С. 426.

[2] *Харузин Н. Н.* Русские лопари. С. 162.

[3] *Шашков.* Шаманство в Сибири. С. 103.

[4] Архив Георг. общ. XL, № 36; XXXVI, № 56.

[5] *Цветко С.* Хороба урама та ii лікування // Етнограф. вісник. X. 1932. С. 110.

[6] *Лопатин И. А.* Гольды. С. 277–278.

[7] *Дьячков.* Анадырский край. С. 127; Описание Минусинского музея. IV. С. 117; *Маак.* Вилюйский округ. III. С. 119; *Серошевский В. Л.* Якуты. С. 641.

[8] *Приклонский В. Л.* Три года в якутской области. С. 55.

урянхайская шаманка прерывала свои причитания звуками, которые должны были означать прибытие духов: она всхрапывала, как конь, ржала по-лошадиному, куковала, как кукушка[1]. Во время чукотского «поголовного» (коллективного) камлания на охотничьем празднике «звучали бешеные крики и взвизгивания, то человеческие, то прямо звериные — смотря по тому, какой именно дух имелся в виду»[2]. Казахский баксы во время лечения больного «мычит как корова, ржет как жеребец, воркует как голубь, и все эти звуки баксы приписываются присутствующим джиннам»[3].

Происхождение якутских шаманов связывается в преданиях, с одной стороны, с орлом, а с другой — с лиственницей или с березою, т. е. с тотемами животными или растительными. Орел съедает душу ребенка — будущего шамана, сносит и высиживает на лиственнице или березе, яйцо и спускает вылупившегося ребенка в железную колыбель у подножия дерева. После этого новорожденный шаман поступает на попечение ija-кыл, т. е. мать-зверя или мать-птицы[4]. Чтобы стать шаманом, якут испивал крови змея[5]. Будущий шаман-ненец убивал ворона и съедал его сердце или печень, пока ворон еще трепетал в агонии; через это ненец получал будто бы способность понимать язык зверей и птиц[6].

В обряде посвящения бурятского шамана имеется аллея из девяти берез, среди которых две, особенно большие, зовутся: мать, отец-дерево (эке, эцге-модо). Их украшают девятью родами лесных животных — от белки до соболя. На дерево влезают шаман и посвящаемый ученик его и там камлают[7]. По легендам, ненецкий шаман и сам иногда превращается в ворона, так же как и душа гольдского шамана, покидая тело, принимала вид различных животных[8]. Лопари Финляндии были убеждены, что в Русской Лапландии есть шаманы, которые могут принимать вид оленей, медведей, волков, рыб, птиц и т. п. В таком превращенном виде шамана называют: *wiroladsch*, *wirolainen*[9].

---

[1] *Потанин Г. Н.* Очерки северо-западной Монголии. Т. II. С. 85.
[2] *Богораз В. Г.* К психологии шаманства. С. 8.
[3] *Диваев А. А.* Баксы как лекарь и колдун. С. 327.
[4] *Ионов В. М.* Орел, С. 8 и сл.
[5] *Пекарский, Попов.* Среди якутов. С. 21.
[6] *Старцев.* Самоеды. С. 123.
[7] *Нил.* Буддизм. С. 243.
[8] *Лопатин И. А.* Гольды. С. 235–236.
[9] *Castrén A. M.* Nordische Reisen und Forschungen. I. S. 29.

Когда орочский шаман почувствовал, что сила его исчезает и онгоны начинают забывать его, он «бубнит» (камлает) на особом месте, где устроен на небольшом возвышении помост и кругом помоста в землю воткнуты палки, на которые насажены деревянные изображения птиц. Это мифические птицы газа с железными перьями. По легендам, шаманы обращаются в этих птиц и летают, чтобы похищать души[1]. Якуты клали тело умершего шамана в деревянную колоду, в головах его ставили деревянное изображение сокола, в ногах кукушку, а по бокам по идолу — «в знак того, что душу шамана духи уносят в свое царство»[2].

Все внешние принадлежности шаманов также тесно связаны с зооморфными духами. У туруханских шаманов на стенках бубна имелись изображения духов в виде человека, зверей, птиц, рыб и, между прочим, «нечто вроде ящерицы и огромного паука»[3]. На бубне абаканского шамана имелись кукушка, две черные птицы, т. е. орлы, две белые птицы, семь вороных коней, один волк, собака, медведь, две жабы, морское чудовище, щука, ядовитая змея, пестрая змея, серна, лось, две ящерицы. По толкованию абаканских шаманов, кукушка помогает своим голосом перечислять горы и воды, подкрепляя таким образом голос шамана. «Если на бубне нет кукушки, то нам и шаманить нельзя». Черные птицы — орлы находятся на посылках шамана и помогают излечивать кашель. Волк стережет шамана, когда тот летает по разным странам. Медведь стережет вход в юрту. Чудовище высасывает и излечивает нарывы. Белые птицы исцеляют больные глаза, жабы — больные ноги и руки; щука, змеи и ящерица — больную грудь и ноги. Лось и серна покровительствуют коням, на которых разъезжают шаманы[4]. Подобные же толкования записаны от минусинских шаманов: лягушка, змея и ящерица, изображаемые черной краскою на нижней части шаманского бубна, уводят нечистого духа на расправу к Эрлик-хану, они пугают своим присутствием злых духов. Рыбы исцеляют от брюшных болезней[5].

У сагайцев непременной составной частью шаманской спецодежды служат крылья большого степного орла-стервятника, которые правильно лежат на спине и плечах шамана. Сзади при-

[1] *Лопатин И. А.* Лето среди орочей и гольдов. С. 17.
[2] *Приклонский В. Л.* Три года в Якутской области. С. 58.
[3] *Третьяков П.* Туруханский край. С. 429.
[4] *Радлов.* Образцы народной литературы. IX. С. 580.
[5] *Катанов Н. Ф.* Письма из Сибири. С. 30.

вязываются медвежьи и рысьи острые когти. На голове шапка из зайца или какой-либо хищной птицы[1]. Спецкостюм карагасской шаманки «расшит лентами ровдуги, изображающими хвост и крылья птицы». «В общем это как бы шкура, дающая шаманке возможность летать в верхний, средний и нижний миры. Бубен изображает оленя, на котором шаманка ездит»[2]. Кисти шаманского костюма у карагасов изображали собою ящерицу, змею и лягушку, у танну-тувинцев — змей[3]. У баргузинских и неречинских тунгусов спецкостюм «изображает птицу — выявление одного из главных шаманских духов»; или же он изображает изюбря, причем делается обязательно из шкуры этого зверя и снабжается на шапке или настоящими, или железными рогами изюбря»[4]. У бурят на шаманских плащах имеются изображения разных зверей и птиц. М. Хангалов видит в них покойных предков-шаманов, которые ездят на орлах, медведях, ките, конях, зайце или же сами обращаются в этих животных, а особенно в ворона, волка, гусей[5]. Непременная принадлежность бурятского шамана — две «конные трости», *морин-хорьбо*. Они имеют наверху резную конскую голову, на нижнем конце — подобие конского копыта и над ним — колено. Для большего сходства с конем к ним привешивались маленькие стремена. Украшением этих тростей служили, между прочим, звериные шкурки горностая, белки, хорька[6]. У гольдов на шаманском посохе изображался медведь, тигр и другие звери. Шапка делалась только из шкур волка, медведя, енота и лисы; из прочих зверей делать шапку запрещалось[7]. Поясом орочской шаманки было изображение змеи, сшитой из козульей замши и набитой деревянными стружками. На шапке той же шаманки были нашиты изображения двух змей, вырезанные из жести, и жестяные рога, похожие на рога оленя[8]. В костюме якутского шамана «от грудей до пояса нашивают изображения птиц стрехов (журавлей), числом до семи; ниже вокруг нашивают подобие рыб, солнца и луны; все сие железное. К рукавам от лопатки пришивают желез-

[1] *Каратанов.* Качинские татары, 631.
[2] *Васильев.* Краткий очерк быта карагасов // ЭО. 1910. № 1/2. С. 76.
[3] *Катанов Н. Ф.* Поездка к карагасам. С. 161; *Потанин Г. Н.* Т. 2. С. 84.
[4] *Широкогоров И. А.* Опыт исследования. С. 33.
[5] *Хангалов М. Н.* Юридические обычаи у бурят // ЭО. 1894. № 2. С. 124–125.
[6] *Агапитов В. И., Хангалов М. Н.* Материалы. С. 43.
[7] *Шимкевич П. П.* Материалы. С. 14, табл. 14.
[8] *Лопатин И. А.* Лето среди орочей и гольдов. С. 13.

ные полосы, называемые крыльями»[1]. Сравнить описанные нами выше зооморфные подвески к шаманскому костюму, найденные при археологических раскопках на Урале.

Белые и черные шаманы

В первобытно-коммунистическом обществе религиозные надстройки характеризуются единством. Религия едина — всегда в пределах одного рода, а часто и в пределах больших объединений родов, даже целого племени. На известной стадии развития классового общества социально-экономические отношения господствующего класса настолько отличны от экономики угнетенных классов, что это резкое отличие отражается также в религиозной надстройке. Верхушка классового общества меняет свою прежнюю религию. Очень выпукло выявлен этот процесс, например, в истории дофеодальной Руси, где он известен под традиционным названием «крещение Руси». Верхушка перешла к византийскому христианству, угнетенные классы оставались при прежнем «язычестве». Вместе с этим происходит известный в истории почти всех организационных религий факт: верхушка общества резко противополагает свою новую религию старой религии угнетенных классов, т. е. своей же прежней религии, и эта последняя переходит теперь на положение «угнетаемой», в своего рода «подполье». В связи с этим демоны религии угнетенных классов превращаются теперь в «нечистую силу», религия их — в «черную веру», в низшие, гонимые и запрещенные культы.

У коренных племен Сибири классовое расслоение большею частью не достигло той стадии развития, когда происходит все вышесказанное. Только у бурят и якутов произошло нечто подобное с рассечением шаманства на «черное» и «белое». Вообще же сибирский шаманизм сохранился еще с XIX в. как нечто более или менее единое. Причина этого в том, что сибирские племена сравнительно рано были завоеваны нешаманистами, вследствие чего шаманство не было правительственной религией, хотя часто и было религией господствующего класса. Правительственной, официальной религией властей было христианство, местами ламаизм-буддизм. Шаманство даже там, где оно разделялось на черное и белое, вновь в большей или меньшей степени объеди-

[1] Описание якутов. 1822. С. 279.

нилось тем, что оно не было религией правительства, и в этом смысле было угнетаемым, во всяком случае — в оппозиции. Господствующему классу было очень выгодно сохранять видимость единства с угнетенным классом, и верхи часто даже выдвигали шаманство (в противоположность христианству или ламаизму) как фактор, объединяющий их с эксплуатируемым классом. Вот почему демоны сибирского шаманства — если и перешли местами на положение «нечистой силы», так только главным образом в глазах христианизированного или ламаизированного населения. А такого среди коренного населения Сибири было немного, ибо «крещение» везде было чисто формальным. Мы видим даже обратное: русское христианское население, не исключая иногда и попов, обращалось к услугам сибирских шаманов.

Таким образом, в Сибири идеология древнего шаманства не была вытеснена чужими новыми религиями, как это произошло, например, в Европе. А прежде того древнее шаманство, в свою очередь, не вытеснило предшествующие ему культы онгонов и тотемов, а «сняло» их, поглотило в себя. И анализируя систему шаманской религиозной идеологии, мы должны в ней найти снятые идеологии — культы онгонов и тотемизма, и найти не в виде разрозненных, единичных пережитков (как это бывает, когда древняя религия, так сказать, механически, насильственно вытесняется чуждою ей новою религией), а в виде более или менее цельной системы. Так, в русском православии мы находим лишь отдельные пережитки дохристианских местных культов, а в культе русских колдунов находим более или менее сохранившуюся систему древнейшей религии.

Изучая идеологию сибирского шаманства, мы обнаружили в ней различные воззрения по двум существенным вопросам: 1) о причинах болезни; 2) о существовании добрых, благодетельных демонов. Древний сибирский взгляд на причину болезней такой: демон болезни вселяется в больного. Новый взгляд: любой демон, может быть и благодетельный, небожитель, берет к себе душу больного. У нас есть некоторые основания полагать, что распространению нового взгляда много способствовали так называемые белые шаманы. Но бесспорно для нас и то, что черные шаманы так же точно приводят этот взгляд в своей религиозно-медицинской практике, как и белые. Белые шаманы служат светлым благодетельным демонам, а черные — вредным,

злым. Но черные шаманы не отрицают существования добрых демонов, только с этими добрыми демонами они не имеют никакого общения. А поскольку белые шаманы также занимаются лечением болезней, постольку им необходимо сталкиваться в своей практике и с вредными демонами, так как душу больного чаще всего берут к себе не добрые демоны, а злые. Разница в том, что белый шаман действует на злых демонов с помощью и через посредство добрых духов. Таким образом белое шаманство исходит из сложной идеологии: демоны дифференцированы и находятся в иерархических отношениях друг к другу. Но эта демонология поздняя: она отражает уже классовые отношения в обществе.

Белый шаман не приносит кровавых жертв. Но он посвящает *изыха*. А мы видели , что между жертвенным животным и изыхом различие очень часто ничтожное. У якутов в изыха переводится демон болезни точно так же, как он переводится и в жертвенное животное. Эта функция изыха, к которой восходит функция древнееврейского «козла отпущения», безусловно очень древняя, во всяком случае древнее новых функций изыха — служить для езды демона или служить посредником между демоном и людьми.

Вообще различие между черными и белыми шаманами в Сибири оказывается большею частью по существу очень ничтожным, если не считать тех редких случаев, где белым шаманом называют магазаклинателя. Так определяет, например, Н. Горохов в 1882 г., по которому белые якутские шаманы «просто говорят заклинания, которые состоят из просьб у Аи-Тоёна и благословений»[1]. Н. Горохов указывает и еще одно отличие: белые шаманы (*аи-оюн*) «не могут делать зла». Это последнее мы считаем словесно-формальным отличием, так как вряд ли есть человек на свете, который «не мог бы делать зла».

Главное же, у минусинцев, например, по-видимому, все шаманы черные. Во всяком случае наши источники не говорят о белых шаманах. Напротив, мы читаем, например, такое сообщение Е. К. Яковлева: весеннее моление «небу и солнцу» (*тигыр таих*) считается находящимся вне сферы злых духов, и шаман для этого моления совсем не требуется. Мало того: взявшийся за такое моление шаман или просто присутствующий на нем

[1] *Горохов*. Следы шаманства у якутов. С. 38–39.

шаман «безумеет и падает в корчах»[1]. Отправляет этот минусинский тигыр таих «уважаемый всеми старик, знающий обычаи старины и слова жертвенной молитвы». Конечно, другие авторы назовут, вероятно, этого старика «белым шаманом», но то будет уже смешение разных понятий, в которое едва ли не впал и Горохов. С другой стороны, у Кудинских бурят кроме белых и черных шаманов «существуют такие шаманы, которые служат и добру, и злу, западным и восточным тэнгриям, и подчиненным этим тэнгриям богам»[2]. То есть здесь произошло уже местами полное химическое слияние функций белого и черного шаманства.

Мнение В. Ф. Трощанского, который выводит деление сибирских шаманов на белых и черных «из главной основы верований шаманистов» — дуализма, мы считаем ошибочным. Трощанский видит в философии сибирского шаманства резко выраженный дуализм, обе стороны которого равноправны в религиозно-культовом отношении[3]. Но появление в Сибири добрых демонов, в противоположность Трощанскому, мы должны отнести к позднему сравнительно времени. Буряты говорили о непримиримой вражде между белыми и черными шаманами[4], но, как мы только что видели, борьба эта привела местами к появлению нового типа бурятских шаманов, объединивших в себе функции тех и других. Тунгусы запрещали черному шаману производить камлание лесному духу hiŋkon, как духу доброму[5]. Такого рода частичные и единичные ограничения наиболее характерны при различении белых и черных шаманов. А якуты, по словам В. М. Ионова, «белых шаманок допускали только теоретически»[6].

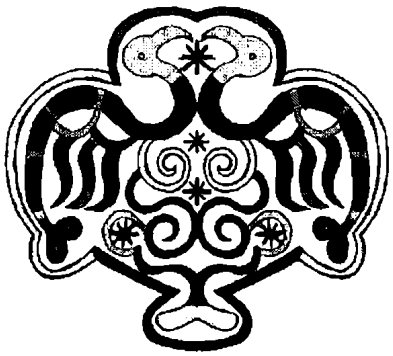
Мы видим в белом шаманстве попытку высшего класса создать свою собственную религию, отличную от религии угнетенного класса. Попытка эта не имела значительных результатов, так как сибирские социальные верхи скоро изменили свою тактику. Завоеванные русским царизмом, они стали всячески стремиться к религиозному объединению с эксплуатируемым ими населени-

[1] Описание Минусинского музея. IV. С. 102–103.
[2] *Агапитов В. И., Хангалов М. Н.* Материалы. С. 46.
[3] *Трощанский В. Ф.* Эволюция черной веры. III. С. 126.
[4] *Шишков.* Шаманство в Сибири... С. 82.
[5] *Василевич Г. М.* Некоторые данные... С. 63.
[6] *Ионов В. М.* К вопросу об изучении дохристианских верований. С. 162.

ем. Белое шаманство потеряло в их глазах свою ценность, так как верхи ориентировались теперь уже на русскую власть, а с точки зрения этой последней белые шаманы не отличались от черных. История белого шаманства никем еще не написана. Но память о том участии, которое приняли белые шаманы в классовом расслоении сибирского общества, сохранялось в смутном предании, которое приводит М. Н. Хангалов: «Старинные шаманы не уступали требованиям светского общества», причем под «светским обществом» нужно понимать господствующий класс у бурят. «Это, вероятно, — продолжает Хангалов, — и навело бурят на мысль бороться против жрецов их же оружием, и они создали новый, свой шаманский корпус, который согласился подчинить себя светской власти»[1]. Хангалов явно записал это предание со слов бурятского феодала. По его выражению, эти новые шаманы «были добрыми гениями для людей», что мы понимаем так: новые, белые шаманы помогали господствующему классу бурят всячески угнетать и эксплуатировать бедняков, тогда как прежние (теперь уже черные) бурятские шаманы, жившие до начала разложения родового быта у бурят, не могли принимать активного участия в классовой борьбе, потому что тогда, при родовом строе, ее еще не было; зато они принимали большое участие в междуродовой борьбе.

[1] *Клеменц Д. А., Хангалов М. Н.* Общественные охоты у северных бурят // Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб., 1910. С. 150.

ПСИХОЛОГИЯ ШАМАНСТВА



В. Г. Богораз

ФЕНОМЕН ШАМАНСТВА[1]

Определение

Шаманство есть стадия религиозного развития, которая соответствует анимизму как стадия развития философского. Анимизм — это философия и вместе теология шаманства. Шаманство, в свою очередь, как слитная первичная форма, соединяет в себе первобытную науку, медицину и хирургию, музыку и поэзию, культ религиозный.

Между прочим, в своих наивных манипуляциях шаманство с самого начала стало натыкаться на силы природы, еще неизвестные человеку.

Шаманство действует, однако, по преимуществу магическими средствами, т. е. старается различными обрядами, амулетами и заклинаниями повлиять на окружающих духов в пользу заклинателя или во вред его противникам. Его материальные приемы поразительно напоминают то, что уцелело у знахарей и колдунов в низших слоях культурных народов, а также действия спиритов, уловки европейских фокусников, тоже, очевидно, унаследованные от древности.

Психология шаманов отличается импульсивностью. Еще по замечанию Дордже Банзарова[2], самое слово «шаман» — это мань-

---

[1] Из статьи: *Богораз В. Г.* К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии // ЭО. М., 1910. Т. 84–85. Кн. 1–2. С. 4–36.

[2] *Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов // Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955. С. 35.

чжурское *саман*, что означает человека «взволнованного, исступленного, восторженного». Первобытные народы вообще импульсивнее культурных. Они более податливы к различным потрясениям, как физическим, так и духовным. Чукчи, например, называют себя «народ, мягкий к смерти».

Изучая шаманство, мы прежде всего наталкиваемся на целые категории мужчин и женщин, больных нервной возбудимостью, порою явно ненормальных или совсем сумасшедших. Особенно часто это замечается у женщин, которые вообще более склонны к неврозу.

Так, Télpuñe, одна из самых сильных шаманок, которую я имел случай встретить в чукотских кочевьях в верховьях реки Сухой Анюй, рассказывала мне, что в течение трех недель она была одержима безумием. Домашние связывали ее и привязывали к юрте.

Во всяком случае, при изучении шаманства нельзя забывать, что это форма религии, созданная подбором людей, наиболее нервно неустойчивых. Среди народов культурных такой подбор уже не имеет места.

Люди большой душевной возбудимости, быть может, становятся музыкантами, поэтами, художниками, реже монахами, миссионерами. Самые неустойчивые изъемлются из общества как нервнобольные и даже как преступники. Духовная сила черных шаманов и так называемых чукотских «проказливых шаманов» среди культурных народов находит меньшее применение.

Первоначальная форма шаманства

По мнению многих исследователей, *первоначальная форма шаманства имела так называемый семейный характер.* Каждая семья владела семейным бубном, на котором глава семьи или другой домашний шаман из ее состава отправлял служение.

По свидетельству В. И. Иохельсона, такая форма шаманства преобладает и теперь у коряков. По мнению Трощанского, жреческие обязанности у якутов в древнее время совершались главами семей.

Во время моего путешествия вниз по реке Омолон в Колымском округе сквозь целую цепь юкагирских поселков, опустелых и вымерших, я находил в разных домах остатки и обрывки шаманских

бубнов. Спутник мой, из местных русских жителей, все ужасался и повторял: «Как много колдунов было у старых юкагирей». Это были только семейные бубны, ибо мы знаем из юкагирского фольклора и из разных сообщений, что и у юкагиров тоже преобладала семейная форма шаманства.

Такая же семейная форма шаманства преобладает и у чукчей. Однако из-за нее проглядывает на заднем плане форма шаманства еще более примитивная — «шаманство поголовное». Во время осеннего праздника убоя у оленных чукчей все члены семьи, вплоть до маленьких детей, имеют право и даже обязанность друг за другом побарабанить в бубен с теми же пением и выкрикиваниями. Каждый старается, как может, изображать из себя вдохновленного духами и вступать с ними в общение.

У обруселых инородцев и у русских метисов на реках Колыма и Анадырь шаманство почти исчезло. Однако среди женщин очень распространен особый лечебный прием, который определяется тоже глаголом «шаманить». Женщины, больные более сильными формами истерии, которые объединяются вместе под общим именем «припадок», ложатся в постель, начинают голосить на разные лады, произносят звуки, непонятные и почти нечленораздельные, последние остатки прежних заклинаний, мечутся, бьются о стены, потом затихают и чувствуют облегчение. Такие «припадочные» пытаются также предсказывать будущее, более или менее неискусно, в отличие от настоящих шаманов. Это, быть может, тоже остатки шаманства поголовного.

Шаманский коллективный танец. Гравировка на клыке. Эскимосы. Начало XX в.

У чукчей шаманство поголовное до сих пор имеет большое значение. Во время охотничьих праздников, в виде благодарственной тризны, которая справляется над трупом убитого зверя и повторяется в неопределенные сроки, смотря по удачливости охоты или по велению духов, хозяев добычи, — в семейном пологе зву-

чит не один, а несколько бубнов. Иные из них принадлежат гостям, но два или три находятся в руках у домочадцев. И на этом празднике все юноши и девушки, а также подростки тоже колотят в бубен, пляшут ритуальную пляску, громко выкрикивают и всеми мерами стараются привести себя в состояние экстаза. В этих случаях мне приходилось даже наблюдать массовое шаманство, особый психоз, который завладевал одновременно всеми присутствующими. Огромный чукотский шатер, почти наглухо закрытый от света, нарочно для праздника наполнялся дымом от полупогасшего огнища. Стук бубнов, бешеные крики и взвизгивания, то человеческие, то прямо звериные, смотря по тому, какой именно дух имелся в виду, звучали внушительно. Вся семья вместе с родственниками, друзьями и гостями, человек 20 или 25, ревела, плясала и выла спереди и сзади огнища, как полагается по ритуалу. В этом случае, между прочим, замечалось также любопытное обратное воздействие новейшей формы шаманства. Эта форма, о которой я буду говорить потом, есть форма индивидуальная, шаманство отдельных, более одаренных и специализировавшихся волхвов и знахарей. Такие индивидуальные шаманы, конечно, скоро заменили семейное и поголовное шаманство и оттеснили его на задний план. Они создавали новые напевы и приемы общения с духами, устанавливали звуки каждого сверхъестественного голоса, каждый новый порыв беснования. Нет ничего удивительного, что эти одаренные шаманы тотчас же явились объектом подражания во время семейных праздников, для всей молодежи, живущей вблизи. Те напевы, которые поются теперь на праздниках, — часто заимствованные. Это ведет даже к распрям и столкновениям, ибо шаманы довольно ревниво относятся к своим напевам и протестуют против подражания.

Женщина в шаманстве

В шаманстве семейном женщина пользуется равноправием и даже как будто предпочтением перед мужчиной.

У оленных чукчей женщина является хранителем семейного очага и всей домашней святыни, в том числе и бубна. Она выносит наружу и расставляет в должном порядке во время празднеств и жертвоприношений домашних идолов и связки амулетов. Она, следовательно, является более сведущей по части ритуала. То же

самое имеет место среди приморских чукчей и азиатских эскимосов. Старый эскимос в поселке Uñisak на мысе Чаплина говорил мне по этому поводу: «Ошибочно думать, что женщина слабее мужчин даже для охоты. Домашние чары сильнее тех, которые сотворяются в пустыне. Напрасно мужчины ходят кругом, отыскивая добычу. Но те, которые сидят дома у лампы с жиром, они действительно сильны, ибо они умеют привлекать добычу к берегу»[1].

Среди многочисленной коллекции туземных рисунков религиозного содержания, собранных мною среди чукчей, есть один, который представляет женщину, хозяйку дома, сидящую во внутреннем отделении шатра и чарами привлекающую морскую добычу к берегу. Стадо моржей и тюленей плывет к земле из открытого моря. Охотники залегли на берегу с копьями в руках и поджидают добычу.

Правда, на семейных празднествах в настоящее время ударять в бубен начинает мужчина, хозяин дома, а женщина пляшет. После того они меняются ролью. Однако и теперь во время охотничьей тризны главная роль принадлежит женщинам. Именно они стараются изображать явившихся духов, а также животных, убитых и готовых воскреснуть.

Однако в шаманстве индивидуальном, которое развилось позже, мужчина уже выступает на первый план и оттесняет женщину. Соответственно этому чукчи считают, что дар индивидуального шаманства чаще замечается у женщин, но женское шаманство достигает низшей силы и самые могущественные шаманы бывают среди мужчин. В виде причины указывается на то, что рождение детей действует разрушительно на шаманское вдохновение и молодая шаманка после рождения первого ребенка теряет значительную часть своей силы и может вернуть ее только через долгое время после окончания периода материнства. Это мнение основано, быть может, помимо социологических поводов, также и на физиологических данных. В связи с этим низшим качеством женского индивидуального шаманства подготовительный искус у женщин короче и проще, чем у мужчин. «Женщина от природы шаманка, ей нечего готовиться», — говорили мне в объяснение чукотские шаманы.

Далее, все материальные предметы, связанные с родами людей или животных, считаются действующими гибельно на шаманскую

[1] *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Ч. II: Религия. Л., 1939. С. 359.

силу даже у мужчин. Если взять несколько стеблей травы, служившей подстилкой родильнице, и потереть ею голову молодого шамана-подростка, находящегося в периоде искуса, он немедленно «вернется» (к обычной жизни). Вышеупомянутая Télpuñe жаловалась мне, что ее свекровь, желая разрушить ее шаманскую силу, напоила ее послеродовою жидкостью суки. Точно так же другой шаман, Koráwge, желая отделаться от непосильной ноши шаманства, натирал себе лоб той же жидкостью[1].

С одной стороны, шаманки считаются могущественнее шаманов. С другой стороны, рождение ребенка разрушает женскую шаманскую силу. Во время месячных очищений женщина не должна прикасаться к бубну. Мифический Тритон, желая разрушить шаманскую силу Эмемкута, превращает его в женщину и заставляет родить ребенка[2] и т. д.

Точно такой же смысл имеют сообщения Трощанского относительно якутов: «Женщины более склонны к неврозам, они первые должны были начать шаманить. Черные шаманы ведут начало от шаманок».

Далее следует ряд весьма любопытных указаний. Шаманы расчесывают волосы по-женски и заплетают их в косы, как женщины, а перед камланием распускают. У колымских якутов шаман в маловажных случаях берет у девушки верхнюю одежду из жеребячьей шкуры и в ней шаманит. Но женщины замужние такую одежду не носят. Также женщина и шаман не имеют права ложиться на правую сторону конской шкуры, ибо по ней бьют коня.

Между прочим, волосы, заплетенные в косы и причесанные по-женски, носят шаманы у различных племен. Такой же характер имеет известное сообщение Крашенинникова, что у камчадалов все женщины-старухи склонны к шаманству, и также то, что он рассказывает о коекчучах, мужчинах превращенного пола. У чукчей «превращенные мужчины», доведя подражание женской природе до крайнего предела, становятся самыми сильными шаманами.

Все эти противоречивые и странные явления имеют одно и то же объяснение: на степени семейного шаманства женщина как хранительница семейных святынь имеет преимущество перед муж-

[1] *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Ч. II: Религия. С. 415.
[2] *Иохельсон В. И.* Коряки. I. С. 53.

чиной. Семейное шаманство проще, и потому женщина, при большей склонности к неврозу, легче склоняется к шаманству. Это указано в выше приведенной чукотской сентенции: «Женщина — готовая шаманка».

В шаманстве индивидуальном мужчина быстро оттесняет женщину назад. Но в то же самое время он принимает на себя различные атрибуты женских свойств, внешние признаки более раннего шаманства. Это явление того же порядка, как и известная «кувада».

Подготовительный период

Шаманское призвание у чукчей, как и у разных других племен, обнаруживается рано, чаще всего во время критического перехода от отрочества к юности. Известно, что это — период быстрого и сильного роста, повышенной чувствительности, а часто также и духовной неуравновешенности.

Чукчи утверждают, что мальчика, обреченного шаманскому вдохновению, можно узнать даже в ранней юности по взгляду, который в разговоре направляется помимо лица слушателя куда-то в пространство, как будто видит что-то незримое для других. В связи с этим чукчи называют глаза шаманов «светлыми», что будто бы дает им способность видеть духов даже в темноте. Взгляд шамана действительно отличается особым выражением, смесью лукавства и дикого смятения. И мне часто удавалось узнавать шамана среди других соплеменников с первого взгляда.

Шаманский зов

Шаманское призвание обнаруживается различными путями. Чаще всего — это внутренний голос, который приказывает «обреченному» вступить в общение с духами. Если «обреченный» медлит, зовущий голос принимает материальную форму. Он является в виде камня странной формы, найденного на дороге, цветного пера птицы, пролетевшей мимо. Но в этом внешнем и случайном факте содержится тот же призыв. Зовущий дух является также и в более явственной форме, особенно лицам зрелого возраста.

Так, чукча Aiñanwát рассказывал мне, что призывающий дух являлся к нему после тяжкой болезни, во время которой он потерял семью и близких. Сперва являлись духи беглые, проходившие мимо. Потом через несколько дней являлся зовущий дух. Он был черный, худощавый и назвал себя духом оленьей чесотки. Aiñanwát почувствовал тотчас влечение к этому духу, обнял его и просил остаться вместе с ним. Дух сперва колебался, но потом отказался не без смущения. После того он сказал: «Я мог бы согласиться. Но если твое желание моего общества достаточно сильно, ты должен взять бубен и шаманить три дня и три ночи. Тогда сделаешься шаманом». Aiñanwát отказался в свою очередь. Тогда дух немедленно скрылся. Юноши и подростки по большей части принимают зов весьма неохотно, особенно если он заключает в себе также повеление изменить образ жизни, принять на себя какие-нибудь внешние знаки и т. п. Они не решаются взяться за бубен, оставляют шаманские амулеты среди поля, прячутся, убегают в леса и на чужие стойбища.

Родители обреченных вдохновению чувствуют и действуют двояко. В семьях малочисленных они относятся к «призыву» враждебно и пытаются удержать ребенка среди обыденной жизни хитростью и силой. Особенно оберегают от шаманского призвания единственных детей. В сказках и легендах тесть часто гордится шаманским искусством молодого зятя и подвергает его испытаниям. Отец почти всегда относится к шаманскому вдохновению единственного сына отчужденно и враждебно. Впрочем, противиться призыву опасно, а удержать призываемого трудно. Юноша, «обреченный призыву», должен повиноваться, иначе он захворает и умрет. В случае помехи от родных обреченный уходит из дома, иногда в дикую пустыню за сотню верст по указанию духов.

Семьи многолюдные и сильные, богатые стадами, живущие во многих шатрах, относятся к «зову» иначе. Они не так боятся потерять одного юношу из своего состава. Их, напротив, соблазняет мысль приобрести собственного шамана, будущего заступника за счастье и имущество семьи перед враждебными духами.

Шаманский искус

Подготовительный период длится долго и болезненно. «Зов» приходит внезапно в неясной форме и прежде всего рождает

в юной душе смятение, страх, неуверенность в своих силах. Так было со всеми духовидцами со времен Моисея.

Эта боязливость, «застенчивость», как называют ее чукчи, сохраняется долго. Молодой шаман по имени Teicet рассказывал мне, что он оставался «застенчив» долгие годы, уже будучи шаманом. В дни празднеств и жертвоприношений он убегал из стойбища и прятался в лесу, но родственники ловили его и насильно приводили в шатер, чтобы показать собравшимся гостям его новоприобретенное искусство.

Почти помимо сознания и против воли все существо молодого избранника подвергается странному, болезненному превращению.

Этот период длится месяцы и даже годы. Юноша нововдохновенный теряет интерес к обыденной жизни. Он отстраняется от всякого дела, ест мало и без всякой охоты, ни с кем не разговаривает и даже не отвечает на вопросы. Большую часть своего времени он проводит во сне. Одни остаются во внутреннем помещении и почти не выходят наружу. Другие, напротив, уходят в пустыню под предлогом охоты или заботы о стаде. За ними приходится постоянно наблюдать, ибо юный странник часто ложится прямо на снег и впадает в сон, спит сутки или двое, иногда под сугробом снега, нанесенного метелью. Потом просыпается без всякого сознания о минувшем времени.

Рассказы об этой сонливости молодых шаманов, конечно, преувеличены. Я, однако, имел случай убедиться, что чукчи, как и многие другие инородцы, под действием болезни или тяжелого горя заползают в какой-нибудь угол, как больные звери, и впадают в сон, или, вернее, в оцепенение. Во время поветрия инфлюэнцы в устье реки Анадырь один из знакомых мне чукчей, Rikéwgi, захворал вместе с женою. Женщина умерла, но Rikéwgi впал в сонливость, спал два месяца почти сплошь, с самыми короткими перерывами для пищи и питья, и то не ежедневно, и в конце концов отоспался и выздоровел.

Весь этот процесс для молодого шамана до чрезвычайности болезнен. Иные доходят до нервных припадков, до эпилепсии и до кровавого пота. (Кстати сказать, чукотские шаманы легко поддаются кровотечению из носа, что мне случалось неоднократно видеть.) Все это считается наказанием со стороны духов за сопротивление и медлительность.

Людям зрелого возраста шаманский зов является в минуту тяжелого бедствия, болезни, потери имущества, физической опас-

ности. В таком положении пострадавший видит единственную надежду в помощи духов. Без них счастливый исход или избавление считается невозможным. С другой стороны, человек, выдержавший благополучно какое-нибудь необычайное испытание, уже считается как бы человеком со сверхъестественными свойствами, пригодным для шаманства, и считает себя как бы обязанным вступить с духами в более тесные сношения. Я мог бы рассказать ряд случаев из чукотской жизни, относящихся сюда. Напомню пример с Aiñanwát'ом, рассказанный выше. Aiñanwát был уже слишком стар, чтобы стать шаманом. С другой стороны, даже подростки после тяжелой болезни становятся шаманами неожиданно, почти без искуса. Так, в известной чукотской сказке о Чесоточном шамане малыш Rinteu, украденный духами от родителей и возвращенный после неимоверных усилий Чесоточным шаманом, после выздоровления тотчас же становится «проказливым шаманом» худшего сорта. Отец, который раньше три года плакал о его смерти, пока слезы не проели ему щек до самых костей, теперь, наоборот, вместе с родом своим решает погубить Rinteu как злого человека, хотя это им и не удается. Между прочим, такие решения и домашние расправы с вредными, злыми людьми в нравах чукчей имеют место до сих пор.

Чукчи рассматривают подготовительный искус как болезнь, а окончательное приобретение шаманского вдохновения — как выздоровление. Созревшее вдохновение, окончательно принятое, обнаруживается в шаманских упражнениях пением, стуком в бубен, что длится изо дня в день целыми часами, пока не придут настоящие духи и не заговорят из уст «вдохновенных». В последующее время каждое приготовление шамана к магическому сеансу рассматривается тоже как болезнь, а самый сеанс с его громом и криком — как выздоровление. И я неоднократно наблюдал с удивлением, что шаман или шаманка после долгих и трудных упражнений проявляли не усталость, а именно спокойствие, как бы удовлетворение. С другой стороны, мне известны случаи, когда юноши, страдавшие долговременной болезнью (большей частью на нервной почве), находили себе излечение именно в шаманском вдохновении.

Чукчи и чукчанки не хуже русских женщин, о которых я упоминал, лечат пением и бубном от каждой болезни и даже от каждого горя. Я помню одну остановку зимой на дороге в одиноком шатре. Спальное помещение было тесно, как ящик. Единственный

сын хозяина, мальчик лет восьми, был болен. Нас поэтому едва впустили внутрь, ибо мы могли привести с собою за плечами из тундры еще других духов, неведомых и жадных. После ужина мальчик сказал отцу, жалобно и ворчливо: «Худо мне. Постучи немного в бубен, чтобы мне сделалось легче».

Подготовительный период шаманского вдохновения обозначается у чукчей особым термином, глагольным по духу языка, *tewitinirkin*: «Он приобретает шаманское вдохновение».

Я говорил раньше о крайней податливости шаманов к смерти, особенно в подготовительном периоде. Она сохраняется и в дальнейшее время. Малейшее несоответствие, дисгармония между шаманом и таинственным зовом его духов кончается для него гибелью. Это выражается в сообщении чукчей, что шаманские духи весьма злобны и наказывают смертью малейшее неповиновение. Зато, с другой стороны, шаман, послушно исполняющий веления духов, пользуется их безусловной защитой. О таком шамане говорят, что он «неуступчив смерти», «неподатлив убийству», даже побежденный врагами. Я записал серию трагических рассказов, частью сказочных, частью бытовых, о том, как убийцы, захватив жертву, никак не могли умертвить ее до конца, ибо жертва оказывалась шаманом. Они перерезывали ей поджилки на ногах, выкалывали глаза, распарывали брюхо и в конце концов должны были разрезать тело ее на куски или сжечь в огне.

Подготовительный период шаманства у других племен

Мы имеем сведения о подготовительном периоде шаманства у целого ряда племен, поразительно сходные с тем, что рассказали о чукчах. Например, у забайкальских тунгусов юноша, прежде чем сделаться шаманом, показывает себя помешанным в уме и боязливым.

У бурят назначенный в шаманы с годами приобретает особое настроение, он часто приходит в экстаз, видит будто бы духов, сновидения случаются чаще, чаще становятся обмороки. Молодой человек удаляется в лес, в горы и там у разведенного костра начинает шаманить, призывать богов громким, неестественным голосом.

У якутов шаман Тюсипют девять лет скрывал свой дар и перемогался, опасаясь, что люди не поверят ему и станут над ним сме-

яться. Он дошел до того, что чуть не умер, и получил облегчение, когда стал камлать. Теперь хворает, когда не шаманит долго.

То же самое и точно такими же словами говорил мне чукотский шаман Когтистая Баба (женское имя, принятое мужским шаманом): «Хвораю, если долго не шаманю».

У гиляков талант шамана — не дар, а бремя. Обращение в шамана составляет перелом, сопровождающийся страшными психическими явлениями. Один шаман рассказывал, что перед тем, как сделаться шаманом, он болел более двух месяцев, лежал пластом в полном беспамятстве. «Я умер бы, — сказал он, — если бы не стал шаманом». За эти месяцы испытаний он высох, как палка. Спал долго. Когда проснулся, потребовал бубен, стал петь. Чувствовал себя не то пьяным, не то мертвым. Тогда впервые он увидел духов.

Другой случай. Гиляцкий мальчик лет 12, сын шамана, после обеда заснул и, нечаянно разбуженный, начал неистово метаться и кричать, повторяя все неистовства и исступленные крики шаманов. Когда припадок кончился, лицо его было страшно истомлено. Во сне ему явились два духа, мужчина и женщина. Это были духи его отца. Они сказали ему: «Мы прежде играли с твоим отцом, теперь давай с тобой».

Точно так же у лопарей рассказывается, как трое красивых юношей (духов) приходили в жилище одной пожилой четы играть с ее троими сыновьями. Духи желали сделать их колдунами. Тогда родители испугались и переселились на другую сторону большого озера. Юноши больше не показывались, но трое мальчиков в скором времени умерли.

У алтайских татар будущий шаман не получает от отца (тоже шамана) ни обучения, ни указаний и не приготовляется к своему призванию. Шаманская сила сходит на него внезапно, как болезнь. Он впадает в оцепенение. Тело его напрягается и дрожит. Он испускает нечленораздельные крики, трясется, вращает глазами, вскакивает и кружится и падает снова, покрытый потом и в эпилептических конвульсиях. Он хватает раскаленное железо, иглы, ножи, топоры и глотает безо всякого видимого вреда. Потом через некоторое время все извергает обратно. Страдания его растут, пока он не возьмется за бубен и не станет шаманить. Он должен шаманить. Если же он противится и отказывается, то подвергается ужасным мукам и вскоре или теряет рассудок и становится слабоумным, или впадает в дикое бешенство и умирает в припадке, или сам себя лишает жизни.

Потеря шаманского вдохновения

В противоположность вышесказанному, у чукчей и у других народов шаман более зрелого возраста, после многих лет шаманского призвания, может невозбранно отказаться от своего вдохновения и снова сделаться обыкновенным человеком. Это не возбуждает гнева духов. Я встретил целый ряд людей пожилых, которые успели отказаться от шаманского вдохновения или по крайней мере от его большей части. Одни выставляли как причину болезнь, другие — наступающую старость или просто ослабление силы. Один сказал, что он и его духи надоели друг другу и расстались. Во многих случаях это было просто выздоровление. С другой стороны, считается, что шаманами-чревовещателями и фокусниками (что обыкновенно связано еще с так называемым «проказливым шаманством») должны быть люди только в цвете сил, и такие шаманы, старея, вообще отказываются от прежних подвигов и переходят к другим проявлениям силы, более мирного рода.

Точно так же у якутов желающий может перестать быть шаманом. При этом другой шаман должен снять с него главный шаманский знак *ämägät*, изображение человека.

Типичная психика

В зрелом возрасте шаманы продолжают сохранять крайнюю степень нервной возбудимости, которая часто соединяется со злостью, строптивостью и буйством.

Упомянутый выше шаман Когтистая Баба не мог даже посидеть на месте. Он все вскакивал и размахивал руками. Однажды он пришел ко мне с жалобой на колотье в спине. Я попробовал приложить ему горчичник. Он немедленно поднял такой крик и вой относительно русского огня, что мне пришлось убрать горчичник. Когтистая Баба ссорился и дрался с соседями, по большей части неудачно. Особенно невыносим он был под малейшим влиянием алкоголя. Впрочем, он имел мужество однажды отказаться от предложенного стакана спирта — случай среди чукчей небывалый и неслыханный. Он был «застенчив» до дикости, пуглив, как зверь. Мне стоило большого труда убедить его провести в моей избе несколько ночных часов для шаманского сеанса без свидетеля.

«А что, если бы неделю прожить здесь?» — спросил я полушутя. «Я убил бы себя», — убежденно сказал шаман.

Однако во время сеанса он обнаружил почти дьявольское лукавство. В заключение мы поймали его на краже белья, развешенного для просушки. В ответах на вопросы и предсказаниях этот дикий кудесник проявил мудрость и осторожность, краткость и темноту, достойную дельфийского оракула. Так, когда помощник анадырского начальника спросил о том, упадет ли выигрыш на его билет второго внутреннего займа, шаман долго расспрашивал, что такое билет и что такое заем, и в конце концов сказал, что он видит, как основа богатства того, кто спрашивает, заложенная в его собственной стране, стремится к расширению. Казаку, который спрашивал, привезет ли ему почтовый пароход (приходящий однажды в год) желанный отпуск на родину в Камчатку, он ответил: «Большое судно приносит радость всему народу в этой стране».

Шаман Когтистая Баба — фигура типичная, я поэтому не стану рассказывать о других.

Шаманское обучение

Из того, что рассказано выше, видно, что чукотские избранники проходят испытательный период без помощи и руководства более старых шаманов. Они встречаются с духами сами, лицом к лицу, и в последующее время постоянно ссылаются на авторитет духов: «Духи сказали, духи научили».

Точно так же, например, у бурят, душа шамана пребывает в обучении у духов в дворцах богов, а не у земных людей.

У самоедов, хотя обучение молодых шаманов старыми имеет место, оно не имеет особого значения, и никто не мог объяснить, в чем именно оно заключается.

Среди чукчей я с трудом мог проследить даже простую шаманскую преемственность от отца к сыну или от старшего брата к младшему (чаще от мужа к жене). У азиатских эскимосов есть шаманские семьи, в которых каждое поколение дает известного шамана.

Странно, однако, думать, что и чревовещанию, и разнообразным фокусам каждый чукотский шаман научается заново. Напротив, даже существуют определенные правила и приемы насчет передачи заклинаний и волшебной силы от шамана к ша-

ману. Дающий обыкновенно теряет силу, поскольку отдает ее, и становится слабее; оттого такие передачи случаются обыкновенно только перед смертью. Дающий должен вдунуть свою силу вместе с дыханием в глаза или в рот принимающему. Или же он может ударить себя ножом и тотчас же вонзить этот самый нож, еще дымящийся от его собственной жизненной силы, в тело младшего шамана, принимающего силу. Мы встретимся с этим шаманским приемом при описании шаманской хирургии.

Категории шаманов

Чукчи разделяют своих шаманов на три большие категории:

1) *шаманы-духовидцы.* Это те, которые имеют постоянное общение с духами, говорят их голосами прямо и чревовещательно, делают различные фокусы в темноте и при свете, одним словом, представляют зрительную, театральную сторону шаманства. К некоторому моему удивлению, такие шаманы не внушают окружающим особого почтения, разумеется, если при этом они не являются также «проказливыми шаманами»;

2) *шаманы-предвещатели*, которые занимаются предвещаниями будущего при помощи гадания различными предметами, но часто также только при помощи «внутреннего голоса». Иные из них даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами и только перед каждым предсказанием, внимательно расспросив обстоятельства дела, на минуту сосредоточиваются в себе. Часто именно такие простые предсказатели пользуются наивысшим уважением соседей;

3) *шаманы-заклинатели.* Они занимаются заклинаниями и чарами, которые сложны у чукчей, а также магической медициной и хирургией. Само собой разумеется, что это разделение не очень резко, и нередко все три категории шаманства сосредоточиваются в одном лице.

Черные и белые шаманы

С другой стороны, то разделение на белых и черных шаманов, на которое многие исследователи указывают как на самое существенное в шаманстве, у чукчей проведено также нерезко. Чукчи

много говорят о «проказливых шаманах», которые склонны злоупотреблять своим могуществом то в шутливую, то в гибельную сторону. Чукотская легенда наполнена рассказами о таких шаманах и об их многообразных проделках, а также о воздействии соседей, которое в конце концов вызывает месть со стороны шамана. В действительной жизни я встречал шаманов, избитых и израненных соседями не столько за проказы, сколько за буйный характер. Раз или два наткнулся также на случаи убийства шаманов за предполагаемый вред, который они нанесли людям. Так, на Анюйской ярмарке 1896 г. оленевод застрелил из ружья приморского чукчу, обвиняя его в том, что он колдовскими средствами в минувшее лето погубил его сына.

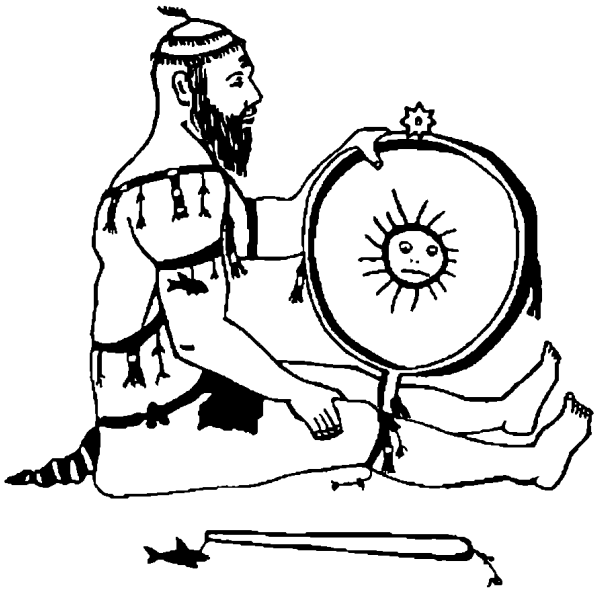
Что же касается шаманов благожелательных, о них говорят меньше, хотя, конечно, вся практика магической медицины и гадания имеет благожелательный характер. И между заклинаниями благожелательные тоже различаются от зложелательных и направленных к порче. Так, вышеупомянутая шаманка Télpuñe в одном из своих рассказов, записанных мною под ее диктовку, говорит сама о себе в третьем лице: «Старухи на ее пути, незримые для других, приходят с чарами и предлагают ей. Она в сновидениях видит качество этих чар. Иные она отвергает, говоря: "Эти злонамеренные". Другие, которые благодетельны, она принимает к себе».

Однако разделение на «проказливых» и благожелательных шаманов все же не соответствует делению на «белых» и «черных» шаманов, ибо чукотские шаманы всех категорий имеют дело с духами одного порядка — враждебными, и почти не сообщаются с высшими благодетельными существами, о которых чукчи вообще имеют довольно смутное представление. Только на одном рисунке из числа тех, о которых я уже упоминал, доброе и злое шаманство изображено рядом, как две одежды, черная и красная, предложенные божеством на выбор человеку.

Шаманские сеансы

Благодаря тому, что чукотское жилище разделяется на две половины — наружную большую и внутреннюю маленькую, спальную, шаманские сеансы тоже бывают двух категорий: одни происходят в спальном помещении, другие — в наружном шатре. Первые гораздо более часты. Чукотские шаманы шаманят почти

всегда ночью, после ужина, в полной темноте. Спальное помещение представляет собою род сундука, прямоугольного, наглухо закрытого, стенки и крыша которого сделаны из толстого меха. Размеры его часто не превышают двух аршин в вышину, одной сажени в ширину и двух саженей в длину. В этом тесном помещении шаману отдается небольшое местечко на правой хозяйской стороне, а публика сбивается вместе, лежа или сидя, и ожидает в молчании. Шаман действует тоже сидя. Он снимает меховую рубашку и остается голый до пояса, часто разувается и снимает верхние штаны, чтобы иметь более свободы в движениях. Шаманка тоже по возможности освобождается от одежд.



Чукотский шаман с бубном. Чукотка. Начало XX в.

У чукотского шамана нет помощника, по крайней мере явного, так называемого «посоха», который помогает, дает отклики, подает необходимые вещи. Конечно, многие фокусы настолько сложны, что не могут производиться без посторонней помощи, но во время сеанса отклики и открытую поддержку дает шаману кто-нибудь из слушателей. Время от времени он восклицает в паузах: «правда», «именно» и т. д.

В связи с шаманством в темноте в полураздетом виде находится, быть может, и то обстоятельство, что чукотские шаманы вообще не имеют шаманских плащей и кафтанов. Только подвески, кисти, бахрома или другие украшения на обыкновенной меховой рубахе, и то не у каждого, свидетельствуют о шаманском призвании. Бубен у чукчей — простой, маленький, круглый, эскимосского типа, в отличие от всех соседних племен. Даже близкородственные коряки употребляют большой овальный бубен восточноазиатского типа. Однако чукотские шаманы придают исключительно важное значение каждой подвеске и кисточке. Ношение такой отличительной черты возлагается духами на юношу как внешний признак вдохновенья, и именно против такого ношения больше всего вначале вооружается сердце избранника. Ибо люди увидят и засмеют.

Шаман начинает действие пением и стуком в бубен. Пение состоит из короткой музыкальной фразы, которая повторяется несколько десятков раз, потом заменяется другой. В тесном помещении пение и бубен производят оглушительное, одуряющее впечатление. Шаман пользуется бубном как резонатором и при помощи его старается отклонять волны звуков вправо и влево. Через некоторое время уже исчезает возможность ориентироваться в темноте, и кажется, будто голос шамана перемещается из угла в угол, снизу вверх и обратно. Тогда начинается чревовещание.

Чревовещание

Чукотское чревовещание, вероятно, благодаря условиям спального помещения, развилось до такого совершенства, что превосходит уменье самых искусных европейских вентрилоквистов. Звуки начинаются где-то далеко в вышине, постепенно приближаются, проносятся сквозь стены, как буря, уходят в землю и замирают в ее глубине. Являются самые разнообразные голоса — звериные, птичьи, мушьи. Приходит, например, эхо и предлагает повторить любой звук, справляется даже с французскими и английскими фразами, совершенно чужими для шамана. Хлопнешь в ладоши, а эхо чмокнет — горлом, конечно, — но удивительно похоже и, разумеется, как будто совсем другим голосом и не в том углу, где сидит шаман и все время поколачивает в бубен: «Вот, мол, я». Мне много раз случалось слушать настоящие *tour de force* чревовещания. Шаман Koráwge заставлял свои голоса шептать мне в самое ухо, и иллюзия была так сильна, что я невольно хватался рукою за воздух.

Я сделал попытку записать при помощи шамана Когтистой Бабы шаманское чревовещание в фонограф. Это происходило не в чукотском помещении, а в моем собственном жилище, в довольно просторной избе. Приходилось действовать, разумеется, в полной темноте. Шаман сидит и барабанит в углу, а духи подходили и по моей просьбе говорили прямо в рупор. После нескольких попыток вышло довольно удачно.

И на фоне непрерывного барабанного боя, звучащего далеко в углу, близкие и полные голоса духов выделяются эффектно. Цилиндры эти находятся в Нью-Йорке в музее.

Экстаз

Экстаз наступает у шамана как результат продолжительного пения и стука в бубен. И в сущности говоря, и общение с духами, и предсказание будущего или магические заклинания, — все это производится в состоянии экстаза. Чукчи, однако, различают еще так называемое *погружение.* В этом состоянии тело шамана остается лежащим на шкурах, а душа погружается в мир подземный или улетает в надземный. Именно в этом состоянии шаманы производят борьбу с вредоносными духами, поиск украденных душ и т. д. Впрочем, в сказках шаманы погружаются под землю вместе с собственным телом и даже с бубном. Разумеется, и в действительной жизни про того и другого из шаманов тоже рассказывают, что он может погружаться в землю вместе с телом. Я мало обращал внимания на эти рассказы, пока не встретился со следующим фактом. Покойный муж шаманки Upuñe в поселке Uñisak считался первым шаманом на всем берегу от мыса Чаплина до Чукотского мыса. Он умер за год до моего приезда. Соседи говорили о нем: «Upuñe перед ним, как малое дитя». По их единодушным рассказам, старик погружался под землю вместе с бубном голый, уходил далеко и выходил на поверхность, потом приходил и стучался снаружи в собственную дверь. Об искусстве шаманки Upuñe я расскажу ниже.

Духи-помощники

Шаманские духи, руководители и помощники шамана, имеют разнообразный характер. Это чаще всего звери и птицы: волк и ворон, мышь и сова, горностай, морж, белый медведь; неодушевленные предметы: кожаное ведро, котельный крюк, иголка; даже ночной горшок или кал, тайные члены собственного тела и рядом с ними фантастическая фигура, Черный Старик с Носом, Девка с Косой, Одноглазка, Безухий. Многие из них склонны постукивать в разных местах, делать разные проказы, точь-в-точь как на спиритическом сеансе. Другие более серьезны, они дают советы и предписания. Духи болезни и заразы, те грозные духи, которых чукчи называют «духи настоящие», «духи-убийцы», не подвластны шаману и не являются на его зов. Однако они часто приходят сами собой и молча присутствуют при заклинаниях. Духи-

помощники изобличают их, ибо именно их обязанность постоянно наблюдать за ними и помогать своему шаману вести с ними борьбу. Хороший шаман имеет множество духов-помощников, целые легионы. В случае надобности он может призвать их всех, окружить ими спальное помещение с боков и сверху и снизу, как плотной стеной, так, чтобы посторонняя сила не могла проникнуть даже из-под земли.

Шаманские фокусы

Описывать фокусы и штуки, которые производятся при этом, было бы слишком долго. Невидимые руки бросаются поленьями и снегом, толкают вас в спину, скребутся снаружи, иногда с непонятной силой приподнимают на воздух всю оболочку спального помещения, несмотря на всю трудность такого подвига. Надо помнить, что все это происходит в помещении настолько тесном, что нередко стоит только вытянуть руку, чтобы дотронуться до шамана, который барабанит в углу. Впрочем, дотрагиваться до шамана строго воспрещается, под опасением мщения духов. Дух Заступник может ударить дерзкого ножом в живот. Я пробовал раз или два проникнуть в эти тайны духовызывательного ремесла, но моя попытка едва не окончилась печально.

В наружном шатре шаман исполняет свои действия большей частью во время семейных празднеств у того же огнища рядом с другими людьми. Его голос звучит громче всех, и бубен стучит неутомимее. Здесь всегда довольно светло, а потому спиритические штуки не имеют места. Вместо чревовещания духи входят в тело шамана и говорят из его уст своими голосами. Дух, овладевший телом шамана, вместо понятного языка бормочет непонятные слова, ползает по шатру и проявляет большую кровожадность, чаще всего ищет нож, чтобы заколоться или заколоть соседа. Но за шаманом тщательно следят и прячут от него ножи. Я был, впрочем, свидетелем нескольких довольно рискованных выходок этого рода и даже получил однажды удар в лицо вместо спрятанного ножа заостренною палкой. Шрам от удара остался до сих пор.

Хороший шаман производит различные фокусы и опыты ловкости также и помимо шаманских сеансов. Из большого числа виденных мною упомяну только два. Оба были произведены шаманкой Upuñe в эскимосском селении Uñisak на мысе Чаплина.

Первый из них был опыт с камнями. Шаманка, обнаженная до пояса, села перед нами, постучала немного в бубен и потом знаками и выражением лица показала, что дух вошел в нее и завладел ее телом. После того она взяла большой круглый камень и стала тискать его и тереть и поворачивать в руках. Из камня посыпался ряд мелких камушков, тоже гладких и круглых. Это продолжалось минут пять. Насыпалась целая горка, но камень в руках шаманки был, разумеется, такой же целый и круглый, как прежде.

Предполагая, что все это заранее подстроено, я неожиданно попросил ее повторить опыт. Она повторила его без всяких затруднений, — несмотря на тщательное наблюдение, я не сумел открыть секрета этого фокуса.

Магическая хирургия

Другой опыт относится к разрезыванию брюха ножом и составляет вариант известного фокуса, который производится шаманами различных племен. Upuñe произвела его над собственным сыном, мальчиком лет двенадцати. Для этой цели она положила его навзничь, обнажила ему живот, низко нагнулась к животу мальчика, потом взяла нож и, пропустив лезвие между собственных пальцев по обычному шаманскому приему, сделала длинный продольный разрез и тотчас же вставила в его концы свои толстые пальцы. Мальчик слегка простонал. Кровь хлынула в обе стороны и залила пол. Upuñe нагнулась еще ниже, бормоча и тряся головой, и стала зализывать рану. Через минуту на животе мальчика не было никаких следов, кроме кровяных пятен и обычной грязи.

Все было сделано очень чисто, но на этот раз мои наблюдения были счастливее. Upuñe во все время опыта показывала знаками, что ей очень жарко. Две дочери, еще девочки, брали из кадки с водой комочки мокрого снега и подносили ей, и она глотала их по обычаю туземцев. В комочках была закатана свежая кровь тюленя, ибо то было время разгара тюленной охоты. Upuñe распускала снег во рту и потом, низко склонившись к предполагаемой «ране», выпускала кровь на живот мальчика. Видимость раны была произведена искусным нажимом больших пальцев шаманки. Талая кровь собралась в складки живота и произвела иллюзию. Эта искусная шаманка, между прочим, тоже попалась в воровстве, подобно шаману Когтистая Баба.

Опыт с ножом играет видную роль также и в шаманской хирургии. Каждый уважающий себя шаман имеет магический нож и догулку и претендует на такое же уменье, как Upuñe. Он делает вид, что разрезает пациенту брюхо, потом вынимает болезнь или вкладывает туда потерянную душу и заговаривает рану. Чукчи веруют в такую хирургию стойко и твердо, почти как в научную истину.

Однажды в моем присутствии полубольная чукчанка упала в обморок. Муж ее, который не имел никакого отношения к шаманству, все-таки тотчас же подхватил ее на руки и стал петь и бормотать, как духи бормочут на всех шаманских сеансах. Он протягивал левую руку в сторону и делал вид, что ловит что-то. Это он ловил вылетевшую душу и потом старался вложить ее бесчувственной женщине в рот или засунуть в темя. В конце концов женщина очнулась.

— Хорошо, что очнулась, — сказал сосед, — а то я уже нож приготовил.

— Как же иначе, — сказал он в ответ на мои возражения, — если не разрезать и не вынуть болезни, она ведь останется внутри.

Я даже не мог убедиться, имеет ли он в виду настоящий разрез или только примерный, в подражание шаманам. Он не был шаманом и, быть может, еще не подумал, как будет резать. Очень вероятно, что он действительно вскрыл бы больной женщине брюхо.

Другой общераспространенный прием шаманской медицины есть отыскивание и возвращение бежавшей или украденной души. Этот прием десятки раз описывается в сказках. Сказка о Чесоточном шамане описывает его до мельчайших подробностей:

«Шаман подозвал своих духов-помощников и дал им подержать принесенную душу, потом двинул горлом и проглотил полусгнившее тело мальчика. Потом крикнул принести чистую шкуру и выблевал тело обратно... Кости стали на место, мясо пристало к костям, и даже на щечках заиграл румянец. "Давайте душу!" — крикнул шаман. Он проглотил и душу и плюнул душою на мертвое тело. Но она прошла насквозь и вонзилась глубоко в стену. "Слишком холодное тело, — сказал шаман, — душа не прилипает". Он снова проглотил тело, разогрел его в своей утробе, потом выбросил вон и снова бросил душу. Тогда душа прилипла, и мальчик ожил».

Тот же шаманский прием, хотя и другой формы, изображен в многочисленных заклинаниях, из которых иные имеют драмати-

зированный характер и ведутся в виде диалога между заклинателем, духами-помощниками и беглой душой. Душа представляется в виде былинки, бабочки, жука, камешка, которыми заклинатель под конец завладевает, чтобы вернуть обратно пациенту. Заклинания драматической формы существуют и у других племен, например у якутов.

Шаманы превращенного пола

У чукчей, а также у азиатских эскимосов институт превращенных шаманов существует в полной силе. Бывают не только мужчины, превращенные в женщин, но также и женщины, превращенные в мужчин. Последние, впрочем, редки, и я знаю о них только по рассказам. Женщина по велению духов становится мужеподобной уже на склоне лет, в конце собственно материнского периода. Она надевает мужское платье, принимает мужское произношение, которое у чукчей отличается от женского, берется за лук и копье, за аркан и ружье; самый характер ее изменяется и становится задорным, воинственным, как у мужчин. Она принимает участие в борьбе и состязаниях, наконец заводит любовницу или женится. Осуществление брака производится при помощи оленьей икры, наткнутой на палочку и прикрепленной к кожаному поясу. Оленья икра — это обыкновенное орудие, употребляемое чукотскими девушками для мастурбации. После женитьбы, для того чтобы иметь детей, «мужеподобная» вступает в союз сменного брака с каким-нибудь настоящим мужчиной.

Мне описывали случай, в котором одна вдова среднего возраста имела трех полувзрослых детей. После того она стала «мужеподобной», вступила в брак с молодою девушкой при помощи вышеописанного прибора и наконец через посредство молодого соседа, товарища по сменному браку, явилась отцом еще двоих детей. Согласно чукотским воззрениям, это были ее собственные дети. Те и другие дети жили вместе с нею в одной семье.

«Мужеподобные» женщины, по-видимому, не существовали у соседних племен. По крайней мере об этом нет никаких сведений.

Женоподобных мужчин я встречал неоднократно в разных концах территории, занятой чукчами. С одним из них, самым замечательным из всех, я даже жил рядом несколько дней и спал бок о бок. То был молодой Tiluwgi или, быть может, молодая, не

знаю, как лучше сказать. Я встретил его на вольном весеннем торжке на тундре у реки Россомашьей. Это была странная, трагическая, действительно превращенная фигура. Он был высокого роста и плотный, выше на полголовы своего мужа, который, впрочем, был тоже веселый и крепкий парень, довольно выдающийся борец и скороход, бравший призы в состязаниях. Но лицо у Tiluwgi было такое, что раз увидишь и потом не забудешь. Оно имело женское выражение, как будто женская трагическая маска какой-то особенной исполинской породы. Все сложение его было мужеское, а жили они с мужем *modo Socratis*, причем «жена» была пассивным педерастом. Муж и жена жили довольно дружно. Муж был главой дома, как полагалось, а «превращенная» жена усердно исполняла все обязанности домашней рабыни, унизительные и сложные. Но, разумеется, настоящим хозяином дома была «превращенная». В случае нужды на сцену являлась воля духа-покровителя, который являлся также ее дьявольским мужем, духом-инкубом педерастом, и высказывался ее устами.

Более всего меня поражали женские ухватки и замашки «превращенной», ее застенчивость и даже стыдливость, страстная любовь к маленьким детям, которых ей, конечно, не было дано иметь от собственной плоти. Tiluwgi считалась, несмотря на свою молодость, сильною шаманкой. Все соседи боялись ее, даже шаманы, и если шутили и злословили на ее счет, как водится в каждом человеческом обществе при таких пикантных случаях, то только шепотом, опасаясь мщения ее дьявольского мужа.

В других случаях как степени, так и поводы полового превращения были различны. Чаще всего духи требовали только ношения женской одежды, и такой «по-женски одетый» мог все-таки жениться и иметь детей, пасти оленей, охотиться, как всякий мужчина. В других случаях запрещались мужские промыслы, борьба, ношение оружия, но половая жизнь все же оставалась не нарушенной, и только у немногих все существо подвергалось превращению. Были случаи явного полового извращения уранической формы и случаи гермафродитизма. И рядом с этим были «превращенные жены», которые одновременно имели явного мужа и тайную любовницу.

Что касается дьявольского мужа, то я должен сказать, что иные шаманы-мужчины считаются имеющими дьявольскую жену, духа-помощника и вместе суккуба, с которым находятся в плотской связи. Обыкновенные женщины-шаманки, кроме «превращенных

женщин», не имеют духов инкубов, ибо женское шаманство, как сказано выше, проще мужского.

Заклинания

Среди заговоров, заклинаний и чарований, употребляемых чукотскими шаманами, я остановлюсь только на так называемых «порчах». Порча — это создание искусственное, материальное или только материализированное, назначенное во вред врагу, «обреченному гневу», как говорят чукчи. Порчи бывают различных категорий. Можно, например, сделать фигурку из дерева, травы или мятых листьев и дать ей имя обреченного человека, потом пробить ее железом, жечь на огне, терзать на части. Соответственная боль и страдания перейдут и к живому человеку. Для той же цели можно употребить волосок из одежды, обрезки ногтей, вынутый след и в особенности комок снега, облитый свежей уриной жертвы. Что сделаешь этой частице, то же станется и над всем телом человека. Но еще чаще порча имеет более активный характер, она создается в виде какого-нибудь животного или человека или даже группы людей и потом подсылается к обреченному, чтобы ввести его в то или иное искушение и таким образом завлечь к гибели. После того она возвращается к хозяину, принимает первоначальный вид или совсем разрушается. Это представление о порче имеет характер совершенно эскимосский.

Я записал серию рассказов, относящихся к порче, как легендарного, так и бытового типа, например рассказ о том, как оскорбленная женщина, желая отомстить сопернице, превращает свою собаку в человека, а кал ее — в маленького ребенка. Это отец с сыном. Они уезжают в нарядных одеждах, на щегольских санках, с прекрасными беговыми оленями, потом проезжают мимо указанного им стойбища, как бы случайно. Их, по обычаю, приглашают остановиться на ночь. Человек называет себя вдовцом. Ребенок плачет и тянется ручками к «обреченной гневу» женщине. Женщина ловится на жалость и принимает в свой спальный полог сперва ребенка, потом и вдовца. Завязывается любовная сцена, но в самую щекотливую минуту та отдаленная противница кличет собаку тихонько по имени, и человек снова превращается в собаку, убегает домой, уволакивает вместе с собой и любовницу, как это случается с собаками. Тело ее остается по клочьям на

каждой кочке, на каждом пне и корне лесистой дороги. И злобный кобель приносит мстительной хозяйке только последнюю косточку таза погибшей жертвы.

В западной Колымской тундре уже около полувека тянется распря между двумя семьями из-за счетов кровавой мести. Стороны избирают орудием мести чаще всего странные и сложные порчи. Одному из участников распри, отчасти знакомому мне лично, Vátiqai, противники подослали дикого оленя, который дал ему ранить себя из ружья, потом побежал и завлек его на гладкий лед большого озера. Vátiqai упал на бегу и сломал себе шею.

Эстетика шаманства

Я упоминал выше, что в шаманстве находят себе выражение также и эстетические потребности чукчей. Бубен, помимо призыва духов, служит также как музыкальный инструмент, особенно в долгие зимние ночи. Желая развлечься, чукча берется за бубен и начинает пение. Впрочем, простое и бесцельное пение постепенно растет и переходит в шаманское действие даже у неопытных людей. С другой стороны, у настоящих шаманов чукчи ценят высокий, полный и ясный голос. Хорошего певца-шамана люди сходятся слушать за много десятков верст.

Помимо музыки, у каждого шамана есть рассказы о видениях, отчасти автобиографического содержания, отчасти действительно относящиеся к видениям во время экстаза. Шаманы рассказывают отрывки из них с вариациями во время шаманского действия в подходящую минуту и после.

Я записал целую серию таких рассказов и должен сказать, что среди обширного чукотского фольклора — это самая поэтическая часть. Они проникнуты свежим и живым чувством любви к природе, и в них попадаются на каждом шагу странные, неожиданные, величественные образы.

Вот, например, видение шаманки Télpuñe, упомянутой выше:

— Две девушки, дочери рассвета, спустились с верхней земли посетить эту землю. Их лица прекрасны, их взгляды горят, как огонь, волосы вьются по ветру. Одежда их из пестрых шкур, широко отороченная бобром, по всем краям обшитая росомахой; отверстия рукавов наполнены сиянием, обувь их испещрена.

— Великие люди, многоумные люди порицали ее, называли ее безумной. Только малые дети говорили: «Поиграй с нами»...

— А она, многоумная и могучая, беседует с духами, может по желанию расти и уменьшаться и приобретать многие тела. Когда она хмурилась, олени сохли, когда смеялась, олени укреплялись, и когда она плакала, олени плакали.

Но я, к сожалению, не могу процитировать все видение. Закончу тем, что я не знаю более простой, прекрасной и точной передачи анимистического настроения, как этот отрывок из видения шамана Koráwge, который был неоднократно цитирован:

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

— Все существующее живет: лампа ходит, стены дома имеют свой голос, даже ночной горшок имеет страну, и шатер, и жену, и детей. Шкуры, лежащие в мешках для торговли, разговаривают по ночам. Рога на могилах покойников встают и ходят обозом вокруг могил, и покойники тоже встают и приходят к живущим.

С. М. Широкогоров

ШАМАН — ХОЗЯИН ДУХОВ[1]

Термин «шаман» заимствован от «саман» тунгусских языков.

Идея шаманов вполне мирится с любой системой верований в духов, так как для возможности существования ее необходима только вера в то, что есть люди, способные воспринимать, вселять в себя *произвольно* духов, входящих через такое посредство в особое общение с людьми. Поэтому идея шаманов и шаманства под разными названиями и формами может получить признание и распространение среди самых различных в культурном отношении народностей.

Чтобы ограничить понятие шаман и шаманство, я позволю себе ввести в это понятие, как ограничение, следующие признаки,

[1] Из книги: *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. С. 7–14.

а именно: 1) всеобщее признание шаманов таковыми и усвоение ими особого социального положения и 2) наличность установленного ритуала действий, костюма и других принадлежностей.

Как только идея шаманства получает признание данным народом, задачей последнего делается примирение новой идеи с другими идеями, получившими уже признание ранее. Поэтому и шаманство, и комплекс имевшихся раньше идей взаимно приспособляются друг к другу, а так как шаманство в основе своей имеет признание духов, могущих вселяться в шамана, то обогащение списка уже известных духов есть естественный процесс развития шаманства и всюду, где оно есть, можно наблюдать заимствования отдельных духов, даже целых групп их и обогащение ими уже имеющихся *систем* духов. Поэтому шаманские системы духов, находящиеся под влиянием буддизма, даосизма, христианства и др. религий, подвержены изменениям, а по мере движения времени, взаимного знакомства народов друг с другом и изучения этнографии число известных систем непрерывно возрастает.

Шаман верхом на олене. Петроглифы Верхнего Приамурья

Под шаманством, таким образом, я не буду понимать миросозерцание народа — верования его в целом, представление о мире и т. п., так как оно может мириться почти с любым миросозерцанием, любыми верованиями и культом, если таковые в сознании народа уживаются с основными положениями шаманства: верой в духов, входящих в человека, и особых людей, могущих произвольно их вселять в себя, признанием за такими людьми особого социального положения, наличностью установленных ритуала, костюма и других принадлежностей шаманского действия. (Ритуал, костюм и т. п. могут, конечно, тоже быстро изменяться, но изменения эти происходят несколько медленнее, чем изменения систем духов.)

Каковы же задачи шамана? Шаман стремится направить деятельность духов, находящихся в его распоряжении, в сторону, желательную для себя и людей, обращающихся к нему за помощью. Пользуясь подчиненными ему духами, шаман входит в сношения с духами, ему не подчиненными, и то ведет с ними борьбу, то стремится сделать их своим орудием и даже помощниками в сво-

Камлание тунгусского шамана. XVII в.

ем деле. Духи, причиняющие людям заболевания, мешающие успешному охотничьему промыслу, препятствующие душам покойников достигнуть мира мертвых и т. п., являются главным образом теми, с кем приходится вести борьбу шаману. Кроме того, шаман избавляет людей от возможных беспокойств, принимая под свое наблюдение и покровительство специальных *шаманских* духов, которые, оставаясь без шамана-хозяина, могут приносить зло людям, что случается также и в тех случаях, когда эти духи находятся в распоряжении неумелого или нелюбимого духами шамана. Таким образом, шаману принадлежит важная общественная роль врача и помощника людей во всех тех случаях, где необходимо воздействие на духов более сложным способом (не простое кормление духов жертвою), а так как таких случаев, где помощь шамана необходима, в жизни шаманистов бывает много, то шаман оказывается необходимым вообще, и это вызывает у них стремление поддерживать шаманов, а иногда даже и предоставлять некоторое материальное обеспечение им для большего облегчения возможности вести сложную, ответственную и опасную деятельность по умиротворению и направлению деятельности духов в желательную людям сторону.

Не касаясь причин возникновения представления о существовании духов — вопроса, прекрасно разработанного в этнографии начиная со времени появления классических трудов Леббока, Спенсера, Тейлора и др., — я только замечу, что теория, признающая существование духов, — буду продолжать за недостатком других терминов называть ее анимизмом, — до сих пор имеет универсальное распространение, и корни ее настолько глубоки, что ни религиозные системы, отрицающие существование самостоятельных духов, ни науки, ищущие объяснение познаваемых человеком явлений, с формальной точки зрения, иными путями, сами еще не вполне свободны от этой теории, и, ведя борьбу с нею

как с заблуждением, в доказательствах своих этого они прибегают к той же схеме, опирающейся лишь на другую «систему» духов, норм и законов.

Неудивительно также и то, что разновидности и следствия анимизма в виде хотя бы грубого оккультизма, кликушества, способности «говорить на разных языках» некоторых сектантов, отчасти хлыстовщина и др. явления находят себе аналогичные шаманистским объяснения. Универсальное же распространение этих идей указывает нам на то, что анимизм есть одна из стадий, еще не изжитых, развития нашего мышления, миросозерцания и самосознания.

Если принято основное положение — существование духов, то остается лишь открыть свойства этих духов, изучить их особенности, отношение к человеку и установить их происхождение. Отсюда рождаются сложные анимистические теории, дающие большое количество вариаций в зависимости от знакомства народов с теориями своих соседей.

Каковы же свойства духов интересующих нас тунгусских народностей? Здесь я дам лишь краткий, схематический ответ, так как только детальное перечисление *всех духов* и описание их могут исчерпать поставленный вопрос, а это выходит за пределы поставленной задачи.

Духи бесплотны, они невидимы, но могут присутствием своим воздействовать, и притом самым различным образом, на физические тела и могут производить звуки, шум; они обладают всеми психическими и умственными способностями, какими обладает человек, включая сюда ощущение температуры, голода, волнения, страха, злости, благодарности и т. д. Таким образом, духу свойственно все то, что свойственно человеку, и отличие его от человека сводится к тому, что он не может быть осознан человеком непосредственно при помощи зрения, осязания, обоняния и вкуса.

Дух может вселяться и быть вселяем в любое физическое тело и путем физических и нравственных воздействий в некоторых случаях может быть удален из своего вместилища. Путь вселения и удаления духа есть один из способов, дающих возможность человеку войти с духом в непосредственные сношения. Отсюда объясняется существование идолов, изображений духов, символических предметов и т. п., которыми человек пользуется как вместилищами, удобными и приятными духу, ему известными и для него специально предназначенными. По удачному выражению

одного эвенка[1], идолы, изображения и т. п. так называемые священные предметы есть «сиденье духа, которое человек должен приготовить не только духу, но и своему гостю», если хочет, чтобы гость был в состоянии вести разговор с хозяином, сел именно у него, хозяина, и был им почтен.

Физические тела дух воспринимает не физически, но воспринимает *духовную сущность* этих тел, почему жертвы, приносимые в виде съестных припасов, особенно крови, красивых вещей и т. п., остаются после жертвоприношения и, следовательно, восприятия их духами неуничтоженными.

Тела же, издающие ароматы и запахи вообще, духами усваиваются беспрепятственно и легко.

Отсюда явствует, между прочим, что все тела, помимо своей телесной, физической сущности, обладают также сущностью бестелесной, родственной по своей конструкции духам и определяемой некоторыми этнографами как душа вещей.

Поломка вещей, которые кладутся в могилу вместе с покойником, может быть истолкована как желание высвободить из физического тела некоторую духовную сущность, заключающуюся в физическом веществе тела, в его физической целостности и значении. Действительно, если тело, будучи сломано, физически потеряло свое прежнее значение и в прежнем виде более существовать не может, то это прежнее значение — его духовная сущность — как бы высвобождается вместе с потерею прежнего физического вида и назначения и, таким образом, может следовать за душою умершего человека.

Деление духов на злых и добрых, по отношению тунгусских народностей, конечно, неправильно и есть рассуждение по аналогии с такими религиями, как религия древних персов, христианство и др. Каждый дух, если он со всеми или частью своих атрибутов не заимствован из высших религий, может быть в равной степени благодетельным и вредным для данного человека и, будучи благодетельным для одного, быть вредным для другого, — все зависит от того, может ли данный человек войти с этим духом в желательные для него отношения. Но так как ряд духов, хотя бы по незнанию, ускользает от влияния человека, то последний постоянно оказывается окруженным сонмом духов, неожиданные

[1] Народности, говорящие на тунгусских языках, делятся на две группы: северную — эвенки и южную — маньчжуры и примыкающие к ним племена. Эвенки есть самоназвание народностей, входящих в северную группу.

действия которых приводят человека в состояние беспокойства за всякие возможности, им не предвиденные.

Весьма возможно, что именно это и делает анимиста легко подверженным страху и бесстрашию.

Правда, анимистическая теория признает существование духов специализованных — преимущественно благодетельных, преимущественно нейтральных и преимущественно вредных, но духи всех категорий для человека в зависимости от уменья и ловкости его, могут быть одинаково благодетельными.

Сонм духов, существуя независимо от человека и имея свои собственные желания, может воздействовать на жизнь и деятельность человека. Если человеку удается заручиться расположением к себе духов, то, конечно, он с их стороны может найти содействие в своих делах, если же ему это не удается, то духи остаются либо нейтральными, либо вредоносными. Они обладают различными качествами и особенностями, изменение которых от человека не зависит. Так, например, известны духи тайги, от действия которых в сильной степени зависит успех или неуспех в охоте, специальные духи, руководящие человеком во время охоты, духи предков, могущие способствовать или мешать человеку в его начинаниях, наконец, большая группа духов специально шаманских, находящихся в распоряжении шамана и под его руководством. Но, кроме того, есть духи, причиняющие человеку болезни путем вселения в него или путем предоставления такой возможности другим духам. Последняя категория духов особенно велика количественно.

Если мы установили, что по природе своей духи независимы от человека, но в то же самое время распространяют свою деятельность на него, то заданием человека является воздействие на духов в желательном для него направлении, и это воздействие оказывается одним из главнейших средств облегчения тяжелой жизни человека в этом мире, от знания же способов воздействия и качеств духов зависит, следовательно, успешность самих воздействий и спокойное существование человека. Природа духов, как было видно, по конструкции своей вполне совпадает с природою души человека. Поэтому и способы воздействия на духов подобны тем, которые употребляются по отношению к человеку.

Если человек, получив некоторое удовольствие, бывает благодарен тому, кто доставляет ему это удовольствие, то и расположение духов может быть приобретено таким же способом. Например,

вкусные яства человеку приятны, а поэтому жертвоприношения духам вкусных яств есть способ воздействия и к тому же является одним из самых легких и доступных.

Если человек может быть переубежден умными доводами, то и дух может быть также ими переубежден, а потому обращения человека к духам со словами убеждения и просьбами также является одним из способов воздействия.

Точно так же на духов действуют угрозы, обещания угроз и кар и т. п. Поэтому эти приемы, как и другие, могут быть способом воздействия.

Понятно также, что в некоторых случаях возможно действовать на духа и обманом, если есть надежды на то, что обманутый не обратится против человека и не будет ему мстить — поймет выгодность для самого себя обмана или не будет в состоянии, хотя бы временно, причинять вред.

Одним из способов обезвреженія духов является также возбуждение вражды между духами, нейтрализация их вредной для человека деятельности путем натравливания одних духов против других.

Между духами, как и между людьми, существуют соревнование и борьба, чем, при знании этих взаимоотношений духов, человек пользуется в своих интересах. На игре этими взаимоотношениями духов основан целый ряд способов предотвращения вредных для человека действий духов.

Из этого перечня способов воздействия на духов видно, что таковых может быть весьма много и выбор их зависит от человека. При знании же привычек, склонностей и особенностей духов для человека открывается возможность регулирования деятельности духов и даже управления ими.

Отсюда происходят периодические жертвоприношения, например, родовым и другим духам и поддержание при помощи этого их постоянно благосклонного отношения к роду. Те же цели преследует постоянное оказание внимания и почтения духам, периодическое угощение шаманских духов, угощение высших духов неба, земли и т. п. Путем привлечения духов в специальные вместилища можно оставлять духов, так сказать, постоянно на виду, и тогда задачей человека является удержание их словом убеждения и угощением во вместилищах и охрана последних от попыток со стороны других духов захватить вместилища, им не предназначенные.

Желательные для человека акты духов вызываются человеком путем символизации действий, аналогичных желаемым. Так, свист человека понимается духом как желание человека вызвать ветер или привлечь внимание духа, выливание воды и побрызгивание ею понимается духом как желание человека вызвать дождь и т. д. Эти действия являются, таким образом, способом сношений, символической передачей мыслей человека духам, легче понимающим ввиду своих отличий от человека эти символы, чем обычный способ сношения людей. Поэтому в ритуале и обращениях к духам символам отведено весьма значительное место. Но и в том случае, когда человеку необходимо войти в борьбу с духом или человеком (его духом, душой), могут быть действия, с внешней стороны напоминающие ту символику, о которой только что было сказано. Так, например, иногда делается изображение человека или духа из какого-либо непрочного материала, и в это изображение производится выстрел или изображению причиняется вообще тот или иной вред или обидное действие. В этом случае действия человека нужно понимать следующим образом: во вместилище (изображение) вмещается путем хитрости, обещаний, угощений и т. п. дух или душа человека, а действие, направленное против вмещаемого в изображение духа или души человека, приносит вред или обиду самому духу или душе человека, их особой сущности. Поэтому иногда оказывается возможным, особенно для людей умелых, причинить вред человеку или духу именно таким способом. Но это уже, конечно, не символика, а реальное, с точки зрения анимиста, действие.

Все указанные способы, как видно, суть способы, предупреждающие и регулирующие деятельность духов, находящихся в неподчинении человеку и преимущественно вне его. Что же происходит, если дух вмещается в человека?

В случае если изгнание духа путем насилия или убеждения увенчивается успехом, то вопрос прост, но если этого достигнуть невозможно, то могут быть два выхода: во-первых, человек подчиняется духам, во-вторых, человек подчиняет духов себе и делает их своим орудием.

Есть люди, которые обладают свойством принимать в себя духов. Духи вселяются в человека точно так же, как они вселяются в предметы, но, вселившись в человека, они начинают воздействовать на него. В том случае, если дух вселился в человека тогда, когда душа человека отсутствовала из тела, то тело человека оказывается в пол-

ном распоряжении духа и человек оказывается духу подчиненным абсолютно, но могут быть случаи, случаи некоторых заболеваний, когда дух уживается в теле человека вместе с душою его (духом его). В этом случае, конечно, может происходить борьба между ними, и дух может быть либо побежден (выздоровление), либо остается победителем и душа человека (дух человека) может даже оставить тело совершенно. Под последнюю категорию случаев подходят все длительные психические заболевания, оканчивающиеся смертью больного. В случае если душа человека остается в теле его, то может произойти подчинение ее духу лишь относительное, и человек, сохраняя вполне свою нормальность (психически здоров), оказывается орудием духа (необъяснимые, аморальные поступки, припадочность и т. п. постоянные и периодические явления).

Способностью воспринимать в себя духов обладают почти все люди, но остается еще категория людей, которые могут не только воспринимать в себя, но и подчинять себе духов, свободно распоряжаясь ими, и при помощи этих духов могут даже *произвольно* отпускать из своего тела свою собственную душу (дух). Это и есть шаманы. На подчинении духов человеку, собственно, и основано шаманство.

С. М. Широкогоров

ШАМАН — ПСИХОТЕРАПЕВТ[1]

Все тунгусские народности, о которых идет здесь речь, живут родами. Род — это замкнутая группа родственников по мужской линии, связанных помимо сознания единства происхождения также и сознанием общности родовых духов. Все члены рода связаны между собою, помимо этого, также и экономическими отношениями, которые заставляют род спаиваться еще крепче. Если один из членов рода оказывается в затруднительном положении, то остальные приходят ему на помощь, особенно в случаях, имеющих общеродовое значение, т. е. продолжение самого рода, а следовательно, брак и размножение, защита членов рода от

[1] Из книги: *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. С. 47–62.

вредного влияния родовых духов или чужеродных, поддержание существования слабых членов рода и т. п. Все эти виды вмешательства рода в жизнь отдельных членов могут уложиться в одну общую формулу: род проявляет свою деятельность в целях защиты своего существования. Этот биологический инстинкт у рода доминирует над всем. В этих случаях отдельный индивидуум оказывается подчиненным общим стремлениям, а весь род сознает себя самодовлеющей биологической единицей.

Как было сказано, сибирские народности, а в частности все тунгусы и особенно бродячие охотники, весьма склонны к различным психическим и нервным заболеваниям. Такие заболевания обычно локализуются, что достигается сознанием опасности для рода массовых заболеваний. Это сознание является естественным выражением биологического инстинкта рода. Действительно, отсутствие такого сознания следствием своим может иметь только гибель рода или захирение, что иногда, между прочим, и наблюдается.

Каким же образом проявляются массовые заболевания и как они локализуются? Массовые галлюцинации зрения и слуха — слишком известное явление, чтобы о нем специально говорить. Наблюдается оно и у тунгусов. Периодические массовые заболевания истерией, крайне заразительной, как мы знаем, массовое проявление подавленности воли у отдельных индивидуумов, неуверенность в себе и прочие неврастенические явления также наблюдаются у тунгусов. Объяснение этих явлений исчерпывающе дается теорией духов. Допустим, что начались массовые неудачи на охоте. Обычно причины таких неудач, если не произошло уменьшения количества животных вследствие миграции или эпидемии — фактов, всегда хорошо известных охотникам, лежат в ослаблении бдительности, забывчивости и др. психологических причинах, заключающихся в самом охотнике. Массовое явление неудач анимистом может быть объяснено только внешними причинами, лежащими вне индивидуума. Таким объяснением является обычно предположение о вмешательстве, и притом вредном, духов. Духи, добиваясь жертв или внимания к себе или, быть может, просто мстя данному роду, мешают людям упромыслить добычу[1], и массовые неудачи промысла иногда грозят роду голо-

[1] Весьма сильно распространено представление о том, что неугодные некоторым духам действия иногда лишают охотника возможности убить животное. Хотя ружье и хорошо, но охотник *не может* не промахнуться, и он всегда дей-

дом и гибелью. Но воздействие на духов может спасти род, и чем скорее произойдет вмешательство рода в это явление, тем скорее род избавится от угрожающей ему опасности.

Допустим теперь, что люди начинают видеть всюду непонятные явления в виде отступлений от нормы, как, например, движение деревьев с места на место, появление особых существ и т. д. Такое состояние делает людей беспокойными и боязливыми, что иногда может иметь нежелательные последствия, особенно вследствие распространенной и заразительной болезни эмирячества. Теория духов и здесь помогает. Анимист говорит: духи чем-то недовольны, они чего-то хотят и поэтому проявляют свою активность. Достаточно удовлетворить духов — и появление их прекратится, а род избавится от опасности.

Все эти факты имеют нечто общее, а именно: возбудителем этих необычных для установленного уклада жизни явлений являются духи. Вследствие естественного тяготения к психической устойчивости и консерватизма, упорно поддерживаемого всеми народами, для объяснений этих явлений применяется теория духов, которая позволяет тунгусам регулировать отклонения от обычного психического равновесия, нарушение которого ничего, кроме страданий, народу не приносит.

Но лишь только создана теория духов, влияния и особенности которых достаточно изучены, тогда сами духи начинают воздействовать на психику и, быть может, иногда служить источником массовых психических и нервных заболеваний. Тем не менее я полагаю, что в настоящий момент определить, что является причиною и что следствием — данное заболевание есть следствие теории духов или теория духов есть следствие, быть может, неизбежных заболеваний, — не представляется возможным.

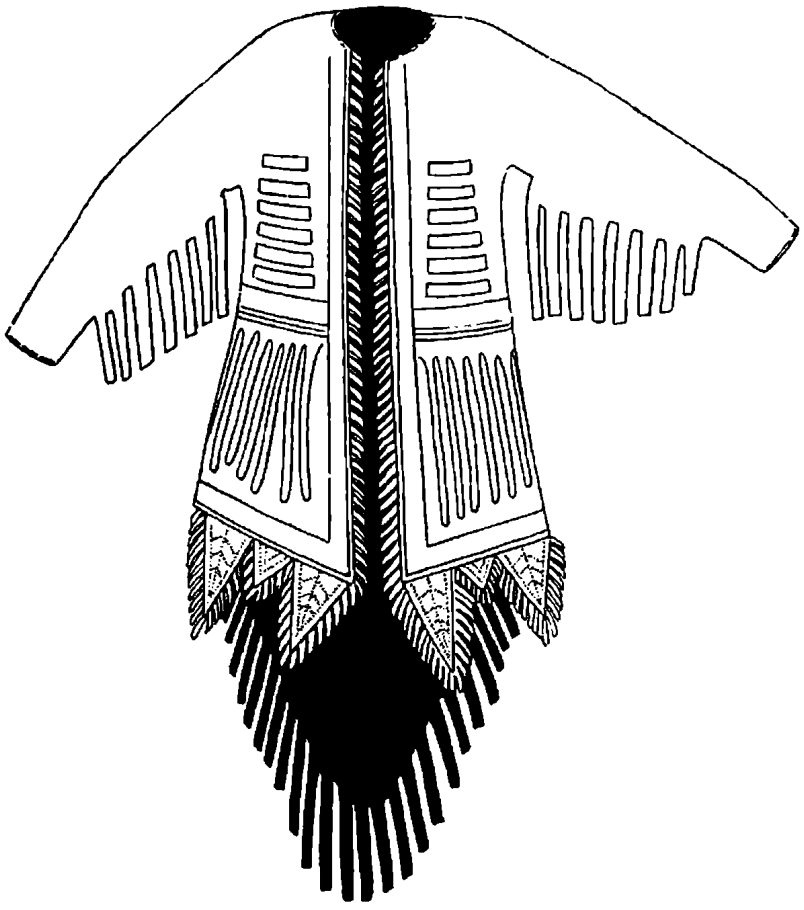
Как уже было сказано, количество духов с ростом знаний возрастает. Если появляется какое-нибудь новое, раньше неизвестное явление или находится объяснение ранее необъяснимому, то соответственно этому появляются и новые духи. В интересах рода оказывается знание всех духов, и лица, интересующиеся этим и знающие отношения духов и способы воздействия на них, являются необходимыми и ценными для рода. Таким образом, род, оказывая моральную, а иногда и материальную помощь этим

ствительно промахивается, даже и тогда, когда у него нет иных ресурсов для существования.

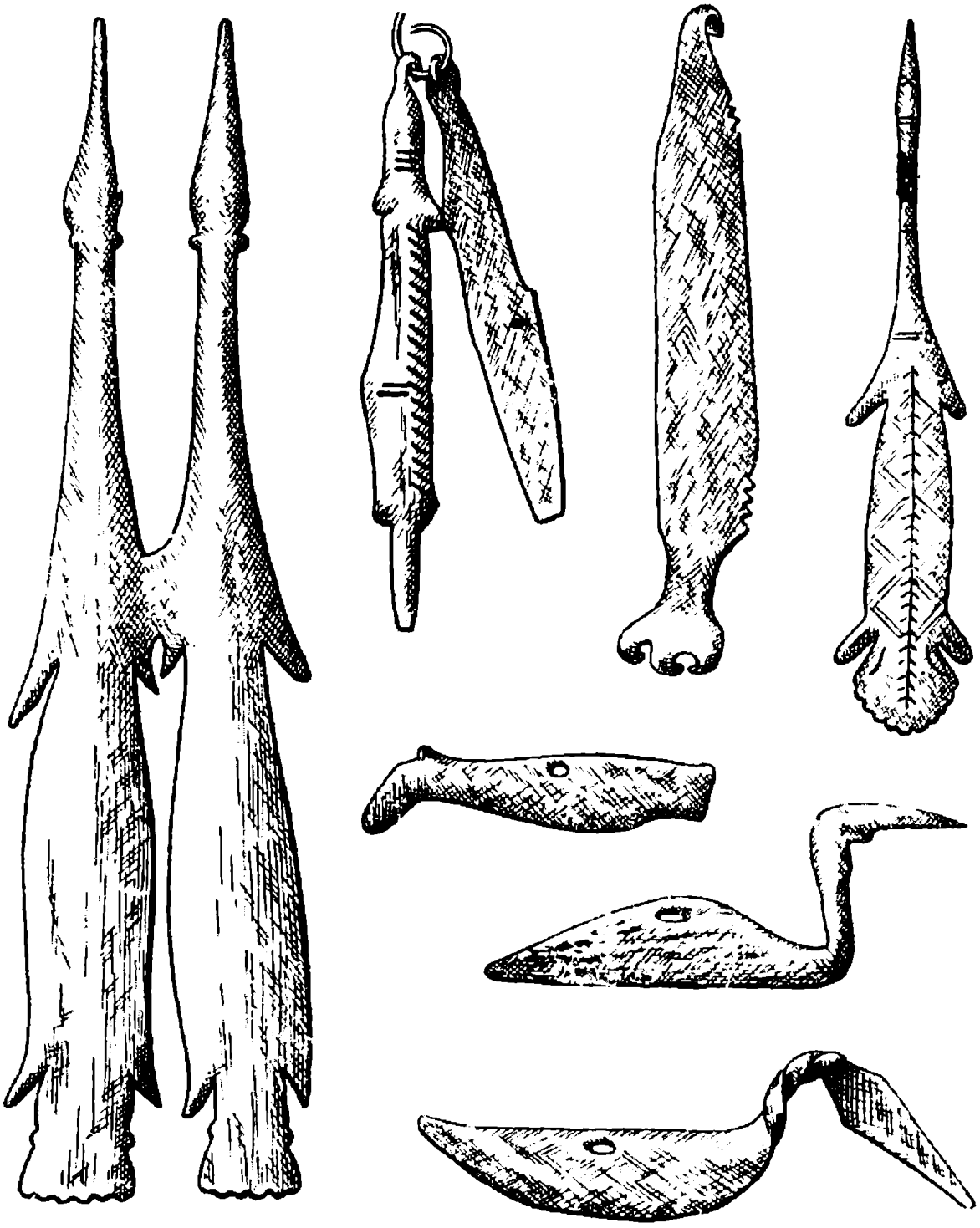
людям, принимает на себя заботу по борьбе с вредными действиями духов. Так, например, одним из способов воздействия на духов, как было указано, являются периодические жертвоприношения, поэтому в жертвоприношениях обычно участвует весь род, даже в том случае, если организатором и инициатором его является отдельная семья. Этот акт имеет общеродовое значение. Так и всякое действие, имеющее влияние на духов, рассматривается как имеющее общеродовое значение, и род берет его под свой контроль.

Если установлен факт существования духов, и специально духов родовых, и установлено, что способом воздействия на них может быть вмещение духов в шамана и через посредство него направление их деятельности в желательную для рода сторону, то шаман и его деятельность становятся вопросом общеродовой компетенции и интереса. Поэтому все шаманство у тунгусов является функцией рода, а шаман — одним из органов его.

В чем же заключаются функции самого шамана?



Шаманский кафтан. Эвенки. Начало XX в.



Шаманские подвески. Эвенки. Начало XX в.

Помощь шамана ищется во всех тех случаях, когда люди путем увещеваний и жертвоприношения не могут устранить или ослабить вредное действие духов, установить причину их недовольства и вредоносности и определить, какой именно дух действует. Шаман, установив духа и причины его вредоносности, должен устранить последнюю. Кроме того, в предупреждение нежелательных действий со стороны духов, шаман должен держать их, так сказать, все время на учете, при помощи подчиненных ему духов предупреждать вредоносные действия остальных и даже охранять от всех духов своих сородовичей. Наконец, шаман при помощи своих духов должен предвидеть и предсказывать будущее, но самое, пожалуй, главное — это подчинение шаманом духов, остающихся без хозяина и причиняющих сородовичам его вред.

Таким образом, у тунгусов, окруженных со всех сторон духами, шаман одновременно является родовым жрецом, волхвом, врачом и знахарем. Обязанности и деятельность его являются чисто общественными, и чем шире развито познание о духах и чем слабее развито объяснение явлений причинами, лежащими вне деятельности духов, тем необходимее шаман. Частью эти многообразные функции исполняются и другими членами рода. Так, например, у маньчжуров существуют специальные родовые жрецы. Иногда эти функции несутся и рядовыми членами рода. У народностей, живущих поблизости к ламаитам и китайцам, обязанности врача иногда исполняются ламами и китайскими докторами. Точно так же у некоторых тунгусов бывают люди, знающие заговоры и пользование некоторыми средствами. Чем шире развиваются знание и знакомство с другими народами, тем больше сокращаются функции шамана, но некоторые из них сокращены быть, во всяком случае в ближайшее время, не могут, — а это именно психические заболевания и борьба с духами, не покрывающимися новыми знаниями народа.

Допустим, что человек заболел психически вследствие того, что какой-нибудь дух испугал его и душа его покинула тело, а вместо нее вместился испугавший дух или какой-нибудь другой. В таком случае шаман изгоняет вместившегося духа и возвращает на свое место душу человека. Человек становится здоровым. Технически достигается это различными способами, но основное действие заключается в том, что внимание больного приковывается к шаману и его воля подчиняется духам шамана. Если это возможно достигнуть, то больной, веря в то, что он оказался вме-

стилищем духа и лишен своей души, при внешних знаках удаления вместившегося духа и возвращения удаленной души начинает считать себя здоровым и действительно выздоравливает. Поэтому, между прочим, у шаманистов есть ряд ритуалов, наивно-бессмысленных с точки зрения людей, не верующих в духов. Для шаманиста существенна не форма, а сущность, вкладываемая в эту форму, т. е. вера в эффективность действий шамана.

Шаман, действуя по определенным правилам, подчиняет волю больного своим духам, которым предоставляет действовать, и является, таким образом, гипнотизером-врачом *ритуальным*.

К техническим приемам гипноза можно отнести ритмическую, утомляющую внимание больного музыку и пение шамана, ритмическое поколачивание больного колотушкой и др. С точки зрения психологии разница между врачом и шаманом заключается, конечно, в том, что шаман сам верит в то, что определенный ритуал требуется духом, а иногда и сам он действует совершенно бессознательно, повторяя то, что делали другие, ранее виденные им шаманы.

Можно думать, что в случаях инфекционных и конституционных заболеваний элемент внушения бодрости больному и веры в то, что содействие духов будет благодетельно, до известной степени содействует более благоприятному течению болезни (действия шамана в этом случае заменяют успокаивающие и усыпляющие средства европейской медицины).

При том условии, что у тунгусских народностей психических и нервных заболеваний едва ли не больше, чем у других народов, можно считать, что функции шаманов в отношении лечения этих болезней исключительно важны даже с точки зрения европейской медицины, а с точки зрения самих тунгусов жизненно необходимы.

Выше я уже касался случая воздействия шаманов на духов, мешающих успешной охоте и т. п. Теперь допустим, что какой-нибудь дух, желая отомстить человеку или получить от него мзду в виде почета или жертвы, начал чинить препятствия ему в деле снискания средств к существованию. Так рассуждают страдающий от действий духов человек и сам шаман. Вера в злостные действия духа настолько сильна, что человек, не желая того, сознательно сам избегает, и притом совершенно бессознательно, успешного исхода своих начинаний. Если он идет на охоту, то он становится недостаточно внимательным, не учитывает производимого им

шума, направления ветра, наконец, неправильно прицеливается и т. д. Такое состояние его будет продолжаться до тех пор, пока он сам, если умеет, или шаман не разрушит веру его в чинимые духами препятствия. Поэтому участие шамана в регулировании жизни духов и в этом отношении необходимо. Шаман, держа духов на учете, может предупредить нежелательные действия духов, и это приносит людям необходимое для успешной работы спокойствие. Поэтому также для общего спокойствия необходимы различные духи — покровители благополучия рода и постоянные воздействия на них со стороны шамана. Когда же беспокойное состояние умов приобретает массовый характер, тогда деятельность шамана для жизни и безопасности рода становится особенно необходимой.

Еще больше, наконец, значение шамана как хранителя родовых духов. При изложении путей, какими создается новый шаман, я уже подходил к этому вопросу. Допустим, что в роде нет шамана, но духи, оставшиеся без хозяина, бродят в роде, порождая нервные заболевания. Эти заболевания иногда принимают такие широкие размеры и настолько сильно поражают людей, что жизнь членов рода, а вместе с тем и всего рода, делается угрожаемой. Появление нового шамана и принятие им духов излечивает остальных возможных кандидатов в шаманы, и в роде наступает мало-помалу общее успокоение. Когда шаман уже создан, он начинает успокаивающе действовать на слабых членов рода, освобождая их от вредоносных действий духов, чем вносится дальнейшее успокоение. Если же при существовании шамана те же заболевания снова возникают и в роде появляются пришлые духи, то либо шаман их забирает к себе, либо изгоняет их куда-нибудь подальше, сбывая их иногда шаманам другого рода. Если шаман по неумению или по нежеланию своему не в состоянии справиться с вновь появившимися духами, то обычно появляется новый шаман, который их и берет к себе. Тогда в роде снова наступает успокоение. В местах же, где живут несколько родов или несколько народностей — дауры, маньчжуры, китайцы, эвенки, русские и т. д., могут появляться духи, которых забирает к себе кто-нибудь из шаманов без различия рода или народности. Из этого следует, что по отношению к роду (а иногда и населению данной территории) шаман является предохранительным клапаном для психических заболеваний, и если одного клапана недостаточно, то создаются второй и третий клапаны. Эта сторона деятельности шамана имеет зна-

чение, размеры которого громадны, но она трудно поддается учету. При современном состоянии знаний среди тунгусских народностей отсутствие шаманов, быть может, грозило бы этим народностям самыми тяжелыми последствиями.

Вследствие исключительно большого значения шаманов в жизни рода влияние их на отдельных индивидуумов также велико. Прежде всего шаман действует *не лично*, но через его посредство действуют духи, являющиеся выражением коллективной психологии; кроме того, опыты борьбы с сильными духами всегда кончаются неудачей для человека, доказательств чему у каждой народности существует немало. Таким образом, в психике каждого индивидуума заложено добровольное подчинение духам и шаману, когда в него уже вместился дух. Распоряжениям духа подчиняются все беспрекословно, стараясь лишь понять желания духа в возможно более благоприятном и выгодном для себя смысле, что, конечно, вполне понятно. Споры же и торг с духами возможны на общем основании понимания анимистами природы духа.

Когда дух уже вместился в шамана, люди становятся сразу наэлектризованными его присутствием. Они ловят каждое его слово, они подчиняют ему свою волю и создают атмосферу напряженности и ожидания чего-то необыкновенного. Эта психология, передаваясь от одного человека к другому, особенно усиливается, когда при камлании бывает много народу. Понятно также, что многолюдие действует возбуждающе и на самого шамана, усиливая тем самым его влияние на людей. Когда тесная связь между шаманом и аудиторией установлена, тогда дух овладевает всеми — что он желает, что он чувствует, то передается и аудитории. Поэтому неудивительно утверждение шаманистов, что сильные шаманы пребывают подвешенными в воздухе в течение продолжительного времени, вылетают через дымовое отверстие юрты, расположенное иногда на высоте 3–4 метров, и т. п. Известны случаи, когда по указанию духов в руках у людей оказывались вещи, которых они раньше не имели, и оказались у них в руках без участия и приближения к ним шамана. Вполне понятны и массовые галлюцинации во время камлания, а также проявления функций подсознания, так как сознание в эти моменты бывает подавлено.

Каковы функции и энергия подсознательной деятельности и чувств человека в моменты, когда подсознательная деятельность доминирует, — это еще мало изучено, и еще меньше изучено про-

явление их на группах индивидуумов. Понятно, что внушения и влияние шаманов на людей при этих условиях должны достигать той исключительной силы[1], когда люди становятся слепым орудием в руках шамана, который, в свою очередь, является орудием духа. Насколько велико общественное значение шамана и влияние его на людей, настолько обычно они несчастны в своей личной жизни.

Начиная с первых моментов, когда будущий шаман еще бывает кандидатом, он уже испытывает страдания. Далеко не всегда этот период оканчивается для него безрезультатно. Если вовремя не приняты меры, случается, что шаман остается на всю жизнь калекой вследствие несчастных случаев во время первых посещений духов. В последующую жизнь, растрачивая много энергии на камлание, переутомляя себя свыше меры, находясь все время в состоянии готовности принять духов, а следовательно — в состоянии большого нервного напряжения, шаманы никогда не имеют здорового, беззаботного вида, но обычно истощены, худы, всегда задумчивы и сосредоточены.

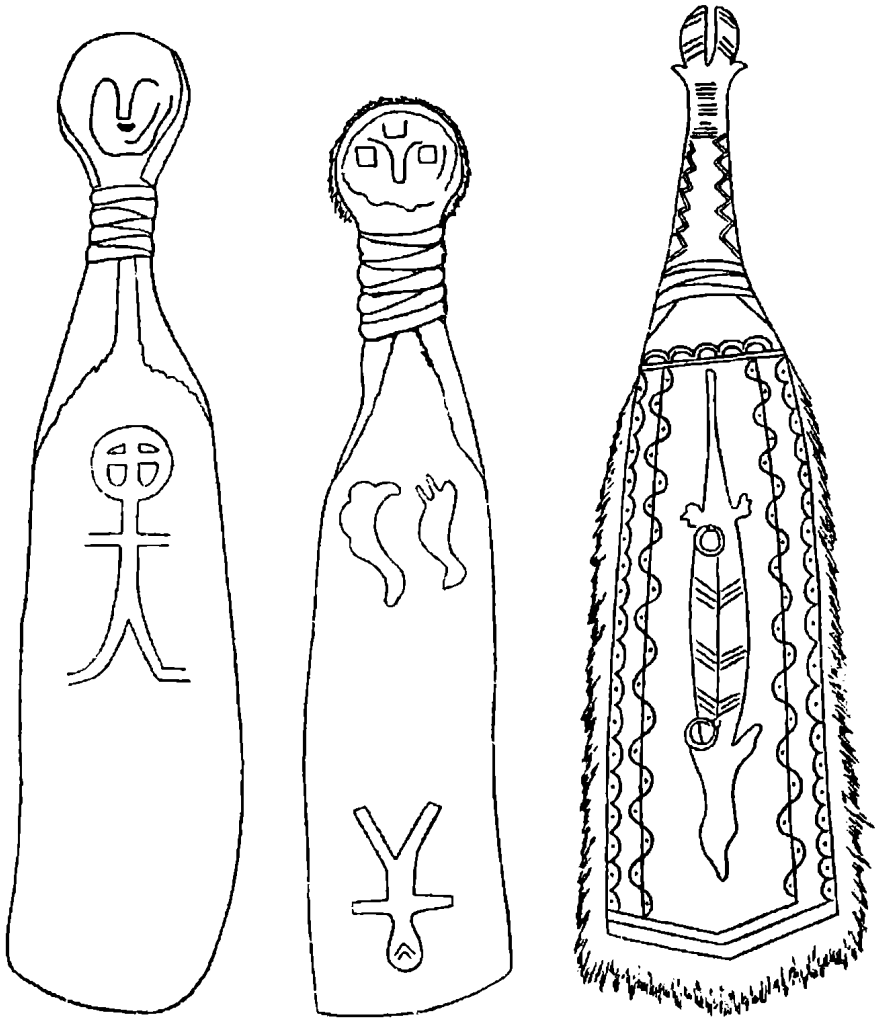
Сложнейшая психическая жизнь этих людей, у которых подсознательная жизнь развита свыше обычной меры, которые все время, даже во сне, находятся под влиянием духов и постоянно пользуются своим сном для сношений с другими шаманами и духами, накладывает на них особый отпечаток. Тем не менее они женятся и выходят замуж, став уже шаманами, работают наравне с другими и в частной жизни ничем не отличаются от других людей, если не считать постоянной заботы о шаманских принадлежностях и вместилищах для духов, которые должны быть все время под наблюдением во избежание того, чтобы кто-нибудь не спугнул из них духов. Несмотря на то что никакого особого содержания от рода и никакой платы за камлание от сородовичей они не получают, тем не менее каждый момент их могут потребовать к исполнению долга, и редкий шаман, особенно если это шаман опытный, умеющий владеть собою, откажет просителю. Он покорно собирается и едет, иногда за сотни верст, а иногда по собственному наитию отправляется туда, куда влекут его духи, бросая свои личные дела. Некоторую плату шаманы получают только от чужеродных людей, но и в этом случае плата выражается обычно

[1] Мне неоднократно приходилось слышать от русских скептиков о тех чудесах, которые совершают шаманы. Любопытный случай был мне рассказан о силе одной большой шаманки.

одной-двумя бутылками алкогольных напитков, платком или чем-нибудь подобным этому. Не брать с чужеродных людей подарка шаман не может по обычаю.

Между тем трудности, которые окружают шамана в жизни, действительно велики.

Будучи переобременен обязанностями и подавлен духами, шаман не может отдавать все свое время снисканию средств к жизни, и поэтому беднейшими людьми рода обычно бывают шаманы. Больше того, временами духи им воспрещают охоту, рыбную ловлю и т. д., что ставит их тогда в чрезвычайно затруднительное положение. Отношение к шаману со стороны окружающих боязливое. Шаманы друг с другом ведут борьбу. Со стороны духов их жизнь постоянно подвергается опасности, и, наконец, в настоящее время их преследуют почти повсеместно органы государственной власти.



Шаманские колотушки. Эвенки. Начало XX в.

Вследствие того, что шаман является хозяином родовых духов, отношение которых к членам других родов не всегда благожелательно, обычно люди к шаманам относятся, особенно чужеродным, крайне осторожно. Говорят, что если шаман человек добрый и хороший, то он не злоупотребит в личных целях своей властью над духами, но если шаман плохой человек, то он может причинить людям много зла, и в таком случае личного расположения его ищут все без исключения. Кроме злой и доброй воли шамана, приходится учитывать также и то, что сами духи иногда проявляют деятельность по своему почину, вне желаний шамана. Поэтому уже само присутствие шамана с чужеродными духами всем внушает большое беспокойство. Достаточно духу без ведома шамана что-либо предпринять, как появляются больные, домашние животные гибнут и т. д. Однажды в эвенкийское селение на берегу Амура приехал шаман-даур. Он не шаманил, боясь китайских властей, но тем не менее духи начали свою работу. В селении начался падеж рогатого скота, лошадей, свиней и т. д., среди людей появились болезни и другие несчастья. На собрании жителей было решено просить власти об удалении шамана из селения. Когда китайские власти, ссылаясь на то, что шаман не проявляет видимой деятельности, отказались его выселить, жители селения решили прибегнуть к помощи своих шаманов. После упорной борьбы дело наконец кончилось тем, что было решено сделать жертвоприношение духам шамана-даура.

Вследствие указанных причин люди, вообще говоря, шаманов недолюбливают и стараются от них держаться подальше. Поэтому нередко случается, что шаман живет совершенно изолированно, что, конечно, в сильной степени лишает его жизнь прелести постоянного общения с людьми.

Еще опаснее делается его жизнь, когда он начинает войны с другими шаманами. Поводов к этому может быть много. Особенно же часто начинаются войны[1] вследствие того, что один шаман конкурирует с другими в лечении больного. Иногда же причиною войн является плохой характер шамана, стремление достигнуть уничтожения других по соображениям тщеславия и т. п. Для борьбы шаман посылает своих духов на *дороги* духов других шаманов, и там они перехватывают духов противника, вмещаются в людей

[1] Эвенки Северной Маньчжурии узнают воюющих шаманов по их стремлению прикрывать локтем входное отверстие для духов в костюме, расположенное сбоку, немного выше талии.

и вещи, к которым доходят по этим *дорогам*, и т. п. Таким образом духи одного шамана могут проникнуть в род (в семьи) другого шамана и там остаться с злостными целями. Иногда же такие духи пожирают жертвы, для них не приготовленные. Чтобы скрыться от шамана, противник его посылает своих духов под видом самых незаметных животных, которые наблюдают за образом жизни шамана и доносят своему хозяину. Для уничтожения врага шаманы посылают духов в виде медведей, тигров и других опасных животных.

Войны между шаманами не всегда кончаются смертью противника. Так, однажды один шаман кумарских эвенков (в Северной Маньчжурии) при помощи своих духов согнул шею шаману амурских эвенков, и тот остался калекой на всю жизнь. Но иногда шаманские войны кончаются почти полным истреблением всех шаманов, и даже более того — всех близких сородовичей этих шаманов. Иногда же борьба шамана направлена против домашних животных другого шамана, и он не остановится, пока не уничтожит всех животных. Не всегда шаману удается владеть духами. Достаточно шаману только начать войну, а духи ее продолжают уже сами, и борьба идет вне воли шамана. Любовь шаманов к войнам и тяжкие последствия, происходящие от этого, некоторых людей наталкивают на мысль вообще отказаться временно от шаманов, чтобы воинственные шаманы вывелись совершенно. В одном из родов маньчжурских эвенков после большого зла, причиненного одним шаманом другим шаманам и людям, собрались вместе четыре шамана и решили его уничтожить. Они подослали против него духа в виде медведя, который на шамана внезапно бросился. Шаман успел скрыться в свое жилище, но тут он был невидимо поражен духами и, умирая, успел сказать, что и остальные шаманы пойдут за ним. Все четверо вскоре после этого умерли от различных причин, и этот род некоторое время оставался без шаманов, пока болезни от освободившихся духов не заставили снова обратиться к тому, чтобы создать нового шамана.

Опасность для шамана со стороны его собственных духов также велика. Если шаман не угождает им, то они его оставляют на произвол других духов. Был следующий случай у тех же тунгусов. Однажды шаман был долгое время преследуем каким-то духом. Обращения к духам, подчиненным ему, окончились неудачей. Тогда шаман решился принять энергичные меры: сделал небольшое изображение, вместил туда вредившего ему духа (какой имен-

но был дух — ему это не было известно) и нанес ему ряд ударов ножом. Возвращаясь домой и подходя к своему жилищу, он внезапно пришел в состояние возбуждения и тем же самым ножом нанес ряд смертельных ран самому себе, после чего умер. Оказалось, что его собственный дух, желая освободиться от неугодного ему хозяина, вызвал шамана на расправу сначала с самим собой, вмещенным в изображение, вместился затем в шамана, и тот повторил ту же операцию, но уже над своим собственным телом. Еще чаще бывают случаи, когда духи мешают шаману в промысле, отводят от него зверя, пугая его и таким способом предупреждая об опасности со стороны нелюбимого ими шамана. Мстительность духов велика, и шаман от нее не гарантирован.

Мне приходилось неоднократно указывать на то, что шаманизм мирится с любой религией, приспособляясь к ней и пополняя системы духов новыми знаниями. Маньчжурские эвенки беспрепятственно приняли некоторые китайские теории, касающиеся духов и их функций. Вместе с этим проникли и некоторые, ныне неизвестные шаманистам приемы борьбы с этими духами. Большое значение в изменении взглядов на некоторые явления, раньше объяснявшиеся деятельностью духов, имело также проникновение медицинских знаний, в принципе признаваемых шаманизмом. Вследствие этих причин область шаманства должна значительно сократиться. Едва ли меньшую роль в этом процессе играют также причины чисто психологического свойства. Беспокойство, причиняемое духами непосредственно и через шаманов, а также самими шаманами, как указывалось, приводит некоторых людей к идее полного отказа от шаманов. У маньчжурских эвенков по отношению к большинству бурканов употребляются теперь личное обращение и жертвоприношение, заменяющие обращение через посредство шаманских духов. Достаточно достигнуть благоприятного результата несколько раз, как потребность в шамане начинает ослабевать. Вследствие этих обстоятельств те же эвенки в некоторых родах не имели шаманов по несколько лет подряд и возвращались к шаманству лишь по возобновлении психических и нервных заболеваний, количество которых неминуемо должно было также сократиться вследствие появления специалистов, знающих молитвы и жертвоприношения. Из этих специалистов могут выработаться впоследствии профессионалы-жрецы.

Как весьма интересную причину постепенного угасания шаманства, которое наблюдается у маньчжуров, можно указать чрез-

мерное развитие и обособление ритуала. Маньчжуры, подобно другим азиатским народам, благоговея перед письменностью, стремятся придерживаться возможно ближе к произведенным уже давно записям. Лишь только ритуал начали записывать, у них как любителей письменности появилось желание зафиксировать и обращения, и списки духов. У каждого рода в итоге получились сравнительно большие записи по ритуалу, молитвословию и систематике духов. Записи эти тщательно прячутся от чужеродных и, пополняясь данными о новых духах, растут в каждом роде самостоятельно. Но, несмотря на секретность этих записей, кое-что из них делается известным и другим родам, которые, пользуясь новыми данными, пополняют свои собственные записи. Таким образом, записи растут, но сама наличность их и стремление соблюдать «древние правила» делают выполнение ритуала почти невозможным. На этой почве рождаются споры, разрешаемые уже всем родом, и естественное недовольство всех противоречиями, возникающими из наличия древних записей и нововведений. У народностей, не имеющих письменности, как было сказано, происходит постепенная замена одних духов другими и одних ритуальных приемов другими незаметно, подчиняясь естественной ограниченности памяти людей. У маньчжуров же наблюдается ненормальное развитие шаманизма, так как все старое сохраняется, несмотря на свою несовременность ввиду роста общих познаний, и пополняется новыми элементами, которые входят в неизбежный конфликт со старинными обычаями и понятиями. Вместе же с этим естественное почтительное уважение к *древнему* заставляет их держаться старинных обычаев, отсутствие понимания которых, опять-таки вследствие их архаичности, весь шаманский ритуал сводит к формальному выполнению буквы закона древних людей. Необходимость знания записей и выполнения зафиксированного в них старого ритуала превращает шаманство из живой, подвижной системы в сухой формализм, оставляющий место для сравнения и критики. Критика же в верованиях — это тот трупный яд, который теперь разлагает не только одно шаманство. Таким образом, письменность маньчжуров привела к формализму их шаманство, ослабила эмоциональную сторону его и приостановила естественное приспособление шаманства к новым знаниям. Поэтому маньчжуры сами признают, что у них нет таких «сильных шаманов», как у «диких эвенков».

Правда, у других народностей удерживаются архаические ритуальные действия, слова и т. д., но в этом случае они сохраняются по *бессознательному желанию и признанию* людей, подвергаясь, вероятно, некоторым незначительным изменениям, делающим данный акт более понятным. Возможно, что сохранение отдельных древних ритуальных действий может происходить также и по причинам их эстетичности, таинственной символичности и другим частным причинам, но сохранение всего древнего ритуала целиком лишает все шаманское действие понятного смысла действий; и далее, так как занятие утонченным эстетизмом и мистицизмом, основанными на таинственной архаичности ритуала, для людей малоразвитых недоступно, то весь древний ритуал целиком не может сохраниться среди народностей, а особенно таких, которые ищут прежде всего полезного и понятного действия со стороны духов и шаманов.

* * *

Чтобы закончить настоящий «опыт», я дам главнейшие положения, которые вытекают из изложения.

1. Анимистическая теория, которая лежит в основе признания специально шаманских духов, является вместе с тем той средою, в которой только и может существовать шаманство. На анимистические теории нельзя смотреть как на изжившие себя у народов европейской культуры, где эти теории в зависимости от приобретенных новых данных опыта претерпевают изменения, но в существе своем они не отличаются от анимизма примитивных народов. Анимистическое мышление, таким образом, по настоящий день является господствующим среди народов всего мира, включая сюда самые высшие слои цивилизованных народов европейской культуры, на тунгусской же почве *анимизм является первичным условием для появления и развития шаманства.*

2. Основным признаком шаманства является признание за некоторыми людьми способности вмещать в себя духов по своему желанию и усмотрению и познавать явления особым таинственным путем при посредстве знаний и особых способностей вмещенных духов. Этот признак шаманства свойствен не только одному шаманству, но также и другим способам общения с духами, признающим вмещение духов и возможность познания через них

особым, таинственным путем. Признаками, отличающими его от указанных других способов общения, являются установленные ритуал, костюм и особое социальное положение шаманов. Некоторые из указанных признаков усваиваются и другими системами, комплекс же их, т. е. признание вмещающихся, но подчиняющихся духов, установление ритуала, костюма и усвоение особого социального положения шаманами и составляет шаманство.

3. Во время камлания шаман стремится привести себя в состояние экстаза, чтобы роль своего *сознания* по возможности свести на нет. В это время его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с этим шаманом приобретается ряд новых возможностей сознательного и бессознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть уложены в рамки обычного гипноза. Чем выше степень способности шамана подавлять свое сознание, тем «сильнее» бывает шаман и тем шире и глубже может быть его влияние на людей. Итак, во время камлания *сознание шамана подавлено, но повышены влияние на других людей и способность познания путями, выходящими за пределы способов мышления, привычных для данной этнографической среды.*

4. Шаманам известны приемы, укладывающиеся в шаманский ритуал, которыми они доводят себя до экстаза и произвольно поддерживают это состояние. Шаман, обладая особой повышенной нервной чувствительностью и способностью владеть своим телом в более высокой степени по сравнению со средними людьми, для выполнения своих функций должен быть физически, нервно и психически здоровым человеком, так как физическая немощь не позволит ему владеть собою по своему желанию, а нервное и психическое заболевание в решительный момент может воспрепятствовать поддержать состояние экстаза и все камлание превратит в обыкновенный нервный припадок. Итак, *шаманам известно искусство приведения себя в экстаз, поддержанию которого болезненное состояние шамана препятствует.*

5. Нервные и психические заболевания в роде, которые наблюдаются среди тунгусских народностей в весьма широком масштабе, в зависимости от момента подвержены усилению и рас-

ширению внутри рода. При особо интенсивном развитии заболеваний нормальная жизнь рода прекращается, что пагубно отзывается на его существовании: пониженные питание и рождаемость, усиленная смертность и прочее являются следствием этого. Локализация заболеваний внутри данной народности достигается путем усвоения убеждения, что распространение этих заболеваний ограничивается преимущественно родом. В роде же заболевания прекращаются одновременно с вмещением духов в одного человека и подчинением ему их. Таким образом, шаман является, так сказать, предохранительным клапаном от психических заболеваний. *Шаманство* у тунгусов *коррелятивно связано с психическими заболеваниями.* Быть может, основною причиною своего существования оно имеет стремление народности освободить себя от распространения вредных с биологической точки зрения психических и нервных заболеваний, т. е. *шаманство в качестве предохранителя является способом самозащиты и проявлением биологических функций рода.*

6. Шаман в качестве охранителя рода несет на себе чисто родовые функции, что создает условия для развития личного влияния шамана. Обладая знанием приемов гипноза и других, быть может, еще более сильных способов воздействия, шаман приобретает *личное* влияние на людей. Влияние шамана бывает особенно интенсивно в присутствии большого количества людей, каковое явление подчиняется общим законам психологии толпы со всеми его последствиями для возбудителя толпы, т. е. самого шамана. Таким образом, шаман, вследствие указанных условий, *обладает исключительно высоким личным влиянием на людей.*

7. Под влиянием нервного ослабления или заболевания шаман сам может сделаться орудием своих духов. Тогда его воздействие на них ослабевает, и он теряет свое значение в качестве врачевателя и охранителя рода, так как духи, не подчиняясь шаману, начинают приносить беспокойство или даже вред людям. В этом случае шаман либо отказывается фактически от своих обязанностей и в постоянно тяжелом психическом состоянии упорно ведет борьбу с угнетающими его духами, либо совершенно погибает, но и в том и в другом случае передает свои функции другим шаманам; вместе с тем, будучи по отношению к остальным людям рода на особом положении и вызывая к себе осторожное и даже иногда враждебное отношение, *шаман в личной жизни испытывает чрезвычайные осложнения, которые делают ее родом подвижничества.*

8. Шаманство у тунгусов, имея сферою воздействия своего преимущественно психические и нервные заболевания во всех их проявлениях, не является религией в обычном смысле этого слова. Оно мирится с любой религиозной системой, его возможно примирить с любой системой знаний и с любым анимистическим миросозерцанием. Шаманство лежит в совершенно иной плоскости и для возможности существования его необходимо только признание возможности воздействия со стороны шамана на людей особыми, для людей таинственными и непонятными путями. Целью такого воздействия является регулирование психической сферы людей, имеющей громаднейшее биологическое значение. В цивилизованном обществе функции шамана покрываются только частично и разными способами, регулирующего же аппарата, заменяющего шамана, и специальных людей для этого не имеется. *Учение о духах и отношениях их к людям и т. д. является лишь формою, в которую укладываются в сознании шаманиста явления психической и психопатологической жизни народов, а шаманы и шаманство являются органами и системой, регулирующими эти явления* и играющими в области психической жизни народов преимущественно санитарно-предохранительную роль.

ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ШАМАНА

И. А. Лопатин

ПУТЬ ШАМАНА[1]

Сеоны и борьба с ними

Как естественный вывод из анимистического взгляда на природу и на загробный мир, является шаманство. Весь мир, по мнению гольда, наполнен всевозможными духами-сеонами. Об этих сеонах гольд такого же мнения, как и о самом себе. Как он сам, так и они большей частью лживы, жестоки, коварны и мстительны. Так же как он сам, они с удовольствием предаются обжорству; так же, как он, сеоны чувственны и развратны. Гольд убежден, что многие сеоны и чуть ли не все духи — злые. Сеоны чрезвычайно могущественны. Они могут принимать какой угодно вид, быстро переноситься через большие расстояния и т. п. Но многие сеоны, по мнению гольда, гораздо слабее его самого. А поэтому с такими незначительными духами гольд в состоянии бороться. Он может их обмануть, может даже осилить их вследствие превосходства собственной физической силы. Но он знает, что хотя эти сеоны и презренные, злые духи (бусеу) могут сильно повредить ему, а поэтому нужно с ними всегда быть настороже.

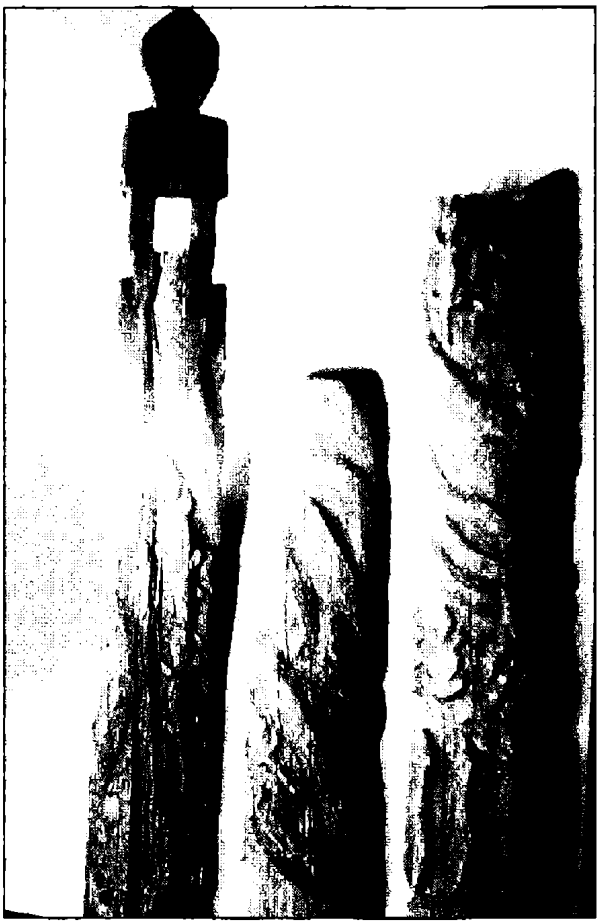
Бороться с сеонами и бусеу, по мнению гольдов, может не всякий человек, а только тот, у кого сильная и могучая душа. Таким образом, по представлению гольдов, души у людей бывают не одинаковы. У одних людей они слабы, робки, бездарны, у других

---

[1] Из книги: *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские // Записки Общества изучения Амурского края. Владивосток, 1922. Т. XVII. С. 235–257.

же сильны, храбры и изобретательны. Гольд уверен, что существуют такие люди, души которых способны покидать тела и принимать вид различных животных. Души таких людей так же могущественны, как духи. Поэтому такие люди могут проникать в страшный и таинственный мир сеонов, могут входить в общение со сверхъестественными существами, при помощи благорасположенных сеонов бороться со злыми духами. Для таких людей у гольдов существуют особые названия, а именно *шаманы* (*сама*), у других народов существуют другие названия, а именно: у алтайцев — *ком*, у самоедов — *тадибей*, у лопарей — *нойда* и т. д. В этнографии их принято называть шаманами. Слово «шаман» впервые было введено в науку русскими учеными екатерининского времени (Паллас, Георги, Крашенинников и др.). Заимствовано оно у тунгусских народностей. Таким образом, шаманами первобытные народы называют тех людей, у которых душа отличается быстротой, силой, храбростью, ловкостью и способностью к превращениям. Шаманы могут проникать в таинственный и страшный мир духов, могут вступать с духами в союз, при помощи благорасположенных к себе духов могут бороться со злыми. Шаманы являются промежуточным звеном между людьми и сверхъестественными существами. Имея покровительство и руководство благорасположенных к себе духов, шаманы могут предвидеть будущее, могут влиять на естественные процессы в природе и события в жизни людей. Так, например, шаманы могут определять успех или неудачу военного и охотничьего предприятия, причину болезни, отыскать лицо, околдовавшее больного, найти пропавшие вещи, могут вызвать по своему желанию дождь, грозу и вообще влиять на погоду и т. п. Одним словом, шаманы у первобытных народов наделяются теми же свойствами, как и сверхъестественные существа. Иногда шаманы оказываются даже сильнее сверхъестественных существ. У многих народов существуют легенды, в которых рассказывается, что в старину шаманы были сильнее, чем теперь. У бурят даже существует легенда о причине ухудшения шаманов. «Первый шаман Хара-Гырген, — говорит эта легенда, — обладал неограниченным могуществом, и бог, желая испытать его, взял душу одной богатой девицы, и та заболела. Шаман полетел на бубне по сводам небесным и по преисподней, отыскивая душу, и увидел ее в бутылке на столе у бога. Чтобы душа не выскочила, бурятское верховное божество заткнуло пальцем правой руки бутылку. Хитрый шаман превратился в

желтого паука и ужалил бога в правую щеку так, что тот от боли, схватив правой рукой щеку, выпустил из бутылки душу. Разгневанный бог ограничил власть Хара-Гыргена, и с тех пор шаманы стали все хуже и хуже».



Части шаманского дерева с изображением главного духа — помощника шамана Аями. Нанайцы. Дальний Восток, Приамурье. Конец XIX в.

Камлания

Шаманы у всех народов, где они встречаются, производят особые действия, которые принято в этнографии называть камланиями (от слова алтайцев *кам*, что значит шаман), и употребляют особый «волшебный» костюм. Камлания отличаются удивительным однообразием у самых разных народов земного шара. Во время камланий шаман бьет в бубен, барабан или гремит трещоткою, поет, прыгает и танцует. От грома ударных инструментов, от песен, пляски, а иногда и от возбуждающих веществ шаман приходит в экстаз. В это время, по воззрению малокультурных народов, тело его остается на месте камлания, а душа совершает далекое путешествие в мир духов. По другому воззрению, душа шамана не покидает тела, но в него входит дух, который и говорит языком шамана. Следовательно, что скажет шаман во время экстаза, считается уже не за слова шамана, а за слова сверхъестественного духа, который вошел в него.

Кандидаты в шаманы

Шаманом может быть всякий, у кого сильная и неробкая душа, но чаще всего шаманом становится тот, кого изберет какой-нибудь

дух. Такое избрание бывает большей частью во сне. Так, например, тунгусы Туруханского края верят, что тот, кому суждено стать шаманом, увидит во сне духа Харги, который и учит его таинственным действиям.

У гольдов шаманом может быть всякий, кому явится во сне какой-нибудь сеон, т. е. сверхъестественный дух, изберет его на свое служение, пообещает ему свое покровительство и помощь. Отказываться в таких случаях нельзя: обиженный сеон будет мучить. Таким образом, шаманство у гольдов рассматривается как служение какому-нибудь сеону, а так как все сеоны суть божества злые, то и служитель которого-нибудь из них, шаман, является жрецом злой, демонической силы. Но шаман как человек старается эту злую и могучую силу направить в пользу людей или по крайней мере своих однофамильцев, соседей и вообще людей близких. Более всего шаман пользуется силою своих демонов на поминках (каза), когда он душу умершего переносит в место вечного упокоения — буни, об этом говорит и легенда о происхождении людей и о первом шамане.

Как последовательные анимисты, гольды убеждены, что у человека существует душа, и поэтому забота о ее судьбе после смерти близкого человека являлась главной заботой родственников умершего, и эта забота, основанная, по всей вероятности, более всего на первобытном мистическом страхе перед местью покойника, послужила причиною и сложившегося верования, и шаманского культа.

Таким образом, шаманом может сделаться всякий. Но все-таки на практике замечается, что более всего шаманов выходит из нескольких определенных родов. Так, например, много шаманов из родов Оненка, Одзял, Бельды, Кили, но весьма мало (в настоящее время даже вовсе нет) из родов Актенка и Джаксор.

Объясняется это тем обстоятельством, что сыновья или внуки шаманов, имея возможность близко знакомиться с обрядом и традицией шаманства, почти всегда становятся шаманами.

Таким образом, практика установила до некоторой степени преемственность шаманского звания по наследству. Этому же способствовало и то обстоятельство, что каждый шаман избирает себе помощников при камланиях, большей частью кого-нибудь из своих сыновей или внуков, помощники же всегда становятся шаманами после смерти своего патрона.

Назначение шамана

Как я уже не раз указывал, шаман у гольдов, а равно и у всех других первобытных народов, служит для того, чтобы сноситься с сеонами (духами), лечить больных, у которых сеоны являются причиною болезни, узнавать при помощи сеонов будущее и т. п. Я указывал, что изгнание сеонов из больного, угадывание будущего и т. д. шаман производит посредством своего сеона, с которым находится в самом тесном, дружественном общении. В настоящий момент я остановлюсь несколько подробнее на последнем обстоятельстве. Каждый шаман имеет своего особого сеона, который избрал его на служение себе и, следовательно, является покровителем шамана и руководителем его. Каким же образом шаман входит в общение со своим патроном (сеоном)? Для этого, оказывается, одних молитв и славословий недостаточно, а нужно более тесное единение. Пением молитв шаман лишь вызывает сеона и приближает к себе настолько, что может видеть его и слышать; в дальнейшем же шаман внедряет явившегося сеона внутрь себя. Наглядно присутствующим на камлании гольдам шаман показывает этот важный акт тем, что делает вид, будто ловит руками витающего в воздухе сеона, хватает его широко раскрытым ртом и глотает. Когда же шаман вселит в себя сеона, а иногда не одного, а двух, трех и более, то уже не шаман будет подчинен сеонам, а сеоны будут подчинены шаману, в которого они вселились. Другими словами, душа шамана сливается воедино с духом или даже с несколькими духами, но так как сеоны вселились в организм шамана и так как хозяйкою этого организма остается по-прежнему душа шамана, то вселившиеся сеоны невольно подчинены шаману и шаман владеет ими по своему усмотрению. Последнее обстоятельство чрезвычайно важно для народности, в частности для рода, к которому шаман принадлежит, так как шаман, собирая сеонов, блуждающих среди народа и вредящих ему, освобождает народ от происков и домогательств голодных и злых сеонов. При существовании шамана сеоны уже не будут рыскать среди гольдского населения в поисках жертвы (пищи), не будут вселяться в кого попало и тем причинять болезни, а будут витать только около шамана, который будет их правильно, по мере надобности, кормить (приносить жертвы), увеселять, одним словом, будет о них заботиться. Но за эту заботу шаман эксплуатирует сеонов в свою пользу и в пользу своих сородичей. Поэтому гольды чрезвы-

чайно дорожат шаманами и высоко их уважают за тот покой и безопасность от злых сеонов, что доставляют им только шаманы. Когда же шаман умрет или потеряет силу владеть сеонами, то все ближайшее население и особенно однофамильцы такого шамана повергаются в панический ужас перед освободившимися сеонами. Беспокойство становится так велико, что весь род становится как бы больным. И действительно, среди рода и даже среди соседей и всех живущих чужаков на территории рода начинают распространяться психические заболевания. Я сам был свидетелем нескольких одновременных умопомешательств на небольшом пространстве (несколько соседних стойбищ). Такое массовое психическое заболевание гольды объясняли мне тем обстоятельством, что какой-то слабый шаман распустил своих сеонов, которые и стали беспокоить население. Фактов таких психических заболеваний можно определить среди гольдов за последние 10—20 лет довольно много. Встречаются они и среди соседей гольдов — орочей и тунгусов. Широко они распространены и среди прочих тунгусских народностей.

Выходом из такого тяжелого положения бывает объявление нового шамана, который определяет, какие сеоны вредят роду и соседям, и собирает блуждающих голодных сеонов под свою заботу и наблюдение. Он в нужных случаях может созвать их к себе, вселить в себя или в специально изготовленные для них идолы; после этого он кормит их и доставляет им все, в чем они нуждаются. После этого сытые и довольные сеоны уже не будут беспризорно бродить среди населения и беспокоить ни в чем не повинных людей. Таким образом, шаман несет своим сородичам чрезвычайно полезную и важную службу: он спасает род и своих земляков от тяжких и не излечимых иным способом страданий.

Шаман собирает под свое наблюдение и попечение всякого рода сеонов, вредящих его народу. Таким образом, умелый шаман всегда живет в компании с сеонами. Спрашивается, что это за сожительство, кто получает больше пользы и кто получает ущерб? Оказывается, сожительство шамана с сеонами приносит пользу как шаману, так и духам. Это, следовательно, симбиоз, как принято называть подобные явления в биологии. Сеоны получают ту пользу, что шаман кормит их, веселит и всячески ублажает; шаман же извлекает от них ту пользу, что посредством их может знать будущее, может превращаться в какого угодно зверя, птицу или насекомое, может видеть и слышать на расстоянии, может вести

борьбу при помощи своих сеонов с другими вредоносными сеонами и т. д. Но, несмотря на все изложенное, сожительство с сеонами для шамана каждую минуту представляет опасность. Дело в том, что сеоны по существу своему злые духи, готовые всегда сделать человеку всякую неприятность. Хотя шаман ими владеет, но он должен быть с ними настороже в каждый момент, так как если он сделает послабление по отношению к сеонам, то они самому шаману же доставят много зла.

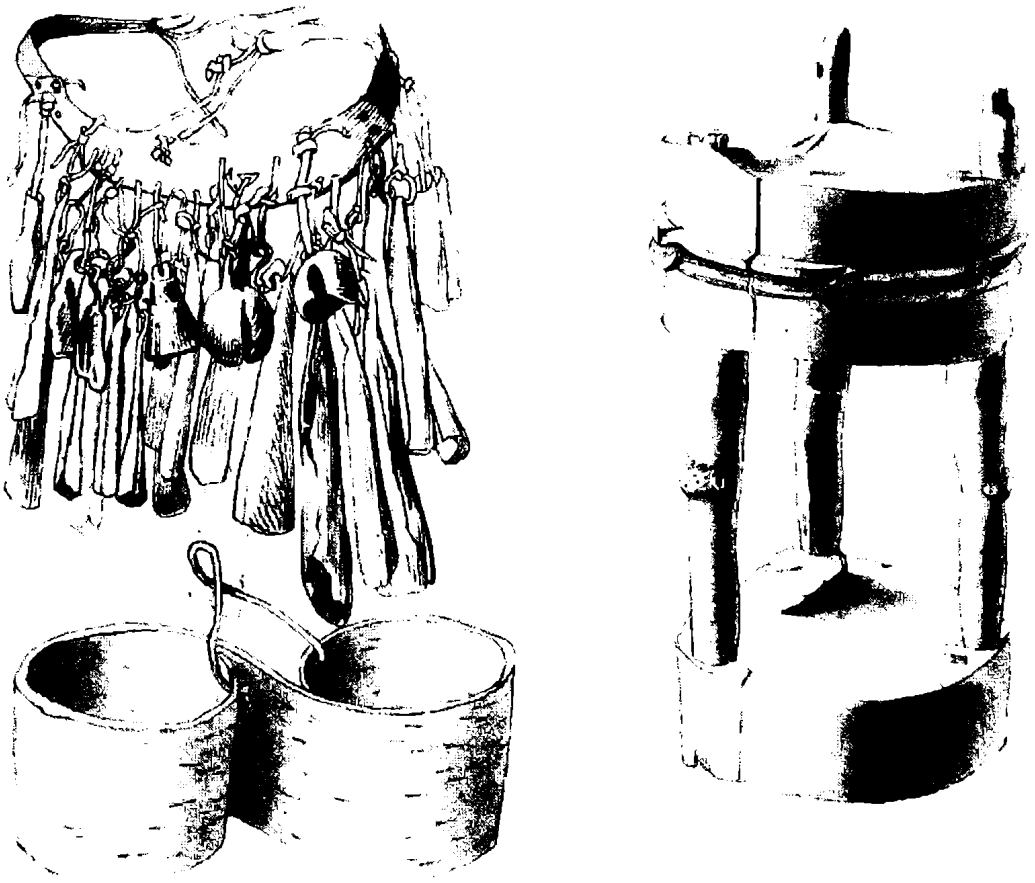
Признаки кандидата в шаманы

Кто же является кандидатом в шаманы у гольдов? Как я указывал уже, таковыми обычно бывают кто-нибудь из однофамильцев старого шамана, чаще его ближайшие родственники. Но помимо всего этого, чтобы быть шаманом, нужно, по мнению гольдов, обладать особой организацией, а именно: нужно иметь склонность к нервным возбуждениям или лучше всего иметь падучую болезнь. На эпилептиков гольды смотрят с особым уважением. По их мнению, эти люди самой природою предназначены быть шаманами.

Избранниками всегда оказываются люди с повышенной нервозностью; это большей частью эпилептики, лица, страдающие истерией и одержимые какой-нибудь нервной болезнью.

Гипноз

Помимо легкой нервной возбудимости, готовящийся в шаманы должен обладать еще одним важным свойством — гипнотизировать как одиночных пациентов, так и толпу, присутствующую на камлании. Способность гипнотизировать является действенным орудием в руках шамана в лечении больных, предсказаниях счастливой охоты или рыбной ловли и т. д. И шаман, и больной ничего не знают о неведомом им гипнотизме. Они оба твердо верят, что тут действуют сеоны. Шаман же находится в экстазе, т. е. в совершенно невменяемом состоянии. Гипноз тут происходит бессознательный для лечащего и лечимого, и это самый действенный гипноз.



Шаманский пояс и подставка под дымокур

Камлание шамана над больной. Нивхи

К техническим приемам гипноза можно отнести ритмическую, утомляющую внимание больного музыку и пение шамана, ритмическое поколачивание больного колотушкой, пляску с ритмическим пронзительным лязгом и звоном побрякушек кафтана шамана, а также световые эффекты.

У гольдов ни одно камлание не обходится без зрителей или, вернее, молящихся. Как только где-нибудь раздадутся характерные глухие удары бубна, сейчас же со всех сторон стойбища сбегается большая толпа зрителей, совершенно не сообразуясь с тем, по какому случаю происходит камлание. Таким образом, у гольдов на каждом камлании шаману приходится проводить массовый гипноз.

Шаманы иногда делают почти чудеса. Одним быстрым взглядом шаман внушает свои мысли тому, на кого посмотрит. Двумя-тремя движениями шаман гипнотизирует большую толпу. Шаманы умеют почти останавливать у человека сердце и дыхание, могут усыпить по произволу на продолжительное время и т. д.

Экстаз

Гипнотизировать и производить всякого рода ритуальные действия, как, например, вести покойника в загробный мир, а также сноситься с сеонами, шаман может лишь в особом нервном состоянии — экстазе. Пока шаман не достиг экстаза, он не приступает к важным действиям, которые являются целью камлания. Поэтому первым действием каждого камлания всегда бывает приведение шаманом себя в экстаз. Смотря по условиям и личному настроению, достижение экстаза бывает или легким делом, или же, наоборот, чрезвычайно тяжелым, а иногда даже вовсе недостижимым. Что касается посторонних обстоятельств, то здесь следует указать прежде всего на сильное, искреннее желание произвести данное камлание у тех гольдов, которые обратились к шаману с просьбой о камлании. Если «пациенты», например охотники, отправляющиеся в тайгу, непреодолимо хотят «пошаманить», как они выражаются, и твердо, непоколебимо верят в силу шамана и его авторитет, то шаману легко привести себя в экстаз. Если больной, над которым происходит камлание, будет верить в шамана и не сомневаться в благополучном исходе, то шаману при таких условиях легче достигнуть экстаза и добиться желаемо-

го результата. Скорому достижению экстаза содействуют также следующие внешние обстоятельства: полная тишина и напряженное внимание зрителей, тихая погода (отсутствие сильного ветра, сильной грозы и т. п.). Неблагоприятными обстоятельствами для скорого достижения экстаза будут противоположные приведенным, а именно: посторонний шум и разговор, крик детей и лай собак, передвижение зрителей с места на место, их иронические замечания и смех, бурная ветреная или грозовая непогода и т. п. Я бывал свидетелем, когда шаман в течение полутора часов старался привести себя в экстаз и не мог вследствие несерьезного отношения к камланию зрителей. Он делал им сначала замечания, потом стал на них кричать и ругаться, но собравшиеся, относившиеся с некоторым скепсисом к способностям шамана, все-таки не переставали шептаться и смеяться. Тогда шаман потерял всякую надежду добиться экстаза, сбросил с себя пояс, отбросил бубен и, громко ругаясь, ушел в соседнюю фанзу к своим родственникам. Шаманил он по приглашению хозяев фанзы, чтобы выгнать злого бусеу, поселившегося где-то за печкой и не дававшего никакого покою по ночам обитателям фанзы. Хозяева, хотя и призывали собравшихся зрителей к порядку, тем не менее и до камлания, и после высказывались в том смысле, что шаман плохой и ему едва ли удастся изгнать бусеу. Вредно действует на шамана также присутствие на камлании чужеземцев, как, например, русских или китайцев. Но присутствие, например, орочей, тунгусов, гиляков и др. нисколько не стесняет шамана: это происходит, очевидно, потому, что перечисленные народности считаются гольдами равными себе по мировоззрению и культурному развитию вообще.

Желая наблюдать камлание, я несколько раз встречал препятствие в этом или со стороны самого шамана, или чаще со стороны его помощников и хозяев фанзы, по приглашению которых шаман совершал камлание и которые, разумеется, более всего были заинтересованы в успехе камлания. Мне не раз говорили, что шаману будет худо от моего присутствия, что сеоны не появятся при мне, не войдут в шамана и не будут слушаться его. Лишь только после того, как я близко знакомился с шаманом и обитателями стойбища, становился, так сказать, среди гольдов своим человеком, получал доверие и завоевывал их симпатию, я совершенно свободно получал доступ к присутствию на камлании и мое присутствие не стесняло уже шамана и не мешало ему достигать быстрого экстаза.

Помимо внешних обстоятельств, при достижении экстаза могут быть и внутренние обстоятельства, заключающиеся в отношении шамана к предстоящему камланию, в его психическом настроении и т. п. Здесь дело может обстоять так, что шаман уважает своих пациентов, сочувствует глубоко их положению, идет искренне им навстречу и сам находится в таком душевном состоянии, что ему хочется пошаманить. Эти внутренние душевные условия более всего благоприятны шаману для приведения себя в экстаз. Хуже, если шаману не хочется шаманить, так как он недавно много шаманил и не отдохнул еще в полной мере от психического и физического устатка прошлых камланий. Шаман в данном случае, не желая огорчить своим отказом пациентов, идет на камлание против своего желания и настроения. В этом случае шаману долго не удается достигнуть экстаза. Трудно будет достичь экстаза также и в том случае, если пациенты по своим нравственным качествам или по чему-либо другому кажутся шаману людьми антипатичными, если шаман не сочувствует пациентам и не разделяет их взглядов на задуманное дело и на необходимость камлания.

Гольдский шаман достигает экстаза следующим образом. Надев свое шаманское облачение и взяв бубен, шаман сначала сидит некоторое время без всякого движения в полном молчании; потом начинает чуть слышно бить в бубен и тихо петь. Пением своим и звоном бубна шаман созывает своих сеонов. Постепенно пение и удары бубна становятся сильнее и сильнее. В это же время шаман ритмично, в такт своей песне, раскачивается туловищем из стороны в сторону. Время от времени он делает на лице гримасы, иногда громко зевает, сильно икает и внезапно сильно вздрагивает. Бубен шаману подогревают, а поэтому в камлании обыкновенно употребляются два бубна — один находится в руках шамана, а другой подогревается помощником на огне. Как только бубен подогреется, помощник передает его шаману, а сам берет бывший до того у шамана и тоже подогревает; таким образом, подогревание бубнов совершается попеременно.

Следующими средствами приведения шамана в экстаз служат пляска, звон погремушек, курение табака (глубокие затягивания) и каждение ароматическим веществом. Первые три из перечисленных средств понятны читателю, что же касается последнего — каждения, то для этого употребляются листья и корень багульника (*Ledum palustre*), который по-гольдски называется *сэнкура*. Это

растение, будучи положено на горящие угли, дает сильный дым с приятным и в то же время одуряющим ароматом. Если все перечисленные средства не помогают шаману войти в экстаз, он требует водки и пьет ее жадно большими глотками.

Физические и психические свойства шамана во время экстаза

Когда шаман достигнет экстаза, это будет сразу заметно всем, так как шаман в это время совершенно изменяется в своем внешнем виде: глаза его широко открываются и не смотрят ни на какой определенный предмет; он, по всей вероятности, в это время ничего не видит; все тело шамана вздрагивает и приходит в движение таким образом, что причиной этого является как будто не собственная воля шамана, а что-то другое; наконец, шаман издает нечленораздельные звуки и произносит различные слова, по очевидному убеждению зрителей, также не по своей воле. К этим словам зрители внимательно прислушиваются и стараются понять их тайный смысл, так как, по общему убеждению, эти слова произносит уже не шаман, а вошедший в него сеон.

Во время экстаза гольдский шаман ведет себя совсем не так, как нормальный человек; вообще физиологические и психические качества шамана во время камлания изменяются так сильно, что не только для гольдов, но и для всякого европейского наблюдателя он кажется загадочным и странным. Дело в том, что шаманы, достигнув экстаза, становятся нечувствительными к физической боли, неимоверно выносливыми, температуру тела могут иметь как невозможно высокую, так и ненормально низкую, наконец, могут производить такие действия, которые кажутся чудесами.

Нечувствительность к физической боли у гольдских шаманов поразительна. Они могут голыми руками хватать горящие угли или, наоборот, брать в руки и долго держать железные предметы, только что принесенные с сильного мороза. К примеру, знаменитая гольдская шаманка Дадха, семидесяти шести лет, в обычное время лежит, охая, в постели и жалуется на разные недуги, которые ее мучают; она почти слепа, плохо слышит, еле-еле ходит и производит впечатление дряхлой, слабой старухи. Но, несмотря на все это, она часто совершает камлания. Просто удивительно, откуда у нее берутся силы, чтобы в тяжелом костюме плясать,

прыгать и петь в продолжение всей ночи. Также популярный у гольдов шаман Ива Оненка, семидесяти пяти лет, совершенно слеп, постоянно лежит на постели, кашляя и стеная. Но как только наденут на него шаманское облачение, он поет и пляшет ничем не хуже какого-нибудь молодого шамана; кашель и хрипота у него исчезают, голос становится таким сильным, что слышен за несколько фанз, когда он неистово и властно кричит на черта (бусеу) в экстазе.

Все перечисленные особенности шаманского организма и психики во время экстаза сами гольды объясняют тем, что в шамана вселился сеон или даже несколько, а для них, как для бесплотных сверхъестественных духов, ни физическая боль, ни устаток, равно как и другие слабости людей, совершенно не существуют. Помимо сего, у гольдов в объяснение изложенного существуют и другие соображения. Так, по их мнению, сеоны бывают с различными физическими и психическими свойствами: одни из них совершенно нечувствительны к ожогам, другие нечувствительны к морозу, третьи не тонут в воде и т. п. Поэтому шаман во время экстаза обладает теми как бы сверхъестественными свойствами, какими обладает вошедший в этот момент в него сеон; если вошел сеон, не боящийся огня, шаман становится нечувствительным к ожогам и т. п. Но тут может произойти и такой случай, что в шамана войдет какой-нибудь дух иноземного народа, например китайский, орочский, якутский или даже русский. По мнению гольдов, иноземный дух говорить может лишь только на своем языке. Вследствие этого гольдский шаман на камлании во время экстаза иногда вдруг начинает говорить на чужом языке, чаще всего орочском или тунгусском.

Объявление о вступлении в шаманы

Шаман обыкновенно не сразу становится полноправным шаманом: большей частью начинающий шаман пробует свои силы на ворожбе и лечении больных. Костюм у такого шамана неполный: нет шапки, юбки, рукавиц и еще кое-каких принадлежностей шаманского облачения. Большей частью такие начинающие шаманы ограничиваются лишь бубном и поясом. Объявление о своем вступлении в шаманское сословие каждый начинающий шаман делает следующим образом. За фанзою, обыкновенно под большим

деревом, начинающий шаман втыкает 9 колышков, на верхних концах которых вырезаны 4 изображения Сеона Аями-Тереми и 5 Аджеха. Вечером, вскоре после захода солнца, новый шаман поет первую песнь своему сеону, явившемуся ему во сне и избравшему его в шаманы. Затем шаман пускается в пляску и выходит с бубном, гремя побрякушками пояса, к приготовленному месту. Здесь он долго поет 9 песен и после каждой песни танцует. Затем ему приносят или поросенка, или петуха, или дикую утку. Шаман сам закалывает животное, брызжет кровью на идолов и сам пьет кровь. Головы, печень, сердце и легкие идут в жертву сеону-покровителю и ставятся в чаше, а потом разбрасываются по кускам, а мясо уносят в фанзу и варят. Окончив жертвоприношение, шаман идет, танцуя, в фанзу, где собрались его соседи и родственники. Там он, сидя на нарах, поет песнь, в которой рассказывает о своем сновидении и избрании, а также призывает на слушателей милость и благоволение своего патрона. После этого старший из однофамильцев подносит с коленопреклонением новому шаману рюмку водки. Тот мочит в рюмке указательный палец и брызжет им через левую руку, принося таким образом жертву своему сеону, а затем выпивает поднесенную рюмку. После этого шаман берет в свои руки бутылку с водкою и рюмку и угощает каждого гостя. На обеденном столике хозяйка фанзы, жена нового шамана, приносит гостям вареного поросенка, кашу из буды, размоченную юколу и другие кушанья. Начинается пир. Гости пьют и едят огромное количество и скоро становятся все пьяны, за исключением устроителя пира — шамана.

Начинающие шаманы и их побочные занятия

Но еще задолго до «официального» объявления начинающий шаман становится известным как хороший ворожей, лекарь, а также песенник и сказочник. К нему все чаще и чаще начинают обращаться то отправляющиеся на охоту и интересующиеся результатами ее, то больные, то потерявшие что-нибудь и желающие узнать вора и т. п. Немало шаман чарует своими песнями, рассказами о божествах, сказками и вообще произведениями своего вдохновенного творчества и красотою речи. Каждый шаман непременно должен быть знатоком гольдской мифологии, мастером словесного искусства и красноречия, импровизатором и певцом.

Постигнуть все эти искусства и науки весьма нелегко, и вот причина, почему не всякий может сделаться шаманом и не всякий шаман пользуется популярностью. Гольды высоко ценят знание мифов и вдохновенную импровизированную песнь шамана, его красноречие, находчивость и остроумие, и поэтому шаманские мистерии не только удовлетворяют их религиозному чувству, но, может быть, в такой же степени питают их любовь к поэзии, вымыслу и красоте. Шаманы — не только жрецы богов, врачи и гадатели, но и представители стихийного народного словесного искусства, певцы народной мечты и грезы. Шаманы — хранители и творцы сказки и песни, образцов народной мудрости, знания и остроумия.

Объявление о вступлении в великие шаманы

У гольдов шаманы бывают полноправные (великие) и малые. Полноправным шаман становится тогда, когда ему во сне явится сеон-покровитель и прикажет сшить шапку и позволит ходить в загробный мир (буни). Увидев такой сон, шаман шьет себе огромную меховую шапку, разрисованную юбку, рукавицы, делает посох. Объявление о своем полноправии шаман делает весьма торжественно (и это обходится ему весьма недешево). Изготовив себе полное облачение, шаман приглашает кого-нибудь себе в помощники (одного или двух, или даже трех человек) и с ними едет вверх по Амуру до того стойбища, где кончается хала (фамилия), к которой принадлежит шаман. Едучи вперед, он, заезжая в стойбища, никому ничего не говорит о цели своего путешествия и не показывает своих облачений и атрибутов.

Когда же повернет обратно, т. е. станет спускаться вниз по реке, он надевает полное облачение и в таком виде заезжает в каждое стойбище и шаманит. Шаманство его заключается в том, что в облачении и с бубном он заходит в каждую фанзу, поет гимны своим сеонам, объявляя о своем избрании в полного шамана, и просит всех пожаловать к нему на большое жертвоприношение (9 свиней). Все желающие участвовать на этом жертвоприношении сейчас же собираются и едут вместе с шаманом. Таким образом, с каждым нижележащим стойбищем сопровождающих у шамана становится все больше и больше, и поэтому камлания по следующим стойбищам становятся все торжественнее.

Наконец шаман с многочисленными гостями приезжает домой. Здесь уже приготовлено девять свиней, не менее 2—3 ведер водки и множество всевозможных кушаний. Избирается день жертвоприношения. Накануне этого дня после захода солнца начинается пляска всех присутствующих. Каждый надевает пояс с железными побрякушками, берет бубен и под аккомпанемент его танцует вокруг срединного стола.

Танцуют все желающие: и мужчины, и женщины, и дети, и старухи, и старики. Танцы нередко обращаются в забаву, особенно тогда, когда танцующие поражают своим искусством или, наоборот, полнейшим неумением. Необходимо, чтобы проплясали девять человек, но обыкновенно танцующих гораздо больше. Наконец шаман надевает полное облачение и, получив от своего помощника подогретый бубен, тихо и заунывно начинает петь. В этой песне он сначала славословит своих покровителей, затем рассказывает о своем избрании, сомневается в своих силах, но от лица сеона громко и властно передает приказание исполнять его волю и служить шаманом. Песня много раз прерывается танцами.

Большой шаман, камлающий во все миры Вселенной. Нанайцы. Дальний Восток, Приамурье. 1910 г.

Перед шаманом курится на горящих углях сэнкура (листья багульника). После девяти песней старший из однофамильцев наливает шаману рюмку водки и с коленопреклонением подносит шаману; тот мочит в рюмке палец и брызжет им, как обыкновенно делают шаманы, через левую руку, принося таким образом жертву сеону, а затем шаман выпивает предложенную рюмку. Такое подношение должно повто-

ряться три раза. Я не слышал, чтобы подносящие что-нибудь говорили при этом, но некоторые гольды уверяли меня, что раньше подносящий водку должен был говорить: «Будь у нас шаманом, помогай нам». Камлание продолжается до поздней ночи.

На следующий день с утра идет приготовление к жертвоприношению. Шаман поет песни, в которых просит своего сеона-покровителя и прочих благорасположенных к нему (шаману) сеонов принять жертву и в будущем никогда не отказывать в помощи и руководстве. Затем шаман в сопровождении всех гостей идет к тому месту, где должна быть принесена жертва. Там уже лежат связанные девять свиней. Шаман дает знак, и помощники режут свиней в горло. Кровь от каждой свиньи собирается в чумашку, и помощники подают ее прыгающему и кричащему от восторга шаману; тот с жадностью набрасывается и пьет большими глотками. Кто-нибудь из помощников мягкими древесными стружками вытирает окровавленные губы шамана. Шаман приходит в экстаз. Он истерично кричит, прыгает, неистово звенит бубенцами и всеми побрякушками своего костюма. Окружающие в это время задают ему вопросы, касающиеся будущего, или их личной жизни, или всего народа. Ответ шамана запоминают, так как считают голосом божества, которое вошло в шамана. Возбуждение шамана часто бывает до такой степени сильно и он до такой степени бешено пляшет, что в изнеможении падает на землю.

В жертву сеонам приносят внутренности (печень, сердце, легкие) и головы. Внутренности разрезаются на куски и частью разбрасываются вокруг места жертвоприношения, частью же варятся, как и головы, и съедаются шаманом впоследствии. Мясо свиней варится сейчас же в больших котлах. Если дело происходит летом, то котлы выносятся на двор и здесь раскладываются грандиозные костры, если же зимою, то варка происходит в котлах очагов (двух, трех и даже четырех). Суета идет неимоверная. Однако всей кухней заведуют женщины, как хозяйки, так и родственницы и соседки. Мясо варится весьма скоро, и когда будет готово, все многочисленные гости усаживаются вокруг костров за маленькие, на низеньких ножках столики, на которых расставлены всевозможные кушанья.

Шаман к этому времени приходит в себя после экстаза и появляется среди гостей в обычном костюме. Ему подносят с коленопреклонением рюмку водки, и он, побрызгав омоченным в ней пальцем в честь сеонов, выпивает ее. После этого он берет водку и рюмку и обносит всех гостей. После первого

обношения немедленно следует второе, затем третье и т. д. Гости с большим аппетитом едят и мясо свиней, разложенное в чашки, и все находящиеся на столиках кушанья. Пир принимает обычный у гольдов характер дикой попойки и безудержного обжорства и затягивается до поздней ночи. Гости остаются у шамана и пируют несколько дней до тех пор, пока не выйдет водка и мясо.

Такое жертвоприношение своим сеонам шаман устраивает периодически через год, два или несколько более, смотря по тому, как сеоны относятся к шаману. Если сеоны послушны шаману, являются немедленно на его зов и исполняют все его желания, шаман спокоен и не находит нужным приносить своим сеонам жертвы. Если же сеоны не являются на зов шамана или медлят исполнять его приказания, то шаман беспокоится и обильной жертвой старается вернуть к себе расположение сеонов.

После торжественного жертвоприношения шаман считается полноправным. Его могут приглашать на похороны и поминки. Обыкновенно такого полноправия шаманы дожидаются весьма долго, иногда только в старости шаман получает полную степень шаманства. Это случается оттого, что в одном и том же стойбище или в близлежащих находится полноправный шаман. Только после его смерти удобно объявиться другому шаману. Но иногда случается, что в соседнем стойбище при жизни старого шамана объявляется новый. В таких случаях между обоими шаманами постоянно происходят недоразумения, создается конкуренция, возникают неприязнь, вражда, и нередко вспыхивают крупные ссоры. Так, например, я бывал свидетелем таких ссор между шаманами Ива Оненка и Дэрчу Юкамика. Оба шамана живут в одном стойбище. Дэрчу — молодой, а Ива — старик семидесяти пяти лет. «Пациентов» же у них мало, так как вблизи нет больших стойбищ. Чаще зовут, как более опытного и популярного, Ива. Но молодой, хитрый и энергичный Дэрчу всегда находит случай поиздеваться над своим конкурентом. Нередко шаманы обвиняют друг друга в неискренности и даже неверии и шарлатанстве, делают большие разоблачения деятельности друг друга; бывали случаи, когда после ругани они схватывались драться. Но присутствующие гольды из уважения к преклонному возрасту и славе Ива не давали его в обиду и вырывали из рук озверевшего Дэрчу.

Отношение населения к шаманам

Шаманы у гольдов пользуются большим почетом и уважением. Каждый входящий в юрту, где находится шаман, стремительно направляется к шаману и коленопреклонением приветствует его, а затем садится на почтительном от него расстоянии. При обращении к шаману в разговоре называют его почтительным именем. Подростки и молодые гольды даже не осмеливаются говорить с ним. Женщины вовсе не могут говорить с ним, когда он производит камлание, и даже в то время, когда он отдыхает между плясками. Каждый гольд считает своею обязанностью помогать шаману в его работе, возить его, куда он пожелает, смотреть в пути за его собаками, исполнять черные работы на остановках и ночевках, прислуживать шаману при случайной встрече с ним и т. п. Это уважение покоится, конечно, на добрых чувствах благодарности шаману как заступнику, ходатаю перед божествами за гольдский народ, но чуть ли не большею причиною тому служит мистический страх перед страшной силой и властью шамана как служителя злых демонов. Шаману гольды приписывают сверхъестественную силу. Он обладает даром ясновидения, он может напустить на кого угодно болезнь, нагнать в юрту чертей, которые, конечно, натворят много зла.

Могущество шаманов

Шаман, одним словом, может погубить кого угодно. Рассказов про шаманское всемогущество существует везде среди гольдов много. Часто рассказывают, как какой-нибудь шаман воскресил мертвого или сам воскрес после своей смерти, изгнал свирепствовавшую болезнь или, наоборот, злонамеренно напустил ее. Так, например, мой проводник Гензу рассказывал про шамана Сорбо из Муху, что тот может управлять по своему желанию ветром. Однажды, рассказывал Гензу, Сорбо поехал лечить больного. Гребцы в его лодке были плохие, и поэтому лодка подвигалась вперед медленно. Люди хотели было заехать в деревню ночевать, но Сорбо запретил им это сделать, а приказал поднять парус. Гребцы удивились такому приказанию, так как был сильный противный ветер. Но властный шаман строго повторил свое приказание. Делать было нечего, людям нужно было повино-

ваться. Подняли они парус. И как только подняли, ветер сразу подул в обратную сторону и со страшной силой понес лодку по направлению к тому стойбищу, куда они ехали, а шаман только слегка посвистывал да махал рукою в ту сторону, куда надо было ехать. Про другого шамана Гензу рассказывал следующее: когда шаман хотел ловить рыбу, он садился на корму своей лодки и с неводом выезжал на реку. Шаман начальнически отдавал приказания выбрасывать невод, заходить с берега, тянуть и т. д. Никого не было видно ни на берегу, ни в лодке, кроме шамана, но невод двигался как следует, кто-то тянул его к берегу, и наконец на берегу оказывалась в большом количестве рыба. Окончив молитву, шаман возвращался с полною лодкою рыбы. Про третьего шамана, который жил в старину, Гензу рассказывал, что он влюбился в жену одного гольда и часто ездил к ней в оморочке по ночам. Ревнивый муж застал их на свидании и заколол шамана гидою. Шаман умер, его похоронили, но через девять дней он вышел из могилы (тогда в землю покойников не зарывали, а клали на поверхности), стал камлать и принес в жертву сеонам девять свиней. Сеоны приняли его жертву, явились, и, когда шаман плясал и бил в бубен, они съели все мясо, оставив лишь обглоданные кости. Но ревнивый муж еще раз подстерег шамана, снова заколол его и воткнул ему в рану горящую головню. Снова похоронили шамана, и он снова воскрес. Муж ужаснулся и, собрав все имущество, переехал жить в далекое стойбище.

Плата за камлание

Определенной платы за камлания шаманы у гольдов не получают. Правда, за лечение больных шаману дают деньги, привязав их в тряпке ему на шею. Но едва ли этот случай имеет хоть какую-нибудь древность. Шаманкам пришивают к рукавам кофты небольшие куски материи. Почти всегда шаману приносят подарки в виде живности: свиней, уток и кур. Но все эти подарки далеко не оплачивают тех трудов, хлопот и нервного беспокойства, которые шаман испытывает при камланиях. В конце концов, приходится сказать, что шаман бесплатно служит народу, и служит, как видно из вышеописанного, тяжелую службу, подвергая себя большим лишениям и отказываясь от удовольствия; в пример к

Шаманка. Нанайцы. Дальний Восток, Приамурье. 1910 г.

последнему можно указать хотя бы тот случай, что при общем пьянстве на пирах, столь желанных и частых у гольдов, он один должен соблюдать воздержание.

Особенно поражает бескорыстие шаманов при лечении больных. Часто можно наблюдать в стойбищах следующую достойную кисти художника картину. К шаманской юрте съезжаются несколько нарт, запряженных собаками. На этих нартах привозят больных. Нередко собирается до пяти нарт. В каждую нарту обычно запрягается 6–8 собак. Следовательно, одних собак собирается до сорока. Людей — минимум десять человек. Все приехавшие живут не день, не два, а целую неделю и более, и живут по гольдскому обычаю на полном содержании вместе со своими собаками. Каждая собака съедает в сутки раза в два более, чем человек за это же время. Легко представить, чтó стоит прокормить такую компанию. Но у шамана это не единственный случай. Напротив, у него постоянно приезжают и отъезжают все новые и новые пациенты. Движение народа, крики каюров на собак,

стенание больных, звон бубна и шаманских побрякушек, пение и визжание, лай и беспрерывная грызня собак — весь этот шум и гам немолчно стоит около юрты и в юрте шамана день и ночь. В юрте везде на нарах лежат больные и валяются от безделья привезшие их родственники. Шаман без отдыха совершает камлания. Удивительно, как хватает у него сил и голоса беспрерывно петь и плясать.

Личная жизнь (бремя шаманства)

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

Второй тяжелой стороной личной жизни шамана является то, что ему часто приходится совершать камлания с постоянным вступлением в каждом случае в экстаз. Эти нервные потрясения самым тяжелым образом отражаются на здоровье шамана; после каждого камлания он день или два лежит, как больной. Но не всегда шаман пользуется таким необходимым отдыхом, так как к нему являются земляки и просят пошаманить по тому или иному случаю. Как тяжело ни чувствует себя шаман, он не может отказать обращающимся к нему за помощью, и идет на камлание. Иногда за ним приезжают издалека и везут его, несмотря ни на плохую погоду, ни на позднее время. Частые «требы» подобного рода чрезвычайно беспокоят шамана и лишают его собственной личной жизни. Я был свидетелем таких обстоятельств, что шама-

на возили для камланий без малого месяц. Когда он возвращался домой, там его уже ожидали приехавшие приглашать на камлание. Не отдохнув нисколько, шаман садился в лодку и ехал вновь на камлание.

Третьей тяжелой стороной жизни шамана является то неприятное для него обстоятельство, что народ хотя и уважает, но более всего боится его как сожительствующего со страшными сеонами. Этот страх так велик, что шамана избегают, стараются не встречаться с ним, находиться от него подальше. В силу такой причины шаманы обречены на горькую долю одиночества. Они не могут встречаться с людьми запросто, не могут беззаботно веселиться и проводить время в дружеской, непринужденной беседе. Такое одиночество накладывает глубокие черты как на лице шаманов, так и на их психике. Шаманы большей частью бывают угрюмые, постоянно сосредоточенные люди, сухощавые и с бледным лицом. Правда, они часто должны веселить слушателей песнями, сказками и всякого рода остроумными побасенками и шутками, но это составляет их искусство, их, так сказать, ремесло; на самом же деле в душе такого шамана холодное одиночество не проходит и в эти минуты творчества.

Четвертую неприятную и опасную сторону жизни шамана составляет то, что шаманы у гольдов живут в вечной вражде друг с другом. Причиною этому служит несколько обстоятельств: конкуренция, тщеславие, вражда сеонов между собою у соседних шаманов и т. п. Об этих войнах шаманов часто рассказывается в сказках и других народных поэтических произведениях у гольдов. Войны эти бесконечны и бесчеловечно жестоки. Гольды чрезвычайно боятся таких шаманских войн, так как сеоны нападают не только на врага-шамана, но и на его сородичей и «пациентов».

Но почему же, спрашивается, шаманы в силу изложенных сейчас тяжелых условий шаманства не отказываются от своей обязанности? Этого не происходит по двум главным причинам. Во-первых, шаман не смеет отказаться от шаманства, если какой-либо сеон явился ему и потребовал стать шаманом. Как я уже указывал ранее, сеон за отказ от шаманства будет мучить: он будет посещать своего избранника, силою вселяться в него, напустит на него сумасшествие или какую-нибудь другую нервную, тяжелую болезнь, может сделать его немым, глухим и т. п. Только в том случае сеон оставит в покое своего избранника, если тот

начнет шаманить. В этом случае сеон, впрочем, не оставит в покое своего избранника в прямом смысле этого слова, а, наоборот, будет постоянно сожительствовать с ним, получая при каждом камлании обильные жертвы и разнообразные удовольствия. Поэтому избранник непременно должен шаманить, чтобы сноситься со своим сеоном, вселять его в себя, кормить его жертвой, доставлять удовольствие угощением: водкою, табаком, пением, музыкой и прочим. Если даже нового шамана не зовут на камлание, он все равно должен совершать его. В последнем случае шаман шаманит для себя и часто один, без всяких помощников и зрителей.

Второй причиной, в силу которой шаманы не отказываются от своих обязанностей, является всегда и всюду существующая у людей на всех ступенях культурного развития слава. Жажда славы и почести так же велика у гольдов, как и у всякого иного народа. В самом деле, почему шаману отказываться от своего избрания, если его окружают громкая слава, широкая популярность, почет и уважение? Шаману у гольдов везде предоставляется первое место, везде ему оказывают услуги и знаки почтения. Все перечисленные обстоятельства, а также многие еще и другие, подобные им, так прельщают избранника в шаманы, что он ради славы, этой «яркой заплаты на ветхом рубище певца», идет в шаманы, забывая о всех терниях этого звания.

Шаманки

Кроме шаманов, у гольдов, как и у многих народов, встречаются шаманки. Сила и власть их, по мнению гольдов, ничем не уступают силе и власти мужчин-шаманов. Шаманки имеют свой определенный костюм, в общем похожий на костюм шаманов, и совершают камлания, во всем похожие на таковые же их коллег-мужчин. Шаманки лечат больных, ворожат, изгоняют чертей из жилых помещений, приносят жертвы и т. п. Но участвовать на больших поминках (каза) им, кажется, не полагается. По крайней мере в настоящее время шаманки вовсе не совершают каза. Пение шаманок еще более заунывное и тоскливое. Пляски их более грациозны и плавны, но экстазы весьма бурны и истеричны.

В. И. Анучин

ШАМАНСКОЕ ПРИЗВАНИЕ[1]

Относительно появления шаманов на земле существуют два рассказа. По одному, первым шаманом был орел, по другому — орел лишь научил человека шаманить. И в том и в другом случае этот орел был двуглавым, причем он лишился второй головы именно за то, что научил человека шаманить. Орлу[2] отведена большая роль в шаманском ритуале; его изображения украшают каждый шаманский костюм. Убивать орла считается грехом; случайно найденное перо орла укрепляется на видном месте в чуме. Человек, нашедший орленка, выпавшего из гнезда, считает это добрым для себя предзнаменованием.

Не каждому дано искусство шаманить; ему нельзя научиться; это — что-то прирожденное.

В настоящее время шаманом может быть только тот, в роду которого были шаманы. Обыкновенно существует такой порядок: из детей шамана-мужчины шаманом может стать по его смерти его дочь (ни в каком случае сын), затем его внук (сын этой дочери), затем правнучка и т. д. Впрочем, в настоящее время енисейцы так перероднились между собою, что едва ли найдется человек, в роде которого не было бы шамана.

Таким образом, в наследовании, так сказать, шаманского дара строго чередуются лица разного пола. Никаким иным образом нельзя сделаться шаманом.

Если будет пропущена, что бывает нередко, очередь и, например, сын шаманки не стал шаманом, то очередь остается за наследником мужеского пола, и в таком случае шаманом может быть ее внук, правнук и т. д.

Призвание в шаманы происходит в большинстве случаев неожиданно; иногда человек проживет до 20 лет, не думая, что ему не миновать быть шаманом. Это призвание происходит следующим образом. Призываемому является иногда наяву, а чаще все-

---

[1] Из книги: *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. СПб., 1914. Т. 2. С. 23–25.

[2] В назидание молодым шаманам у енисейцев есть такая сказка. Один шаман хвастал: «Я, — говорит, — теперь большой шаман». Орел спрашивает: «Ты почему большой шаман?» Шаман говорит: «Я вчера на тот большой утес взобрался». Орел говорит: «Твой ум где? Я на тот утес всегда испражняться летаю».

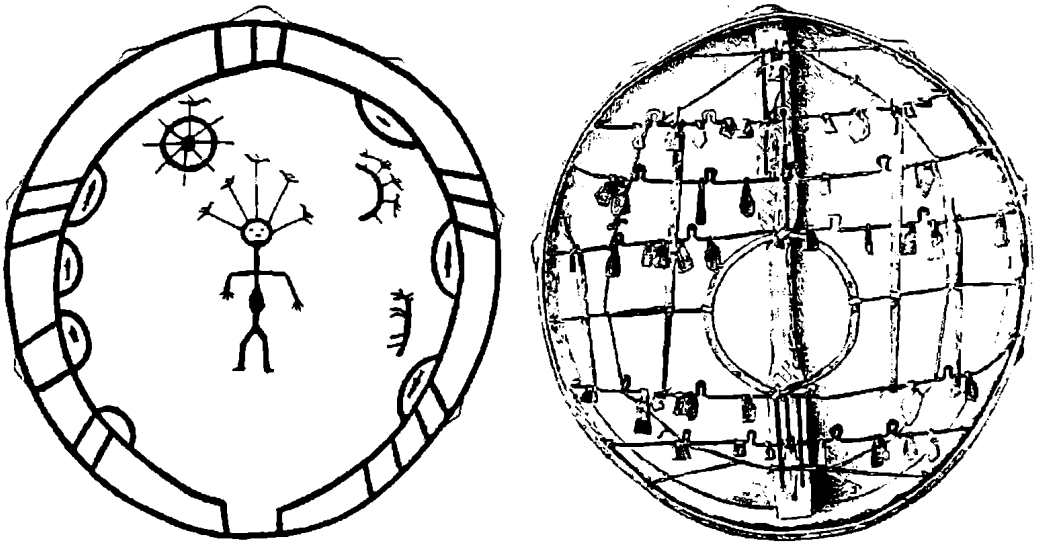
го во сне умерший шаман (шаманка); привидение беззвучно проходит мимо, одним своим появлением открывая судьбу, или говорит: «Начинай шаманить!». Этот призрак приходит только один раз, но следом за ним являются все подвластные ему духи; их — масса, и они уже не оставляют призываемого и неудержимо влекут его шаманить: ему все время хочется петь и плясать.

Если человек противится призванию или не понимает своего положения, он зачахнет и помрет.

Подчинившийся зовам духов получает название «блаженный, одержимый». Это — «человек не в своем уме». Он получает дар прозорливости, ему чудятся призраки, он часто заговаривается, делает часто то, что не принято в его среде, чрезмерно пуглив, часто беспричинно плачет, иногда «хохочет и катается по земле».

Это «он ищет свою шаманскую дорогу», так как перед ним 7 дорог, из коих одна — заветная, и если «блаженный» попадет именно на нее, он или умрет, или будет безумцем.

Эта стадия длится от одного месяца до двух лет. «Найдя свою дорогу» и составив свою песню, призванный становится «хозяином» духов; его разум возвращается к нему, и по совету духов он велит сделать себе колотушку для бубна, получив каковую, он получает новое звание: малый шаман[1].



Бубен шамана с изображением предка шамана. Кеты.
Восточная Сибирь, юг Енисейской губернии. Конец XIX в.

[1] Перестать быть шаманом невозможно ни в каком случае.

Первая колотушка всегда изготовляется из полугнилого дерева, ибо она нужна на недолгий срок.

Никаких особых обрядов посвящения в шаманы у енисейцев нет.

В звании малого шамана остаются недолго, не больше года, а затем, получив, по собственному желанию, новую колотушку, повязку на голову и нагрудник, тем самым малый шаман становится уже действительным шаманом. В последовательном порядке шаман, всегда, впрочем, по настоянию духов, велит изготовлять себе остальные вещи шаманского ритуала.

Касенинг — Великий шаман, помимо полного шаманского облачения, имеет два бубна, что и служит его характерным отличием. Великий шаман — очень редкое явление, и всегда это — престарелые старики. Енисейцы полагают, что быть великим шаманом — призвание весьма тяжелое.

Разделения шаманов на черных и белых енисейцы не знают; все шаманы — одного происхождения, и, как общее правило, они никому из людей никогда не причиняют зла.

Изготовление шаманских вещей обыкновенно происходит во время весенней и осенней распутиц, когда енисейцы живут большими группами; в работе могут принимать участие все, кто желает (кроме колдунов), в том числе и женщины, на обязанность которых ложится вышивка, раскраска, а также выделка замши.

Что касается случаев, по которым шаману приходится выступать, то они обнимают всю жизнь енисейцев; при этом в подавляющем большинстве выступлений шаману приходится быть прозорливцем, гадателем, предсказателем.

Л. Я. Штернберг

ИЗБРАННЫЕ ДУХАМИ[1]

По воззрениям гиляков, шаманы — избранные существа. Сделаться шаманом нельзя. Талант шамана не дар, а бремя. Чтобы стать шаманом, необходимо либо понравиться какому-нибудь *кехн,* либо получить такого *кехн* от отца или дяди. Обращение

[1] Из статьи: *Штернберг Л. Я.* Религия гиляков // ЭО. 1904. № 2. С. 50–53.

в шамана составляет перелом в жизни избранника, перелом, сопровождающийся очень сложными психическими явлениями.

Перед тем как стать шаманом, рассказывал мне один знакомый шаман, он болел более двух месяцев, в течение которых он лежал неподвижно, пластом, в полном беспамятстве. Не успевал он очнуться от одного припадка, как впадал в другой. «Я умер бы, — сказал он мне, — если бы не сделался шаманом!» За эти месяцы испытаний он высох как палка. По ночам ему стало сниться, что он поет шаманские песни. Однажды явился к нему белый филин и стал возле него совсем близко, а немного подальше стоял человек и говорил ему: «Сделай себе бубен и все, что полагается шаману, и пой песни. Если ты простой человек, у тебя ничего не выйдет, если же ты шаман, то будешь настоящим шаманом». Спал он долго, сколько — не знает, но когда проснулся, то увидел, что его держат над огнем за ноги и за голову: окружающие думали, что *кехн* убили его. Тогда он велел подать себе бубен и стал песни петь. Он чувствовал себя не то пьяным, не то мертвым. Тогда-то он впервые увидел своих *кехн* и *кенчх*, и первые сказали ему: «Если больного увидишь, лечи его, кенчху не верь: у него лицо человечье, а тело птичье; верь только нам».

Однажды я сам был свидетелем первого появления подобного припадка. Гиляцкий мальчик по имени Койныт, лет 12, сын шамана, гостивший у меня, заснул после обеда и, нечаянно разбуженный моим товарищем, начал неистово метаться и кричать, повторяя все неистовства и исступленные крики шаманов. Когда припадок кончился, лицо бедного мальчика было страшно истомлено и казалось лицом пожилого человека. Во сне к нему явилось двое *кехн*, один мужчина, другой женщина; это были *кехн* его покойного отца. Они сказали ему: «Мы играли с твоим отцом, теперь давай с тобой». Другой гиляцкий мальчик Индын, присутствовавший тут же, с глубоким изумлением наблюдал проявления припадка. «Ну, теперь Койныт человеком не будет, — сказал он, — *кехн* хочет его заставить свой закон держать». В этом замечании с полной ясностью вылился взгляд гиляка на шамана как на особое существо, как на избранника богов. Но, как видно, и у гиляков нелегко достается избранничество.

Итак, шаман — избранник, лицо, *верящее* в свою силу и избрание. Это сознание как нельзя более подходит ко всему его физическому складу, потому что настоящие шаманы — почти всегда люди, страдающие разными видами истерии — благопри-

обретенной или, что чаще всего, наследственной. А истерия, как известно, это та благодатная почва, которая создает дар ясновидения, галлюцинации, бред, навязчивые идеи. Это индивиды, наиболее легко поддающиеся гипнозу и автогипнозу. С детства будущий шаман загипнотизирован идеей покровительства *кехн*, а во время сеансов камлания он употребляет все средства, необходимые для самовнушения. *Изучение психики шаманства* сводится, по нашему мнению, к учению об *автогипнозе* на почве истерии и, разумеется, на общем фоне анимистического мировоззрения. Кроме дара избранничества, шаман имеет еще одно завидное преимущество перед простым смертным.

Шаманская подставка под дымокур с изображением родовых духов-помощников. Нивхи. Дальний Восток, Приамурье. Конец XIX в. РЭМ кол. 5169-69

Обыкновенный смертный имеет только одну душу, богатый человек имеет две, а шаман может иметь их вдвое больше. Так, адытымовский шаман Чамх, отец того мальчика-шамана, Койныта, о котором я говорил выше, имел целых 4 души; одну дала ему гора, другую море, третью небо, четвертую подземное царство. И малолетний сын его, Койныт, во время моего пребывания на острове, имел уже 2 души, хотя он был беден, как Иов.

Различие в числе душ по рангам касается только так называемых больших душ, т. е. душ, равняющихся по размерам телу человека и размещающихся при жизни последнего по всему организму. Но, кроме этих больших душ, у каждого человека есть еще маленькие души, помещающиеся в голове большой души, после смерти которой маленькая душа превращается в большую и становится дубликатом покойной. В высшей степени замечательно, что маленькие души рисуются гиляку в виде яйца, представление, столь характерное для психологии первобытного человека, которого таинственные процессы эмбриологии так же фатально приводят

к идее бессмертия души, как некогда к тому же был приведен славный христианский мыслитель путем размышления над фактом произрастания растения из зерна, брошенного в землю.

При жизни человека эта маленькая яйцевидная душа играет огромную роль. Это она является гиляку во сне, и все, что гиляк видит или делает во время сновидений и что принимается им как живая действительность, все это проделывается этой маленькой душой.

Но шаманы, сколько бы душ у них ни было, не всемогущи... Наступает момент, когда самые могущественные шаманы вместе со всеми своими *кехн* оказываются бессильными помочь человеку в борьбе с засевшими в нем злыми духами. Это случается чаще всего тогда, когда мучителями человека являются злые гении горы или моря. Разрушивши тело, эти господа часто уносят с собою и душу умершего. Но, освободившись от телесного бремени, душа умеет постоять за себя, она умудряется сбежать от своего гонителя и укрыться поблизости, у дружественных горных или морских людей. Спустя некоторое время душа-двойник, приняв человеческий образ, перебирается в новую, таинственную для нас, но хорошо известную гиляку страну — «селение мертвых». Впрочем, обыкновенно злые духи, убив тело, оставляют душу в покое, и она беспрепятственно может отправиться в новый мир.

В. Л. Серошевский

ВИДЯЩИЙ ДУХОВ[1]

Всякий шаман — в сущности только одержимый могущественным духом *маннерик*, истеричный; никто не родится шаманом, но может сделаться им всякий, даже помимо воли и вопреки своему желанию. Вот рассказ шамана по прозвищу Тюсьпют, что значит «упавший с неба», о том, как он стал шаманом:

«Двадцати лет от роду я сильно захворал и стал *видеть очами, слышать ушами* то, чего не видели и не слышали другие: девять лет я перемогался и никому не говорил о том, что со мной творится, так как я опасался, что люди не поверят и будут надо мной

[1] Из книги: *Серошевский В. Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. С. 624–632.

смеяться: наконец я разболелся до того сильно, что угрожала мне неминуемая смерть; когда же я стал шаманить, мне стало легче; и теперь, если долго не шаманю, со мной бывает нехорошо, я хвораю!..»

Тюсьпюту шестьдесят лет от роду; девять лет он скрывал свой дар, а тридцать один год, как он шаманит. Он среднего роста, сухощавый, жилистый старик, когда-то, очевидно, сильный и ловкий: теперь еще он способен шаманить, прыгать и танцевать без устали всю ночь напролет; он терся по свету, бывал на юге, на приисках, бывал на севере, на берегу моря; лицо его темное и подвижное, очертаниями напоминает немного лицо тунгуса; зрачок глаз окружен двойным цветным, грязно-зеленоватым кольцом; во время чарования глаза эти приобретают какой-то особый неприятный тусклый блеск и выражение безумия, и их упорный взгляд, как я заметил, волнует и смущает тех, на кого он направлен. Это уже второй шаман с такими странными глазами, какого мне приходилось встречать в Якутской области. Вообще в фигуре шамана есть что-то особенное, что позволяло мне, после небольшой практики, отличать их среди присутствовавших почти безошибочно: они отличаются некоторой энергией и подвижностью лицевых мускулов, вообще у якутов довольно вялых; в движениях их замечается известная юркость и ловкость; кроме того, на севере все они без исключения носят длинные, падающие на плечи волосы, которые обыкновенно заплетают сзади головы в косичку или связывают в пучок. На юге, вблизи города Якутска, где их преследуют, где они принуждены скрываться, длинные волосы — редкость. Впрочем, Тюсьпют утверждал, что он сам не любит длинных волос: у него заводятся в них маленькие *ёр*, которые его мучают и которых можно извести только стрижкой волос. Есть шаманы, приверженные к своему призванию страстно, как пьяницы. Тюсьпюта уже несколько раз наказывали, жгли его платье и бубен, стригли волосы и заставляли в церкви бить многочисленные поклоны и поститься. «Это нам даром не проходит; наши господа (духи) сердятся всякий раз на нас, и плохо нам впоследствии достается, но мы не можем оставить этого, не можем не шаманить, — жаловался он мне, — а худого ведь мы не делаем!»

Старый слепой якут рассказывал мне, что он был раньше шаманом, но, убедившись в том, что это грех, бросил шаманить, и вот, хотя другой могучий шаман снял с него «знак» *ämägят*, духи за это все-таки ослепили его. В Баягантайском улусе, в местности

Утюхтюй, проживал молодой еще, но пользовавшийся всеобщей известностью шаман. О нем говорили, что во время чарования «глаза у него выскакивают на лоб»; он человек зажиточный, не дорожит доходом с шаманства и много раз зарекался шаманить, но лишь только подвертывался «трудный случай», он уступал просьбам сородичей и нарушал обет. Тюсьпют беден и, конечно, дорожит своим шаманским доходом, как и репутацией колдуна; он сильно обижался, когда один живущий поблизости богач позвал к своей больной жене не его, а другого шамана; он утверждал, что позванный — невежда и вызывает не того черта, который мучит больную, а что он, Тюсьпют, знает этого черта, но теперь, хотя бы его и позвали, не пойдет.

Величина гонорара, уплачиваемого за шаманство, бывает различна; выплачивают его только в случае, когда колдовство дает желательные результаты, — тогда он достигает иногда 25 рублей и более; обыкновенно платят один рубль и «угощают». Кроме того, шаман ест, а в некоторых местностях забирает на дом часть мяса жертвенной, убиваемой во время шаманства скотины.

Шаманский волшебный дар не наследственный, хотя понятие о некотором кровном родстве между шаманами одной и той же местности замечается в том поверии, что «в роду, где раз объявился шаман, он уже не переводится; его *ämägят* (дух-покровитель) после смерти последнего старается преимущественно поселиться в кого-либо, принадлежащего к роду покойника». Этот дух-покровитель — неотъемлемая часть каждого шамана; даже самый слабый и ничтожный среди них обладает *ämägят* и *ие-кыла* — «духом-покровителем и сверху ниспосланным звериным образом, волшебным духом, дьявольским пожирателем». *Ие-кыла*, звериное воплощение шамана, старательно скрывается всяким из них. «Моего *ие-кыла* никому не найти, он лежит, скрытый, далеко, там — в горах камнях Эджиганских!» — хвастался Тюсьпют. Только один раз в году, когда растает последний снег и вся земля почернеет, шаманские *ие-кыла* появляются на земле; тогда души шаманов, воплощенные в них, рыщут везде; их видит только глаз колдуна, обыкновенные же люди их не замечают. Сильные и смелые из них пролетают с шумом и ревом, слабые — тихонько и крадучись; особенной драчливостью и задором отличаются шаманки, и действительно, если среди них встретится настоящая колдунья, то никому не уступит; неопытные или задорные шаманы часто

вступают в драку, что ведет за собою болезнь или даже смерть того, чей *ие-кыла* был побит. Иногда сходятся на бой первоклассные силачи-шаманы и, сцепившись, лежат в продолжение нескольких месяцев, даже лет, не будучи в состоянии одолеть друг друга; тогда люди, собственники этих *ие-кыла*, сильно болеют, пока один из них не умрет и не освободит другого. Самые слабые и трусливые бывают «собачьи» шаманы; самые сильные и могущественные — те, у которых *ие-кыла* — громадный бык-порос, жеребец, орел, лось (сохатый), черный медведь. Самые несчастные шаманы — имеющие своим звериным воплощением волка, медведя или собаку; эти звери ненасытны, им все мало, сколько бы ни добывал для них шаман-человек; особенно собака не дает покоя своему двуногому двойнику: она «грызет зубами его сердце, рвет его тело». Тогда шаман сильно хворает и мучится. Ворон тоже плохой *ие-кыла*; орел и бык-порос называются «чертовскими бойцами и воителями»; их титул самый лестный для шамана. Если является новый шаман, то другие шаманы сейчас же узнают об этом по появлению нового, не замеченного ими до сих пор *ие-кыла*.

Ämägят — дух-покровитель — существо совершенно особое: это — по большей части, душа жившего некогда на земле шамана. В исключительных случаях — кто-либо из небожителей, но всегда второстепенных. Человеческое тело не может вынести мощи великих богов: дух-покровитель всегда витает поблизости от излюбленного им человека и охотно является всякий раз на его зов; в трудные минуты он помогает ему, заступается за него, дает совет. «Шаман видит и слышит только посредством своего *ämägят* — поучал меня Тюсьпют, — я вижу

Якутский шаман в ритуальном костюме. Якуты. Восточная Сибирь. Якутская область, р. Лена. Конец XIX в.

и слышу через три наслега, а есть такие, которые видят и слышат гораздо дальше».

Приобретение *ие-кыла* и *ämägят*, а вместе с тем и присущих им качеств, вовсе не зависит от воли шамана: оно или случайно, или предначертано свыше. Вот что рассказывал мне Тюсьпют о том, как он воспринял в себя *ämägят*:

«Когда я путешествовал на севере, то раз в горах набрел на кучу дров, а нужно мне было как раз варить обед; я взял да и зажег эту кучу; между тем под кучей был похоронен знаменитый тунгусский шаман; вот его-то душа и пристала ко мне».

Когда Тюсьпют шаманит, сразу можно заметить, что его дух-покровитель *тунгусского* происхождения: он по временам бормочет тунгусские слова и делает тунгусские жесты. Во время шаманства приходят к нему, однако, и другие духи, как-то: русский дьявол, чертова дочь с чертовым парнем, а также тунгус-дух: первый объясняется по-русски, просит водки, пряников, девку; вторые тоже ведут себя чрезвычайно развязно и без церемоний спрашивают у присутствующих: есть ли у них половые органы? Отнюдь не следует отвечать утвердительно на этот вопрос, иначе человек, неосторожно выдавший себя, захворает на половую немощь: чертов парень похитит половые органы у женщин, а чертова девка — у мужчин; между прочим, отмечу, что «чертов парень слеп и постоянно ощупывает землю и окружающие предметы руками».

Этих духов не следует смешивать с *ämägят*, они называются *кäльäны* и приходят *ко всякому шаману* во время шаманства, заставляя его от своего имени говорить и проделывать вышеупомянутые вещи. У Тюсьпюта благодаря случайности совпадает *ämägят* тунгусского происхождения с четвертым по числу обычным шаманским *кäльäны*, который тоже тунгус.

Великие шаманы, умирая, уносят с собой иногда *ämägят* на небо, и тогда превращаются навсегда в небесных духов; большинство последних — бывшие шаманы; если *ämägят* не переселился на небо, то раньше или позже должен непременно проявиться на земле.

Сообразно силе своих *ämägят* шаманы подразделяются на:

1) *последние* — это, собственно, не шаманы, а разные истеричные, полоумные, юродивые и тому подобные странные люди, обладающие способностью толковать и видеть вещие сны, гадать, лечить более легкие болезни, прогонять мелких, паку-

ливых чертей; они лишены *ämägят* и не могут справлять больших шаманств с барабанным боем, заклинаниями и принесением жертв;

2) *средние* шаманы — это обыкновенные чародеи, обладающие волшебной силой в разной степени, сообразно своему таланту и силе своих *ämägят*;

3) *великие шаманы, покровительствующий дух которых ниспослан самим Улу-тоёном*, — это могучие чародеи; их зову благосклонно внимает сам властелин тьмы; таких шаманов, мне говорили, может быть одновременно только *четыре* во всей якутской земле, сообразно числу четырех впервые образовавшихся якутских *улусов:* один в Вилюйском улусе (?), один в Намском, один в Татинском (Батурусском), один в Борогонском. В каждом из этих улусов есть особые роды, отмеченные волшебной силой, среди которых время от времени появляется «великий шаман». В Намском улусе таким великим шаманом считался умерший недавно старик Федор, по прозвищу Мыччылла, Хатынгаринского наслега, рода Арчинга. В последние годы жизни он после смерти жены, всеми покинутый, жил одиноко вместе с такой же старой, дряхлой и волшебной, как и он сам, собакой; он никогда ничем не занимался, ничего не делал, и хотя жил небогато, но всего у него было вдоволь, а ел он и пил лучше богатого, хотя «не держал вовсе скота, все ему доставляли духи; достаточно ему было о чем-либо подумать, и сейчас же все являлось перед ним *из воздуха*». Тюсьпют хвастался не раз, что он тоже «всегда с табаком», на что соседи, улыбаясь, добавляли, что табак у него «не простой». «Ты заметь только: у листьев нет корешка; мы ведь знаем, как табак к нему попадает: он прилетает к нему с ветром — черт бросает ему его в лицо».

Говорят, что Мыччылла в молодости был очень красив, но под старость стал безобразен, как сам дьявол, его покровитель; о могуществе его рассказывали чудеса; когда он шаманил, то, несмотря на его дряхлость и бессилие, от его прыжков, барабанного боя и рева дрожали стены юрты; в то время он совершенно преобразовывался, молодел и, обыкновенно угрюмый и молчаливый, делался речистым и страстным; все очень боялись его, и достаточно ему было сердито взглянуть на что-либо, уходя с негостеприимного двора, как предмет этот, будь то человек, скотина, конь, изба и т. д., портились и гибли; поэтому все, к кому он пожаловал, принимали его и угощали как «первейшего господина».

Мыччылла мог проделывать все обычные фокусы шаманов: колол себя ножом, глотал палку, ел горячие уголья и т. д. Хороший шаман колет себя в трех местах: в темя, печень и желудок; нож вбивает по рукоять, и иногда конец лезвия, пройдя насквозь, виднеется на спине[1]. Когда он так проколет себя, тогда «солнце»

[1] Я ничего подобного не видел, но что это случалось, свидетельствует рассказ Гмелина: «Мы услышали о волшебнице, которая так прославилась, несмотря на свою молодость (ей было всего 20 лет), что пользовалась большим доверием, нежели волшебники уже под сорок лет, практиковавшие свое искусство. Она жила в 20 верстах от города. Профессор Г. Миллер послал за нею, и она явилась. Она признала, что она волшебница и что настолько сильна в своем искусстве, что с помощью черта может пронзить себя насквозь ножом без вреда для себя. Назначили вечер, когда она покажет свое искусство, и она согласилась. В определенное время мы собрались у юрты, где должно было идти представление. Волшебное платье было надето, заиграл бубен, и волшебница стала делать прыжки, которые были очень искусны, вероятно, вследствие ее молодости. По голосу нельзя было судить, что она так молода; ее крики, сливаясь с шумом бубна, походили то на рев медведя, то на рычание льва, на лай собак, на мяуканье кошек и т. п. Верхом на бубне она взлетала то к воздушным чертям, то к тем, что живут в земле, обращалась с ними очень свободно, вызывала каждого, разговаривала с ними и получала, как она уверяла, искренние ответы. Якуты были вне себя от изумления при виде такого доверия чертей к человеку. Мы с нетерпением ожидали момента пронзания ножом и внимательно за всем следили. Наконец она спросила нож. Ей подали острый, с тонким концом нож, и в самом деле показалось, будто она всадила его себе в тело и что он вышел своим концом с другой стороны. Она сильно нажала тело вперед, и казалось, что нож пронзил ее, казалось даже, что он вошел в тело при большом усилии. Я схватил рукою, чтобы убедиться, действительно ли нож в теле, но волшебница тотчас же сказала, что на этот раз черти не хотят слушаться и что, вероятно, они сегодня не исполнят ее желания, и просила отложить до другого вечера. Мы дали ей отсрочку до другого вечера. Несмотря на то что она сама заявила, что нож не был в ее теле, якуты единодушно верили, что он там был и что черти приказали ей, волшебнице, солгать нам, неверующим. На другой день снова начался танец, о котором могу только сказать, что он был не менее искусен, чем предыдущий. Наконец дошло до фокуса с ножом. Она действительно проколола себя и вытащила окровавленный нож. Я ощупал рану и кусок выпавшего сальника. Волшебница отрезала его, велела нажарить на угольях и съела. При виде этого якуты выражали свое удивление особенными звуками и движениями, полными благоговения. Самое нутро их сердца было тронуто. Она же оставалась спокойною, как будто с нею ничего особенного не случилось, и это еще больше усиливало удивление якутов. И так она показала свое искусство. До сих пор она жила и кормилась у проф. Миллера, которому она понравилась, и теперь она отправилась в его дом, наложила на рану пластырь из лиственичной смолы, обвязала ее берестой и всякими старыми тряпками, причем стянула свой живот как только могла. После этого она дала письменное сознание, за своей подписью и за подписью переводчика городского, в том, что до этого раза она никогда не продевала сквозь

(железный кружок, подвешенный на спине шамана) исчезает и он выплевывает его вместе с ножом. Бывали такие шаманы, которые, отрезавши собственную голову, клали ее на полку, а сами танцевали по юрте. Джерахын (Герасим), шаман, живший некогда в Намском улусе, мог делать этот фокус; раз, когда Джерахын шаманил, русский колдун, тут же присутствовавший, бросил на него по злобе наговор, чтобы Джерахын, севши на землю, не мог встать; тогда он очертил кругом себя на земле круг волшебной колотушкой и, поднявшись вместе с кругом, принялся неистово прыгать и лягаться; ударивши ногой русского, он подбросил его так сильно вверх, что последний прилип спиной к потолку и до тех пор не мог сойти вниз, пока упрошенный им Джерахын не отпустил его. Есть такие могущественные шаманы, что могут одновременно и самолично шаманить в трех домах, а где находится настоящий, никто узнать не в состоянии.

Я заметил, что хотя всем подобным фокусам удивляются и охотно на них смотрят, тем не менее от шамана, «настоящего шамана», требуют иных качеств. В Колымском округе я встречался с молодым еще, но ловким шаманом, проделывавшим большинство упомянутых фокусов: он глотал палку, ел горячие уголья и стекло, выплевывал изо рта монету, исчезавшую из его рук на глазах зрителей, и т. п. — и все-таки его не считали первоклассным шаманом, между тем как старуха-шаманка, не умевшая делать ничего подобного, пользовалась, видимо, большим почетом и славой. Хороший шаман должен обладать многими необыкновенными свойствами, но главное — тактом и уменьем производить на окружающих более или менее сильное впечатление. Он не кичлив, много о себе не рассказывает, не жаден и не требователен; в обращении с обыкновенными людьми у него не заметно ни

тело ножа и теперь не имела намерения этого делать, а хотела обмануть нас, как якутов, и, подтянув живот, пропустить сквозь одежду. Якуты никогда не сомневались в том, что она прокалывает себя, а мы подметили обман. Что она слышала от своих предков, что люди не умирают, если и проткнут себя ножом, и съедят кусочек собственного жиру, и что если рана хорошо перевязана, то опасности нет. Это она вспомнила в промежуток между первым и вторым представлением и, скрепив свое сердце, решила доказать нам, что она не обманщица. Теперь, когда ее дружески убедили, она признается, что обманывала якутов для внушения большего почтения к своему искусству. Через шесть дней рана ее зажила, хотя она ее не больше двух раз перевязала. Тогда же мы услышали о другом подобном волшебнике, жившем у верховьев Вилюя: мы и от него взяли такое же признание».

особенного высокомерия, ни гордости, а скорее проглядывает сознательное чувство внутренней силы, перед которой невольно преклоняются окружающие и которая рождает к нему доверие и повиновение. «Тот не солжет, тот или откажется, или поможет!» — говорят про такого.

Чем севернее шаманы, тем могущество их выше; женщины-шаманки могущественнее мужчин. Вообще женский элемент в колдовстве у якутов играет заметную роль. В Колымском округе шаманы за неимением специального одеяния надевали женское платье. Шаманы носят длинные волосы, которые зачесывают и заплетают по-женски; общее поверье утверждает, что всякий более выдающийся шаман-мужчина способен рожать наравне с женщинами. Упомянутый выше Мыччылла родил несколько раз, и между прочим родил щуку; другой шаман, тоже Намского улуса, родил ворона, и роды были до того трудные, что он чуть не умер; рожают также чаек, утят, щенят и т. д. Весь ход колдовства носит какой-то любострастный характер, песни сплошь унизаны намеками и сравнениями, заимствованными из области половых отправлений, танцы постоянно переходят в неприличные жесты и движения.

Близко к шаманам стоят и отчасти родня им — кузнецы. «Кузнец и шаман одного гнезда», «Кузнец и шаман стоят на одном уровне», «Жена шамана — важная, жена кузнеца — достопочтенная», — говорят пословицы. Кузнецы тоже могут лечить, давать советы и предсказывать, но знания их лишены волшебного характера; они просто умные люди, много знающие, у которых «пальцы особые». Кузнечат, особенно на севере, по большей части наследственно; в девятом колене кузнец уже приобретает кое-какие сверхъестественные качества, и чем более у него предков кузнецов, тем качества эти существеннее. Духи вообще боятся бряцания железа и шума раздуваемых мехов; в Колымском улусе шаман не хотел шаманить, покуда я не убрал из избы ящика с моими инструментами; да и после свою неудачу объяснял тем, что «духи боятся кузнеца» (меня), а потому «не являются на зов». Только в *девятом* колене кузнец может без вреда для себя ковать железные украшения шаманской волшебной одежды и бубна, а также сделать *ämägят* — медную пластинку с изображением человека, которую шаман вешает на груди, приступая к колдовству. «Если кузнец, выковывающий шаманские украшения, не имеет достаточного количества предков-кузнецов, если стук их молотков и блеск их

огней не окружает его со всех сторон, то птицы с кривыми когтями и клювами разорвут его сердце». У таких почетных, потомственных кузнецов инструменты «с душой», способны самовольно издавать звуки.

И. А. Худяков

РОЖДЕНИЕ ШАМАНОВ И ИХ ПЕРЕСОТВОРЕНИЕ[1]

Разница между колдуном и шаманом та, что колдун действует слюной и заговором, а шаман — дьяволом; колдовство есть учение, которому каждый учится по собственному своему желанию; шаманом же может быть только человек, избранный богом или дьяволом.

Очень редко бывают еще колдуны-шаманы и колдуньи-шаманки. Обыкновенный шаман может обращаться в разных зверей: птиц и рыб, но колдун-шаман может, сверх того, обращаться в лягушек и гадов, чего не может сделать обыкновенный шаман. Впрочем, подробностей о колдунах-шаманах мне не удалось узнать. Однако и простые шаманы — страшные люди: из них есть такие, у которых тени не видно, и другие, у которых две тени: одна их собственная, а другая их дьявола (отражение солнечных лучей от воды, озера и т. п.). «Доброе трудно шаманам сделать, — говорят якуты, — а худое сейчас, живо сделают!» Говорят, на устье р. Хромы из Ледовитого океана выбегали олени с островов Ледовитого моря, но этих оленей останавливал один остров в устьях реки. Шаман Саданча пал на этот остров: остров и исчез. Ну, однако, и олени с тех пор пропали, да и «сам я, — говорил шаман, — стал несчастным человеком, потому что против бога пошел, так уж какое добро?»

Шаман обыкновенно родится от шамана. Отец назначает к шаманству всегда самого худого, дикого сына, к которому и переходит по наследству его дьявол, бессмертный *эмигэт*; остальные сыновья остаются «людьми». Как только предназначенный к шаманству будет в состоянии есть мясо, для него убивают кобы-

[1] Из книги: *Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С. 306–311.

лу, и ребенок *один* съедает все ее мясо, а шкуру вешают на дерево как жертву. Рассказывают, что в старину шаманили даже девятилетние.

Иногда мальчик назначается к шаманству несколько позднее; если заметят, что он часто бывает нездоров, то говорят, что мучат его дьяволы, рубят его тело, сводят его с ума, указывают ему его назначение. Тогда вешают жертву и просят, чтобы дьяволы приняли его в свою власть.

Если дитя назначено к шаманству, то хворое оно бывает, маленькое, худорослое и между 15 и 16 годами заболевает тяжким недугом так, что не встает с кровати (иные начинают учиться шаманству еще позже). Вот лежит юноша и не чувствует на земле ничего; родные видят его только стонущего, лежащего без движения, без слов, но если дают ему есть, то он съедает. А душа его между тем учится на дереве шаманства.

Дерево шаманства — сухая большая ель, растущая перед юртой господина Хара Сылгылах Бэги Дьуорту, и на этой ели между ветвями расположены гнезда: в верхних гнездах лучшие шаманы, а чем ниже, тем хуже. Другие прибавляют, что дерево это называется «почтенное кудрявое дерево», что тот, кто имел гнездо на суке, обращенном в восточную сторону, будет счастливым шаманом, оказывающим исцеление больным людям; имеющий гнездо на западную сторону будет зловредным шаманом, делающим беду людям; имеющий гнездо на северную сторону будет и портить, и исцелять; наконец, имеющий гнездо на южную сторону будет шаманом со многими превращениями. В этих гнездах воспитывались (и воспитываются) души будущих шаманов, превратившись в птиц, с *запада* приходила (приходит) кровяно-саврасая кобыла, у нее вместо молока была кровь, и сосали ее те птицы, которые назначены были быть *едоками-шаманами*, злыми дьяволами; с *востока* приходила *белая* кобыла и питала густым белым молоком тех птиц, которые предназначались стать добрыми шаманами, помогающими людям. Вот вырастут они, станут людьми, господин Хара Сылгылах Бэги Дьуорту снимает их (или его), разрубает тело на мелкие куски, развевает по воздуху, ветры разносят эти куски далеко в разные стороны, *а если куда-нибудь, к какому-нибудь господину не дойдет куска этого мяса, тот уж не придет на призыв этого (нового) шамана.* Голову вновь приготовляемого втыкают теперь на шест и выставляют, чтобы обмывали ее дождь и снег, чтобы громы и ветры дули — раскалывали-расщепывали ее для

того, чтобы шаман стал крепче (а между тем на земле тело его мучится: бьет его лихорадка). Вот снимают голову, делают целым человеком, спускают в огненное море, где три дня и три ночи огонь выжигает все земное и некрепкое, остаются лишь кости да кожа (а между тем на земле тело его мучится, словно в огне горит, глаза наливаются кровью и дико блуждают, не останавливаясь ни на чем). Вот потом достают его из моря, бросают в пруд, наполненный гадами и разными свойствами дьявольской хитрости, и тут образуется его тело из змей, жаб, ящериц и земляных червей[1], все эти гады, все эти черви и есть дьявольское зло, дьявольское учение и хитрость (а на земле его тело покрывается ранами, словно черви ползают по его телу, гложут и грызут его остромелким и тупо-безостановочным). Вот потом вытаскивают его, привязывают вниз головою к железному дереву; приходит три-девять и семь женщин-девок, надрезывают ножницами, колют иглами, поют заклинания (а на земле тело его поет-напевает страшными рыданиями). И, вслушиваясь в его голос, как бы слышишь его страдания и стон под иглами и острыми ножницами дьяволов-девиц, имеющих железные острые когти и глаза, как огненные искры. Весь народ с ужасом слушает больного и говорит, что это его учат шаманству. Режут они его, колют, а кровь не течет, словно из сваренных легких скотины. Ходят они вокруг и напевают ему голосом, подобным скрипу напильника о каленое железо, передают шаманское учение и предсказывают, через сколько лет он снова будет призван к этому дереву. Потом сбрасывают его острыми когтями в мрачную бездну, жилище почтенных кузнецов, там раздувают его в горне, бьют молотами, студят потом в моче девяти девиц и с тяжелых клещей сбрасывают сильными руками на землю. Оттого шаман выходит немерзнущий и непотеющий.

Таким образом новый шаман приготовлен к своей обязанности, но он должен еще подождать смерти старого шамана, и только после его смерти черти переходят в новобранца, и он считается унаследовавшим чертей старика.

Дерево шаманства, рассказывают другие шаманы, находится на севере, внизу, в смертном море. И есть на этом дереве птица по имени «мать». У лягушек, живущих в смертном море, родятся четырехгранные камни. «Мать» отыскивает эти камни, вытаскивает их, парит, воспитывает. После девятилетнего (что на шаман-

[1] Как шаманы, так и вообще дьяволы считаются сродни всем гадам. Видеть во сне лягушку или мышь — к приезду шамана или колдуна.

ском языке означает девять дней) парения камень лопается, и из него выходит птенец. Затем птенец еще девять лет лежит-парится, и когда сравняется он (величиною) с гнездом, то «мать» спускает его на нижнее место, в море. И тут, превращаясь разными животными, он снова ходит девять лет. И в это время черви и гады впиваются ему в пахи и подмышки, во все слои его тела. Потом он отыскивает «солнечное» (т. е. человеческое) море, на котором находится «мыс, подобный кадыку глухаря». Выходит сюда шаман и снова лежит здесь девять лет (т. е. дней). Затем делается птицей, например ястребом, взлетает к небу, достигает Маган Сылгылаха (дьявола, имеющего чисто белый конный скот). Маган Сылгылах учит его девять лет и спускает на землю, говоря: «Будь ты на среднем месте (земле) спасением бедствующей белой души трех (племен) якутов». Шаман отправляется под землю к корню почтенных шаманов (и кузнецов) и входит по левой стороне. Эти шаманы садят его на шкуру сиво-железого жеребца с яблочными бедрами и говорят: «Будь ты на среднем месте спасением серебряной души трех (племен) якутов, будь ты безвредным черноголовым и белоголовым (т. е. скоту). Будь ты на земле (шаманом), не делающим грешного якуту-человеку с свободно движущеюся головою, с разрушающимся земляным дыханием, с гнущимися суставами, имеющему подошвы с перстью (земли). Не думай ты грешного на созданного богом человека, на скота, созданного богом. Вставайте, парни Кыдьымах, сын и дочь, и, вставши, разрубите по кускам жирное мясо, раскрошите красное мясо, выпустите темную кровь, изотрите толстые кости, закалите незакаленное железо и размягчите закаленное!» Тут встают эти сын и дочь, разрубают тело живому шаману, выковыривают оба глаза, прилепляют их к дереву, все тело разрезывают по суставам и совершенно соскабливают его с костей. Затем это тело намелко искрошивают и смешивают с кровью, черпают хамыйахом мяса и крови и брызжут ими на все четыре стороны: куда попадет тело и кровь шамана, в те места он будет ходить, но куда не попадет, в те места шаман не ходит до самой смерти. Затем кости его складывают так, как они бывают у живого, дуют, шаманодействуют, припевают: «дом», очищают (освящают) и капают свою кровь. Тогда снова явятся точно такие же тело и кожа, как и прежде было, тут вставляют и оба глаза, бывшие на дереве. Затем, поставивши (юного) шамана на ноги, садят его и подают ему крови. Если новый шаман будет «едуном», т. е. вредным шаманом, то он пьет эту кровь. Если же ему не быть

«едуном», то он с храпом падает навзничь. После этого нового шамана прогоняют на среднее место (землю). Вышедши на землю, каждый шаман обмывается в реке. И река, где он обмывался, называется его собственной рекой, шаманя, он не может не назвать этой реки. Кроме того, два раза в год, во время весеннего и осеннего полета птиц, все шаманы, сколько их только есть на земле, обращаясь соколами, прилетают к корню шаманов.

Шаманы шаманят при всяком случае и на все: при болезни, при выходе замуж, при *ысыахе*, при отправлении на промысел, при падеже скота и проч. и проч.

Ворожат шаманы различным образом: бросают старинной серебряной монетой: если она падет крестом кверху, то к счастью, а если крестом вниз, то к горю. Если якуты попросят шамана: «Посмотри во сне», — то он ворожит сном и через ночь рассказывает свои видения. Иногда он предсказывает, смотря в зеркало, иногда с помощью постукивания какого-нибудь инструмента, иногда просто без всякого пособия. Предсказывая, шаман никогда не называет предметы по имени, а описывает только их приметы; если шаман говорит, что больной умрет через десять *лет*, то это значит через десять *ночей*.

Ворожат и привораживают также *эмигэтами*. *Эмигэтом* называют изображение дьявола, которое шаман носит на своей одежде. Шаман вырезывает такого же *эмигэта* из кожи, из бумаги и проч., положит кому-нибудь под кровать или прилепит к спине с наговором, и человек, подвергшийся этому, должен влюбиться в того, на кого сделан наговор. Бумажный *эмигэт* обладает также свойством вытягивать из тела глубокие и большие занозы, железо стрелы и проч. В таких опасных случаях шаман много напевает, прикладывает к ране, хотя бы уже закрывшейся, бумажный *эмигэт* и сверху закрывает летяжьей шкурой. Потом после новых молитв летяжью шкуру снимают, и в бумажном *эмигэте* окажется вышедшее из ноги железо.

Есть также женщины-шаманки, хотя их и немного: на десять шаманов приходится только одна шаманка; шаманка шаманит и на мужчин, и на женщин и совершенно так же, как шаман. Она отличается от него только гораздо более нежным голосом, да еще тем, что во время служения распускает волосы. Шаманкой может быть как девица, так и замужняя женщина, равно как и шаман может быть холостой и женатый. Одна из самых знаменитых шаманок Таспарыйа, готовясь к шаманству, дичала и сходила с ума.

Летом якуты вышли на сенокос; она взяла ребенка, вынесла в хотон, разрубила на мелкие куски и съела, а некоторые части остались. Было это лет 50 тому назад, и за это возили ее судить в старый город (Зашиверск) и держали на покаянии. Впрочем, эту историю якуты рассказывают только как редкий случай шаманского людоедства, зато Таспарыйа считалась выше не только всех тогдашних шаманок, но и шаманов.

Число шаманов уменьшается по мере приближения к городу, так, в Усть-Янском улусе почти все домохозяева считаются шаманами, в Жиганском и Эльгецком улусах их очень много, в Верхоянском же улусе считается всего около 20 шаманов и только две шаманки. Если шаман предсказывает в русском доме, то это большею частью бывает неудачно. Такие неудачи шаманы объясняют тем, что в русских домах косяки с порогом и дверь не лежачая (на косяках), как в якутских юртах, а потому черти и не могут войти в русский дом. Если шаман хочет «съесть» какого-нибудь русского, то тот по большей части превращается в мерзлую ель и шаман ничего не может с ним сделать.

К. М. Рычков

СИЛЫ ШАМАНСКОГО ВДОХНОВЕНИЯ[1]

Шаманство есть замечательное психопатологическое явление, присущее всему человечеству на известных стадиях развития. В возникновении шаманства, несомненно, играли весьма существенную роль общие психологические мотивы возникновения религий, например чувство зависимости, фантазия, символизирующая явления внешнего и внутреннего мира, наконец, разум, но это лишь общие предпосылки, указывающие объективные стороны религиозности, и ими не объяснить субъективной стороны шаманства как определенной формы.

Шаманизм на севере Енисейской губернии, как на всем крайнем северо-востоке Азии, связан почти со всеобщей истерией. Десятилетние обследования автора показали, что женщины здесь

[1] Из статьи: *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы // Землевладение. М.; Пг., 1923. Т. III–IV. С. 113–119.

поголовно страдают особым нервным расстройством, обнаруживающимся периодически; болезнь эта у тунгусов, например, называется *myi*. Мужчины реже страдают этой болезнью, хотя и у них она нередкое явление.

С подобными истеро-эпилептическими припадками у тунгусов, как и у прочих туземцев, связано представление о духе, которым человек бывает одержим постоянно или временно, а это приводит к тому, что подобный субъект, будучи в интимных отношениях с духами, может обладать могущественными и специальными способностями.

Известно, что истерия, благоприобретенная или чаще наследственная, есть та благодатная почва, которая создает дар ясновидения, галлюцинаций, бреда, навязчивых идей и проч. Бред истеро-эпилептического больного в глазах первобытного человека — пророчество. В такое состояние субъект, склонный к истеричности, может впасть в любое время, возбуждая себя неестественными движениями, выкрикиваниями, наркотиками и проч., и не только себя, но в силу нервного подражания и передачи и окружающих, когда есть, конечно, в самих натурах окружающих лиц, и особенно женщин, наклонность к такой восприимчивости. Болезнь эта совпадает с тяжкими условиями жизни, но более видную роль в возникновении означенной болезни играют ненормальности половой жизни и — у женщин — варварский способ родов путем выдавливания младенцев, кровотечения и слишком продолжительное кормление грудью. Вообще же в возникновении шаманства большую роль сыграли факторы чисто психопатологического характера.

Рассмотрим теперь шаманство во всей совокупности признаков, представляющих собою крайне интересную форму аккумуляции психопатологического характера. Прежде всего шаманство имеет наследственный характер и, разумеется, усиливается наследственно. Шаман обязательно должен быть невропатичен, с явной наклонностью к истеро-эпилептическим припадкам, с умопомешательством и всякого рода более или менее резко выраженными нервными припадками, без которых в глазах первобытного человека он не может обладать могущественными и специальными способностями, свойственными истинному шаману. Другими словами, шаман прежде всего должен быть *myi*. Состояние *myi* уже явно указывает, что в него вселился дух, и начало шаманства совпадает с тем временем, когда будущий шаман обнаружит при-

знаки *myi*. С этого времени он уже избранник и не может почему-либо не быть им, так как прежде всего это не от него зависит. За десять лет жизни на Севере автор имел самые близкие и радушные знакомства с выдающимися шаманками и шаманами тунгусов, долган, самоедов, юраков, остяков и якутов, и насколько выяснили наблюдения автора, все они представляли личности, несколько вышедшие из общего уровня, с развитым воображением, фантазией, с наклонностью к мистицизму, и вместе с тем все они без исключения страдали вышеописанным видом истерии. Шаманы — избранники, лица, верящие в свою силу и избрание. Это сознание как нельзя более подходит к их духовному складу. Раздражительность по малейшим поводам ко всему окружающему, пугливость, обычай выкрикивать и подпрыгивать, глубокое убеждение в своем бреде, снах, галлюцинациях и иллюзиях, настойчивость характера, направленная к мистичности и религиозности в силу того, что с детства будущий шаман загипнотизирован идеей покровительства духов, — вот главные признаки шаманов.

Поэтому изучение психологии шаманства сводится к изучению психики на почве истерии и, разумеется, на общем фоне анимистического мировоззрения. Признаки *myi*, т. е. нервного расстройства, появляются у обоих полов обыкновенно в половой зрелости, хотя слабее они появляются и ранее. Автором наблюдались заболевания и у детей. Этот подготовительный период к шаманству длится до самой смерти. Многие умирают, не выдержав нервного напряжения. Но некоторые лица все более и более приобретают дар ясновидения, пророчеств и проч., знакомятся с внешней стороной обрядностей, жертвоприношений и ритуалами празднеств — словом, преуспевают и готовятся, и учатся искусству. Так продолжается до первого сеанса со старым шаманом, с которым *myi* сначала шаманит вниз, в подземный мир, с кровавыми жертвоприношениями, а затем вверх, без кровавых жертв. После этого *myi* берет на время от старого шамана плащ и бубен и шаманит уже один самостоятельно. С этого времени *myi* получает название *дооцерен*. каковое в точном значении слова означает «начавший». Сделавшийся *дооцереном* уже употребляет все средства для подчинения своей власти возможно большего количества духов посредством различных заклинаний и всецело отдается теургии. Следовательно, чтобы быть истинным шаманом, необходимо прежде всего быть *myi*, *дооцереном*, и затем уже получить почетное звание шамана. Все это одинаково относится и к будущей шаманке.

Во время камлания шаман под крики и удары бубна легко раздражается, начинает кривить глазами и ртом, бить в бубен, прыгать, кружиться, изгибаться, его живот, грудь, шея все более двигаются, поднимаются и опускаются, и он доходит до высшего конвульсивного напряжения, разгорячения тела и напряжения нервов. Затем он теряет сознание, бредит и издает дикие звуки, подражая зверям и птицам, изображениями которых обвешано его облачение.

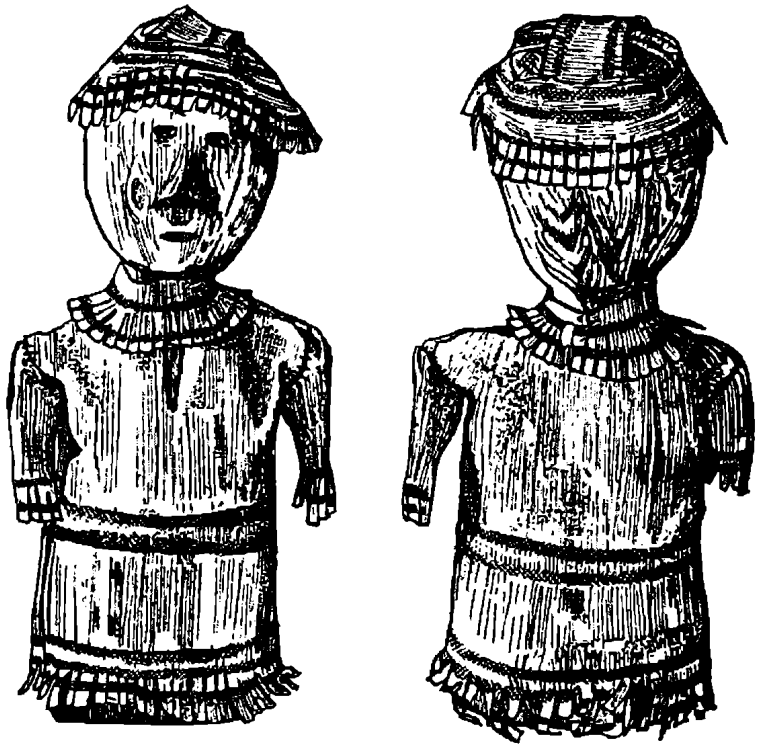
. Конвульсивная болезнь шамана с его демонологией совершенно совпадает с содержанием различных заклинаний и воззваний к духам, в которых ясно заметен результат ненормальной деятельности головного мозга под влиянием раздраженных нервов.

Смысл шаманства наиболее явственно виден в верованиях относительно болезней. Авторитет шаманов и их значение поддерживается искусством врачевания, или, вернее, искусством изгнания бесов. Кроме того, шаманы предсказывают судьбу, узнают будущее, а некоторые искусны в хиромантии. Наиболее важную роль в шаманстве играют сновидения *molkimian*, т. е. смотрины. Смотрины практикуются во всех случаях жизни: при болезнях, родах, похоронах, свадьбах, в начале каждого промысла, при отправлении в дальний путь, при различного рода несчастиях и т. д. Если результат смотрин благоприятен, то шаман ограничивается тем или иным советом, но обыкновенно вслед за смотринами шаманят. Это, так сказать, специальное сновидение, как и каждый сон шамана, не оставляется без объяснений.

Те же сновидения и кошмары при истерии или неправильном функционировании какого-либо органа легко подают повод к представлению о том, что болезнь — вредный дух и, чтобы избавиться от него, вполне естественно, нужно его изгнать. Изгнание производится начиная с простых и кончая сложными приемами и способами. Упорных духов приходится запугивать сильными терроризирующими средствами, для чего шаман прежде всего приводит себя в исступленное состояние, одуряет себя дымом багульника (*Ledum palustre*), курит и жует отвратительный на вкус корень этого растения, ест мухомор, хватает в рот горячие угли, неистовствует, отчаянно бьет в бубен, гремит побрякушками, вопит не своим голосом, храпит, старается напугать духа, забравшегося в тело больного, ужасающим ревом и т. д. Но и такие сильные средства не всегда оказываются действенными. Иногда дух не поддается никакому человеческому устрашению, мало того,

он похищает душу больного и уносит ее в царство теней и мрака. Тут уж необходима помощь высших существ, почему существенною частью каждого шаманства является призывание различных духов-помощников, имеющихся на этот случай у каждого шамана. Эта часть шаманства носит тунгусское название *ора́рын* — «клич». Духи-помощники шамана имеют различные имена. Духи эти исполняют поручения шамана; это существа самых разнообразных пород из царства зверей, пернатых, насекомых и пресмыкающихся. Они способны принимать любую форму и проникать всюду, где только нужно их присутствие. Главнейшими и наиболее близкими из этих духов являются умершие родственники шамана. Шаман, обращаясь к духам-помощникам, называет их каждого в отдельности им принадлежащими именами. Духи эти — довольно хитрый народ, и шаман очень реально относится к ним. В то время как одни из них во время шаманства исполняют различные поручения шамана, другие отдыхают около него.

Своей глубокой верой шаман гипнотизирует окружающих. Экстаз шамана и та обстановка, при которой он мечется в конвульсивных судорогах и вопит, приводят окружающих в такое же со-



Промысловый амулет. Орочоны. Середина XX в.

стояние. Они галлюцинируют и видят все, что видит в трансе сам шаман; поэтому вера в сверхъестественную силу шаманов у тунгусов и других арктиков севера Енисейской губернии безгранична.

* * *

Истинные шаманы, по представлению тунгусов, должны быть существами высшего порядка, они как бы божественны сами по себе. Во время камланий для них топят жиры — рыбий или дикого оленя, — дым от которых шаманы все время глотают. Затем, во время камланий, курят янтарь (ладан), дым которого шаманы также глотают. Подобные жертвы шаманам вполне определенно указывают на их сверхчеловеческие достоинства. Отсюда вытекает и назначение шаманов. При жизни они оказывают благодеяния, а по смерти, превратившись в *myhды* (предков), покровительствуют своим сородичам. Шаманам во время шаманства доступен пониманию язык всей природы и тварей. Они поднимаются на небеса, летают в области небожителей, опускаются в подземные миры, преодолевают огненные реки, убивают на расстоянии и проч. Навлечь неудовольствие и гнев шамана — целое несчастие. Он может насылать на скот болезни и волков, да и самая жизнь тунгуса находится всецело в руках шамана.

Поэтому тунгусы всеми средствами стараются расположить шаманов к себе, но поводов к неудовольствию шаманов все-таки много. Если при жизни к шаманам питают чувство страха, то по смерти они вселяют по отношению к себе чувство ужаса, ибо они, как известно, по отношению к чужеродцам, а иногда и сородичам превращаются в *ilagы* и занимаются исключительно тем, что покушаются на жизнь тунгусов. Даже ничтожная вещь, принадлежащая умершему шаману, может причинить целое несчастье.

Возникновение шаманства туруханские тунгусы относят к концу периода людоедства, а первым шаманством было шаманство *vánтын* (убиение), соединенное с каннибальской трапезой с участием божества. Предшествующая шаманству религиозная ступень характеризуется каннибализмом, когда человек, следуя неумолимой логике, вместе с телом уничтожал и душу, чтобы охранить себя от дурных последствий, и полным отсутствием представлений

о благожелательных сверхъестественных существах. Затем, начиная с шаманства *ва́птын*, зложелательные олицетворения несколько утрачивают свой характер и зарождается идея о благожелательных деятелях, и кровавые человеческие жертвы заменяются жертвами зверей и даже бескровными. Тем самым черный культ несколько сгладился, хотя злое начало в природе все еще властно царит над тунгусами.

Не все, впрочем, шаманы пользуются почетом и уважением. Истинные шаманы защищают тунгусов от различных бед и несчастий, за что, в свою очередь, тунгусы платят им почетом и уважением. Шаманы могут причинять вред и оказывать благодеяние, но истинными шаманами, имеющими право на уважение и почитание к себе, они признаются только при наличности благодеяний, оказываемых ими своему роду. Такова последовательность логики тунгусов. При жизни истинные шаманы пользуются почетом и уважением, а по смерти, превратившись в *мы́ӈды*, они уже требуют поклонения себе.

У южных *баргаганских* (каменных) тунгусов Енисейского округа величайшей исторической личностью считается бессмертный шаман *Намурі*, который, не желая совершенно отделиться от своего народа, около двух столетий тому назад превратился в огромный величественный утес, благодаря чему продолжает и будет жить со своим народом вечно. Утес этот находится на р. Пид, притоке Енисея, и поражает своей грандиозностью и сходством с очертаниями человека, сидящего на коленях; круглая голова на тонкой шее, длинный нос и руки, лежащие на коленях, представляют собой живой образ человека. Пониже утеса *Намурі* висит над рекой огромная скала — лодка шамана, справа от нее бубен, а еще ниже, к берегу, служит на задних лапах собака шамана. Слева одиноко возвышающаяся скала — старуха, жена шамана. Там, где ступали ноги *Намурі*, образовались следы из белого камня.

Предания приписывают шаману *Намурі* замечательное искусство врачевания и рисуют его человеком, который никогда и никому не причинил зла, чем и объясняется огромное обаяние этой личности. У южных тунгусов Енисейского округа первым шаманом считают *Карена*, который явился откуда-то издалека и пожрал весь тунгусский народ. Затем из гусиного помета родился великий тунгусский шаман *Унаны*, избавивший народ от ненавистного *Карена*.

В. Г. Богораз

ДУХИ — ПОМОЩНИКИ ШАМАНА[1]

Шаманские «духи» изображаются в виде различных материальных предметов: зверей, как то: волки, олени, моржи, киты, также птиц, растений, ледяных глыб, хозяйственных принадлежностей — котелков, молотков, иголок или игольников. Сосуд для испражнений и моча — тоже шаманские «духи». Я говорил уже о старике, который увидел лисицу, испражняющуюся на открытом месте. Лиса убежала, а старик обратил ее помет в своего «духа». Другому старику во время шаманства служил «духом» его собственный кал. Рассказывают, что иногда хозяйственные принадлежности и тому подобные вещи являются во время шаманства без приглашения. Они принимают необычный вид и благозвучные имена. Так, например, иголка выглядит мужчиной и называет себя «долговязый». Женский рабочий мешок называется «домоседом». Роговые ложки являются в виде грубых стариков, хвастающихся тем, что их любят все женщины. Экскременты хвастаются своей изящной черной одеждой, но другие «духи» обнаруживают их природу. Шаманские «духи» — маленькие, они боятся незнакомых вещей и вообще всего окружающего. Они бездомны, живут по-звериному, как говорят чукчи. Их трудно привлечь к человеческому жилью, да и то по отдельности они не являются. Они прилетают целой ватагой и каждую минуту готовы удалиться. Прилетают они только в темноте. Прислушавшись, можно слышать топот их легких ножек по бубну. Двигаясь в темноте, они производят звук, подобный жужжанию жуков или комаров[2].

Но иногда их голос бывает громок. Они тоже способны быстро менять свой вид и в случае нужды вырастают до гигантских размеров. Горностай, являющийся шаманским «духом» или «духом-охранителем» обычного человека, принимает вид белого медведя, когда это необходимо. Булыжник превращается в гору. Маленькая деревянная фигурка, изображающая магическую собаку, меняя свой вид, становится ростом больше белого медведя[3].

---

[1] Из книги: *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Ч. II. Религия. Л., 1939. С. 106–118.

[2] То же в сказках.

[3] Тем не менее шаманские «духи» меньше «настоящих духов». В целом ряде чукотских рассказов, где «настоящие духи» сражаются с «духами-помощниками»,

Шаманские «духи» весьма злонравны даже по отношению к шаману, с которым они имеют дело. Если он не исполняет всех их приказаний относительно одежды, обычаев жизни и шаманских обрядностей, они сердятся и всячески карают его, а в случае дальнейшего неповиновения убивают.

Если «духи» недовольны кем-нибудь из присутствующих при шаманстве, они вымещают свою злобу на шамане. Поэтому зрители должны быть очень осторожны и всеми силами стараться не помешать «духам».

С другой стороны, если шаман честно исполняет свой договор с «духами», они должны являться на его зов и помогать во всех его хлопотах и трудностях. «Это мой народ, мои собственные маленькие духи, — сказал один шаман, когда я выразил сомнение в том, что его духи явятся. — Они не оставят меня, они пойдут всюду за мной, как идет теленок за своей маткой».

Рассказы чукотского фольклора полны эпизодов, в которых «духи» являются в случае нужды на зов шамана и освобождают его из всевозможных затруднительных положений. Один старый шаман рассказывал мне, что, когда он только что спознался с «духами», ему случилось с семью товарищами отправиться в море на кожаной байдаре. Каждый из них был шаман, и все они были старше его. В байдаре образовалась течь. Хозяин, сидевший на руле, крикнул: «Стойте, течь! Ну, который из вас поможет?» Но никто ничего не мог сделать. Тогда шаман позвал «духа-водоросль», который, к счастью, был его духом-помощником, и приказал ему закупорить течь. Байдара стала приближаться к берегу. Когда она была совсем недалеко от земли, шаман воскликнул: «Ну, я довольно заботился о вас (остановив течь). Если вы — настоящие шаманы, спасайтесь сами». «Дух-водоросль» удалился, и байдара стала тонуть. Шаман и рулевой байдары спаслись вплавь, остальные потонули.

Этот рассказ аналогичен во многих отношениях другому рассказу, который я записал в поселке Сесіп, где говорится о молодом шамане, который также с помощью «духа-водоросли» спасает байдару. Затем он бросает вызов сидящим в байдаре, сам обращается в сокола, хватает рулевого-хозяина, переносит его на землю, а остальные гибнут.

вызванными шаманами на защиту, шаманские духи оказываются слабее «настоящих».

Шаманские «духи» обычно не любят друг друга. Собираясь у шамана, они бранятся между собою и называют друг друга самыми неприятными именами. Шаман мирит их и водворяет между ними согласие. Духов бывает много. Так, в сказке о состязании двух шаманов шатер одного из них до такой степени обложен «духами», что «дух», посланный другим шаманом, не может найти отверстия, чтобы пробраться внутрь.

И. М. Суслов

«КРУЖЕНИЕ» ДУХАМИ[1]

Шамана Спиридона можно противопоставить Хинкорче как совсем молодого, начинающего только что еще шаманить. Хинкорча — большой знаток своей профессии, «заслуженный шаман», старший шаман рода Чапогырь; Хинкорча несколько раз в своей жизни делал уже новые бубны для себя, повышая этим свои заслуги перед родом и показывая последнему все прибывающую шаманскую силу. Спиридон же в момент встречи моей с ним в 1927 г. не имел еще первого бубна, т. е. не был, значит, и признан старшими родовичами как официальный, как «надежный» шаман. Тунгусы рассказывают, да и сам Спиридон подтверждает, что при отсутствии у шамана бубна он не может делать *нымгандяк* (шаманский чум). Но, несмотря на все это, Спиридон все же шаманит и количество случаев шаманства его с каждым годом увеличивается. Спиридон не принадлежит к роду Чапогырь, но проживает на территории этого рода, принявшего его в свое время с братьями на свою территорию. Но теперь Спиридон сделался шаманом. Родовичи Чапогырь не совсем довольны тем, что он, являясь чужеродным шаманом, оперирует чужеродными злыми духами на территории рода Чапогырь и при желании может напакостить всему роду и старшему шаману Хинкорче. Не высказывая таких мыслей вслух, Чапогырь побаивается Спиридона, предоставляет ему лучшие угодья для промыслов на своей территории и даже обращается к нему с просьбами шаманить.

[1] Из статьи: *Суслов И. М.* Шаманизм как тормоз социалистического строительства // Антирелигиозник. 1932. № 17. С. 19–23.

Спиридону исполнилось в 1927 г. 25 лет. Он является сыном знаменитого когда-то по всей Илимпейской тундре шамана Маганкана из рода Ялягырь. Еще в 1912–1914 гг. мне приходилось выслушивать немало рассказов илимпейских тунгусов о «чудесах» Маганкана. Нет, кажется, ни одного тунгуса из всех десяти илимпейских родов, который не слыхал бы рассказа о том, как Маганкан, желая наказать не подчиняющихся *харги* (духов нижнего мира), сидящих у него в теле, заставлял присутствующих стрелять в него из ружья пулей в упор. При этом Маганкан ловил пулю при выходе ее из тела и показывал всем присутствующим. В тех же целях Маганкан вонзал в грудь себе со всей силой нож, но ни раны, ни крови не было. Знаменитое падение тунгусского метеорита родовичами Шанягирь приписывается также Маганкану.

Та слава, которая окружала в свое время Маганкана, не дает покою Спиридону, и он в своих песнях во время шаманства часто перечисляет в форме красиво импровизированных стихов подвиги Маганкана, гордясь, по-видимому, «заслугами» своего отца.

При первом моем знакомстве со Спиридоном в 1927 г. на устье р. Кукухында он весьма откровенно рассказал, что он еще не шаман, но будет шаманом — и большим шаманом. Целым рядом доводов он делал попытки убедить меня, что боится шаманства, шаманить не любит, не хочет, но какая-то сила толкает его на шаманство, отчасти это вызывается и просьбами со стороны тунгусов, отказать которым он не считает себя вправе, так как некоторым из них он многим обязан.

Спиридон рассказывает, что на него сильно действует весна. В остальное время года он совершенно спокоен, и если ему приходится шаманить по чьей-либо просьбе, то он вынужден слишком долго настраивать себя, чтобы начать шаманство. Весною же, как только заиграют горные ручьи и речки, как только наступает пора вскрытия рек, прибывает вода, завертятся воронки в уловах, появится зелень, Спиридон делается задумчив, у него начинается какая-то тоска, быстро переходящая в радость, сменяемая, в свою очередь, беспокойством и страхом перед чем-то необъяснимым. Тревожный сон прерывается видениями Маганкана, который толкает его на шаманство и учит шаманить. Среди белых ночей Спиридон вскакивает и с диким криком убегает в лес, где, сидя на берегу горного потока, непрерывно поет помимо своей воли бесконечные шаманские мелодии с подсказываемыми кем-то текстами.

Это явление Спиридон не называет шаманством, а лишь термином «кружать». Но теперь уже он убежден, что в него вселились *хаемы* (души предков) Маганкана, и недавно во сне последний сказал ему, что его разыскивает *хавён* матери Маганкана Хильнок, которая также хочет вселиться в него.

Рассмотрим один случай шаманства Спиридона, который мне удалось наблюдать от начала до конца 9 августа 1927 г. на устье р. Кочечумо.

На чердаке кооперативной лавки спали несколько человек тунгусов. Один из них, восемнадцатилетний Николай, брат Тыёрчи, неожиданно вскочил с постели и начал громко петь шаманскую мелодию с непонятными никому словами. Песня быстро усиливалась, переходя в нервный крик, Николай же начал буйствовать, пытаясь вытащить нож из своих деревянных ножен, привязанных к бедру. Четверо здоровых молодых парней схватили его, чтобы не дать разбиться или зарезаться, и с большим трудом сняли с чердака по узкой лестнице. Оказавшись на земле, Николай еще больше начал буйствовать, но крик его принял форму стройной шаманской мелодии с совершенно непонятным текстом.

Тунгусы говорят, что Николай «кружает».

По моему настоянию повязали Николаю голову мокрой тряпкой и положили холодный компресс на сердце, после чего я попытался дать ему большую дозу валерьянки, которую тунгусы не разрешили мне дать в фарфоровой чашке: съест, говорят, он твою чашку. Но лишь только я поднес лекарство в оловянном, довольно толстом ковше, как он с остервенением схватил ковш зубами (руки были скручены назад) и быстро выпил лекарство, выронив из зубов ковш. Толстая стенка ковша оказалась погнутой. Зубы были крепче металла.

Около двух часов бедный юноша переносил свой припадок. Цепкие руки держащих его людей едва справлялись со своей задачей. Всю четверку этих усмирителей Николай водил за собой взад и вперед по небольшой площадке на берегу реки. Дикие глаза его в начале припадка делались постепенно мутными и совершенно безжизненными. Искусанные до крови губы покрылись пеной.

Молодежь, игравшая неподалеку в свои излюбленные игры по измерению физической силы разными способами, оставила в момент всю свою веселость и сделалась серьезной. Молодые де-

вушки, которые только что занимались борьбою с парнями, с испуганными глазами бегали в суматохе без всякой надобности вокруг происшествия. Некоторые из них с искренним желанием помочь несчастному мальчику помогали мне найти тряпку для компресса и наперебой таскали из реки холодную воду в ковшах и чашках.

Лишь один старик Нарами, отец Николая, сидел неподалеку на пеньке и ехидно посмеивался над нашими заботами о больном, перешептываясь о чем-то с шаманом Даварча. Позднее Нарами мне рассказал, что он радуется этому случаю с Николаем, так как того ожидает в будущем слава его покойного дяди (брата Нарами), шамана Чипеча, что, по его мнению, Николай, несомненно, будет большим шаманом.

Николай между тем постепенно успокаивался и наконец заснул. Тунгусы отправились спать по своим чумам.

Вскоре пробрался ко мне Тыёрча, разбудил меня и рассказал, что Нарами только что просил Спиридона шаманить, чтобы выяснить, что случилось с Николаем, и Спиридон согласился. Я не замедлил отправиться на это шаманство.

Кроме Спиридона, здесь были еще два шамана: Хоролькон (Камбагырь) и Даварча (Чапогырь), которые много старше Спиридона. Но Нарами выбрал именно последнего, так как, по словам самого Нарами, Спиридон обладает силой знаменитого Маганкана.

Когда я пришел в чум к Спиридону, то там было уже не менее тридцати человек тунгусов, и только по такому большому количеству людей, и притом поздней ночью, можно было догадываться, что предстоит шаманский сеанс. Мужчины вели оживленные разговоры, не имеющие никакого отношения к шаманству. Молодые девушки занимались довольно странной игрой, которая заключалась в том, что они вынимали из огня головни и делали попытку тыкать ими в лицо друг другу, оглашая чум звонким смехом.

Спиридон сидел на шаманском месте, задумчиво смотрел на огонь и курил папиросы, перекидываясь со мною отрывочными фразами, не относящимися к шаманству. Но эти фразы прерывались иногда широкой зевотой и легкими напеваниями каких-то мелодий. Наконец он всякие разговоры прекратил. Песни его становились все длиннее и серьезнее. Еще последняя зевота, по которой можно было заключить, что в него вошел последний

хавöн, и песня его приобрела сразу определенную шаманскую мелодию, слова которой неожиданно были подхвачены присутствующими. Разговоры немедленно прекратились, девушки бросили свою дикую игру и сразу сделались серьезными. Шаманство началось.

Спиридон пел:

«Папа Маганкан.

Нгавуркэ, нгавуркэ» (припевка).

Здесь следует целый длинный перечень «заслуг» Маганкана и случаев из его шаманства, сопровождаемых припевками:

а) Нгавуркэ, нгавуркэ!

б) О-хэ-хы, о-хэ-хао!

в) Дон-дер-дяхоль, дондердехоль!

Молодой прекрасный голос Спиридона звучит как бубен. Особенно удачно подражает бубну изобретенная им припевка. Музыкальный слух Спиридона буквально поражает. Он удивительно точно исполняет интервалы своих мелодий, которые в большинстве случаев построены на секунде и максимум на чистой кварте. Твердое и уверенное пение Спиридона воодушевляет присутствующих, и они каноном повторяют за ним каждую пропетую строфу. Это своеобразное фугетто, воспевающее похождения Маганкана, длится около часа.

При слабо горящем чумовом огне записывать за Спиридоном его тексты не было возможным. Отрывки незаконченных строф в стихотворной форме, не связанные между собою строфы и отдельные импровизированные стихи чрезвычайно трудно переводить сразу, тем более что дикция шаманов всегда бывает мало внятной, и если прибавить к этому еще обилие изобретаемых шаманом синонимов и лишних слогов для получения рифмы, то одновременный перевод шаманских текстов может производить лишь лицо, блестяще знающее тунгусский язык и притом еще все приемы шаманов при импровизации, на что способен далеко не всякий тунгус.

В данном шаманстве моими переводчиками были Тыёрча и Икталян. Они шептали мне в оба уха перевод почти каждой строфы, пропетой Спиридоном.

Воспевая подвиги Маганкана, Спиридон жаловался на свою недостаточную силу, жаловался на то, что у него нет еще бубна, почему ему трудно посылать *хавöнов* на *хергу* (в нижний мир), трудно изгонять злых духов, нет возможности выполнить при-

казания и советы Маганкана. Но вот настанет весна (Спиридон оживляется), закрутятся воронки в уловах, листья на деревьях зашумят, горные ручьи загрохочут... и Спиридон будет делать новый и первый бубен, и тогда уже он будет силен, как Маганкан, тогда он так же пули будет ловить. Он просит Чапогырей помогать ему бубен делать.

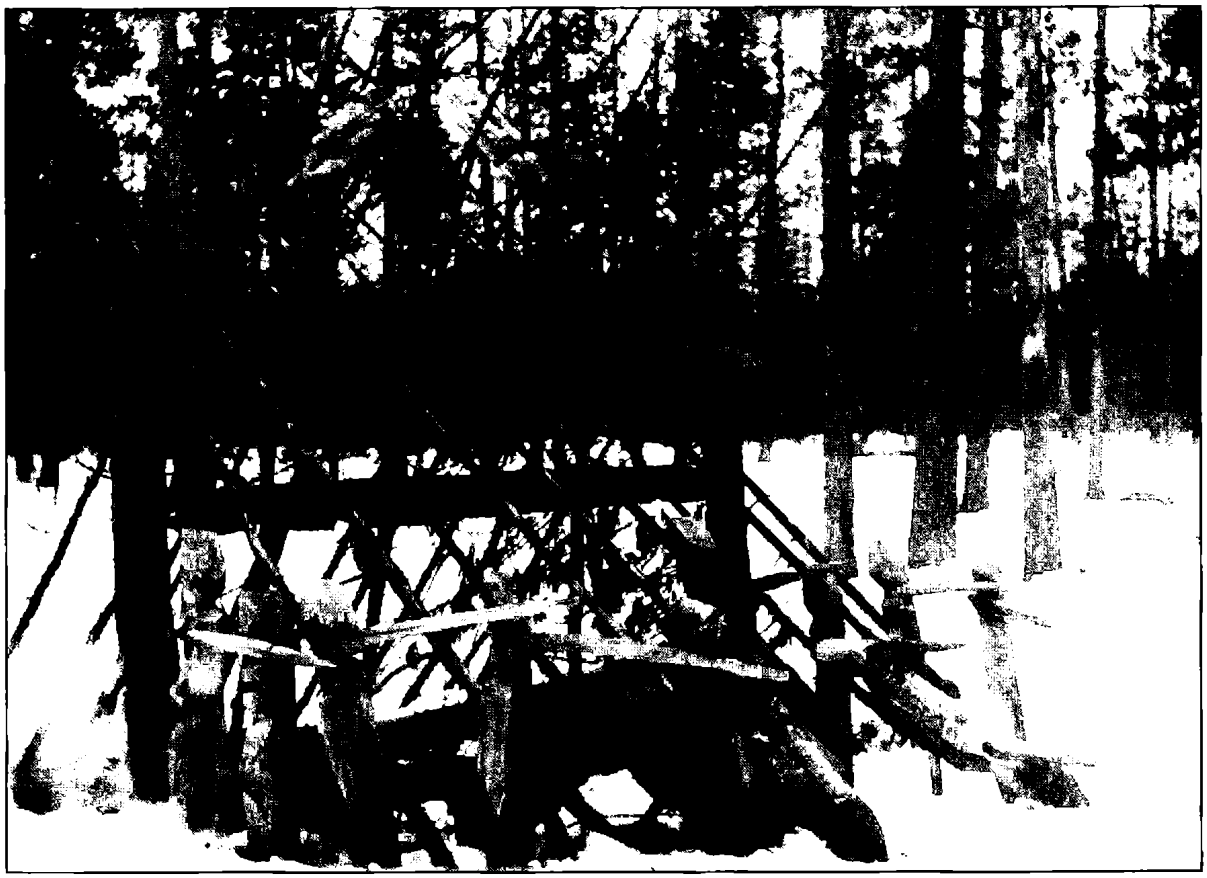
Вдруг Спиридон заговорил шепотом. Шепот постепенно перешел в слабо слышный речитатив, из которого можно было понять, что «Маганкан (*хавён* Маганкана) есть хочет, дайте ему углей; он любит угли, которые делает Дёго (дух огня)». Кто-то из присутствующих быстро налил в чашечку воды из чайника, набросал туда горячих угольков из чумового огня, и Спиридон с жадностью выпил воду, съев угли.

Маленький перерыв. Спиридон охотно взял предложенную ему папироску и закурил ее от уголька, молча смотря в огонь, в который подложили немного дров. Присутствующие тихонько разговаривают между собою на посторонние темы. Мои друзья, переводчики, подводят итоги пропетым строфам Спиридона, изложенным вкратце выше. Курение кончается, и Спиридон продолжает шаманство.

Какими-то никому непонятными звуками, прерываемыми подражанием крику кукушки, чайки и других птиц (*этанов*), он начинает свою прелюдию ко второй части шаманства. Затем снова начинается песня, подхватываемая присутствующими. Песня является разговором Спиридона с *хавёнами* Маганкана о посылке в разные места духов и душ.

Через *харги*, *калир* (дух-помощник шамана в образе оленя), сидящий в теле Спиридона, получает приказание отправиться на *угу* (верхний мир) к самому высокому *ховаки* (божеству неба). *Харги* же направляется к Маганкану на *хергу*. И тот и другой получают задание — выяснить, чья душа вселилась в Николая (сына Нарами) и почему Николай «кружает».

В этот момент в теле Спиридона происходит среди духов и душ (*этаны* и *хавёны*) какое-то замешательство. Он заметно начинает петь с волнением, глаза делаются злыми, корпус его нервно подергивается, колени сложенных «по-турецки» ног нервно начинают биться о землю. Императивный тон песни начинает повышаться, настраивая к страху присутствующих, которые повторяют за Спиридоном его строфы, стараясь не упустить ни одного слова.



Изображение духов — помощников этанов на шаманском мольбище. Эвенки. Восточная Сибирь, р. Подкаменная Тунгуска. 1907–1908 гг. РЭМ кол. 5659-99

Волнение Спиридона возрастает. Тут выявляется из песни, что *калир* закапризничал, не желает идти на *угу*. *Харги* и другие *хавёны* вместе со Спиридоном исчерпали все уговоры и начинают применять уже угрозы. По требованию Спиридона один старик выхватил у себя и соседа два ножа (из ножен) и воткнул их рукоятками в землю между шаманом и огнем, направив остриями крестообразно на шамана. *Калир* испугался этой угрозы и согласился бежать на *угу*, но предложил Спиридону требование указать «точный адрес» *ховаки*.

Это обстоятельство вызвало довольно длинный рассказ Спиридона, как найти *ховаки*. Он указал *калиру* на расположенный неподалеку чум, где спал Николай, советовал *калиру* найти *маин* (душу) Николая и, не спуская глаз с этой невидимой нити-души, руководствоваться ею, как дорогой к *ховаки*. При этом Спиридон обещал *калиру*, что если он собьется с дороги, то та *хавён*, которая поедет верхом на *калире*, всегда сумеет указать ему дорогу. Здесь

калир опять закапризничал, но причина быстро выяснилась. Оказалось, что *харги* уже ушла на *хергу* к Маганкану, и без нее Спиридон никак не может справиться с упрямым *калиром*. Спиридон пришел в ярость. Лицо его сделалось страшным. Он порвал рубашку и, ударяя кулаком в грудь, сыпал по адресу *калира* угрозы. Это помогло. Спиридон крикнул: «Гэ-э-э!», и *калир* бросился с *хавён* на *угу*. Посыпались вдогонку *калиру* подбодряющие песни, громко подхватываемые присутствующими. Через несколько минут *калир* достиг первого *угу* (первого слоя неба), где встретил русского бога Николу.

В этот момент Спиридон неожиданно начал креститься, прерывая это странное занятие песней, в которой он просит Николу сообщить ему, кто заставляет Николая «кружать». Русский бог оказался неосведомленным и предложил направить *хавён* с *калиром* на следующее *угу*, повыше, к *ховаки*.

Спиридон презрительно сплюнул, выругал Николу и послал *калира* к *ховаки*. Но здесь *калир* снова закапризничал.

Потерявший терпение Спиридон пришел в бешенство. Он рвал на себе рубаху, кусал губы, колотил в грудь, рвал волосы и неистово кричал, требуя самый острый нож, чтобы заколоть им *калира*.

Вместо ножа дали наскоро сделанный *нёльгот* с заостренным концом.

Пока изготовляли *нёльгот*, Спиридон просил поскорее связать его, иначе он не ручается за себя и может перейти в буйство (все это выражается в дикой песне). Такое «связывание» производится обычно при помощи специальных шаманских цепей — *нектар*, но у Спиридона ни костюма, ни *нектара* нет. Поэтому *нектар* был заменен простым, но крепким ременным *маутом* (олений аркан). Двое молодых парней в один момент накинули на шамана двумя петлями *маут*, а третий привязал его к чумовым шестам близ дымового отверстия.

Едва касаясь пальцами ног земли, Спиридон буйствовал и требовал нож. Но, лишь только подали ему *нёльгот*, он схватил его и с отчаянной силой вонзил острым концом себе в живот. В чуме наступила мертвая тишина. Замолк и Спиридон, продолжая давить на *нёльгот*. Через минуту он сильно захрапел, закашлял, изо рта у него показалась кровь и полилась на землю. Кто-то из присутствующих бросил на землю обрывок оберточной бумаги, которая быстро впитала в себя густую кровь. Спиридон продолжал спокойно висеть на *мауте*.

Я сделал попытку быстро вскочить и перерезать *маут* ножом; но несколько цепких рук заставили меня занять свое место.

Истечение крови быстро начало уменьшаться. Один из присутствующих налил чашечку воды, взял бумажку с кровью, выжал ее и дал Спиридону выпить, который и проделал это мгновенно. После этого последовал крик шамана «а-а-хык», и истечение крови прекратилось немедленно. Точно клапаном каким-то Спиридон приостановил течение крови.

Тыёрча и Икталян не могли мне здесь объяснить всей сущности этого момента, не могли даже высказать предположений. Через два дня после этого шаманства Спиридон сам объяснил мне, что он наказал *калира*, находящегося у него в теле, пырнул его деревянным ножом. Показавшаяся кровь была кровью *калира*. Но почему он выпил кровь — мне никто не мог дать ответа, в том числе и Спиридон, который уверял меня, что он никак не помнит этого случая.

Кровопускание помогло. Храпящий *калир* покорился и понесся к *ховаки*. После крика «а-а-хык» шаман пришел в необычайный экстаз. Выкрикивая никому не понятные слова, Спиридон начал дикую пляску, несмотря на стесняющий его *маут*, сопровождая все свои действия отчаянным храпом. В этот момент привязали к *маут*у, повыше головы шамана, колоколец, чтобы веселее было мчаться *калиру*.

Пляска усиливается и делается бешеной. Вокруг шамана образовалась пустая площадка. Неистово прыгая, он начинает попадать ногами в огонь. Угли, головни и зола летят во все стороны. Женщины хватают головни и угли и выбрасывают их через входные отверстия из чума. Огонь исчез. Горячая зола не смущает шамана, и он продолжает свою безумную пляску, продолжая подгонять *калира*. Неожиданно пляска прекращается, Спиридон кричит «а-а-хык» и, задыхаясь, быстро произносит речитативы, которыми переговаривается с *харги*. Оказалось, что на *хергу* произошло тоже какое-то недоразумение, и *харги* не может найти Маганкана. Но Спиридон быстро дает ей советы, затем криком сзывает себе на помощь всех своих *этанов* и мгновенно пускается с ними куда-то.

Зазвенел неистово колоколец. Спиридон сделал прыжок, принял горизонтальное положение и со свистом закружился над головами присутствующих.

Темный чум, наполненный духами, одичавший шаман, сознание своей беспомощности перед злыми духами заставляют всех присутствующих приковывать свое внимание к шаману, который

своей способностью приходить в экстаз сильно гипнотизирует их. Испуганные лица, следящие за «полетами» Спиридона, носят выражение ужаса.

Зараженные экстазом, несколько молодых парней (*хуркоконы*) вскакивают и, обратившись лицом к выходному отверстию чума, пускаются в дикий пляс, подражая Спиридону. Но вот полеты Спиридона становятся все реже, темп их слабее. Он все чаще и чаще встает на землю. *Хуркоконы* быстро устали и повалились на землю. Спиридон начинает бормотать какие-то непонятные слова. В этот момент кто-то из присутствующих начинает прыскать в лицо Спиридону водою изо рта. Тыёрча говорит, что *хавёны* его стали очень горячие, надо охладить их водой. Спиридон заметно успокаивается и произносит какие-то речитативы на якутском языке. Наконец он окончательно встал на вытянутых ногах на землю, продолжая медленно раскачиваться на *мауте*. Притащили скребницу для выделки кож и начинают ею пилить легонько ноги шамана в сгибе колен. Соседи мне шепчут, что Спиридон обратился в дерево и не может согнуть ноги, чтобы сесть на землю, которую он потерял впотьмах, поэтому ему и надо подрезать жилы на ногах. Скребница подействовала, и Спиридон сел.

Мой сосед быстро выхватил у кого-то из ножен два ножа и снова поставил их накрест, остриями вверх, против шамана. Это для укрощения разбушевавшихся *харги* и *калира* с *хавёнами*.

В этот момент старики начали по очереди издавать крики, подражающие гагаре. Это сигнал наступающего утра, сигнал к необходимости скорейшего окончания шаманства. Спиридон замолк окончательно и обессиленным повалился наземь.

Через несколько минут он начал очень слабым голосом, не меняя своей весьма неудобной позы, передавать итоги шаманства. Вернее, *харги* устами шамана объявляла результаты похождений. Итоги были таковы:

а) Нарами очень давно видел сохатого с каким-то наростом, шишкой на боку, которая при гонке зверя почему-то отвалилась, ее подобрал Нарами и показывал всем как диво. Нарами закричал: «Х-э-э-э!» — значит, подтверждает правильность этих сведений;

б) Николай будет «кружать» еще три года. Никакие шаманы, никакие русские, ни доктор ему не помогут. В него вселяется душа шамана Чипеча и испытывает его как будущего шамана. По прошествии трех лет Николай не будет «кружать» целый год, на пятый будет сильным шаманом;

в) по моему адресу Спиридон заявил, что у меня ум большой. Жить буду долго. Приеду в Москву и буду с кем-то сильно ссориться. У меня есть резаный палец, который резал мне доктор давно за то, что рыбу ловить не умею.

В этих выводах сказался весь небольшой кругозор молодого Спиридона.

На следующей день после полудня я встретил Спиридона. Но, за исключением объяснения кровопускания из *калира*, которое он высказал в форме догадки, Спиридон упорно отвечал, что он ничего не помнит. Между прочим, на теле его от удара *нёльгот* оказался едва заметный синяк.

Остается объяснить, как Спиридон мог «летать». *Маут* привязан одним концом у вершины конуса, второй конец — на плечах шамана. Впотьмах Спиридон снял *маут* и привязал его ниже. Спиридон долго плясал, кружась в одну сторону, закручивая *маут*. Оттолкнувшись от земли, он сделал вращательный прыжок. Затем началось раскручивание *маута*, на конце которого крутился, «летал», Спиридон. Истечение крови из горла объясняю кусанием губ или щек.

В. К. Арсеньев

ГОЛОСА ПРИРОДЫ[1]

Давным-давно в одинокой фанзе жил гольд Хээкчир Фаенгуни. Он был хороший охотник и всегда имел достаточный запас юколы для своих собак. Хээкчир был однажды в Сансине на реке Сунгари и вывез оттуда белого петуха. После этого он начал тяготиться своим одиночеством, потерял сон и стал плохо есть. Как-то раз ночью Хээкчир Фаенгуни вышел на улицу и сел у крыльца своего дома. Вдруг он услышал слова:

— Хозяин, закрой окна, перед светом будет гроза.

Хээкчир обернулся и увидел, что это петух говорил ему человеческим голосом. Тогда он пошел на берег реки, но тут услышал шепот над своей головой. Это говорили между собой деревья.

[1] Из книги: *Арсеньев В. К.* В горах Сихотэ-Алиня // Арсеньев В. К. Соч. Владивосток, 1947. Т. 3. С. 3–4.

Изображение духа — предка шамана, выполненное самим шаманом. Удэгейцы. Дальний Восток, Приморье, Уссурийский край. 1917 г. (В. К. Арсеньев)

Старый дуб шелестел листьями и рассказывал молодому ясеню о том, чему довелось ему быть свидетелем за двести с лишним лет. Хээкчир испугался. Он вернулся в свою фанзу, лег на кан, но, как только начал дремать, опять услышал шорох и голоса. Это говорили камни, из которых был сложен очаг. Они собирались треснуть, если их еще раз так накалят. Тогда Хээкчир понял, что он призван быть шаманом. Он отправился на реку Нор, и там маньчжурский шаман вселил в него духа Тыэнку. Хээкчир скоро прославился — он исцелял недуги, находил пропажи и отводил души усопших в «загробный мир». Слава о нем пошла по всей долине Уссури, Амуру и реке Сунгари.

Л. Я. Штернберг

СЕКСУАЛЬНОЕ ИЗБРАННИЧЕСТВО[1]

Самое ценное, вынесенное мною из селения Сакачи-Алян, относится к области шаманства. За короткое время моего пребывания в этом селении мне посчастливилось встретить двух шаманов. Говорю «посчастливилось», потому что оба шамана оказались людьми не местными, приезжими, выписанными по специальным случаям. Один, постарше, был вызван на помощь роженице. К моему сожалению, к моменту моего приезда в селение шаману удалось изгнать злого духа, мешавшего родам, и по случаю счастливого разрешения от бремени его напоили до такой степени, что о беседе с ним не могло быть и речи, а по вытрезвлении на другой день он уехал раньше, чем я успел вторично его навестить. Другой шаман, помоложе, лет 40, вызванный из с. Мари (в 10 км ниже Сакачи-Аляна) к больному водянкой, пробыл при мне дня три, и я имел возможность не только побеседовать с ним довольно подробно, но и присутствовать при сеансе камлания над больным.

Шаманы у гольдов бывают трех степеней, в зависимости от размеров силы, сообщаемой им их духами-покровителями: 1) шаманы-врачеватели, т. е. умеющие бороться с духами болезней; 2) шаманы, которые, кроме врачевания, совершают обряды при

[1] Из книги: *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: Статьи и материалы. Хабаровск, 1933. С. 461–465.

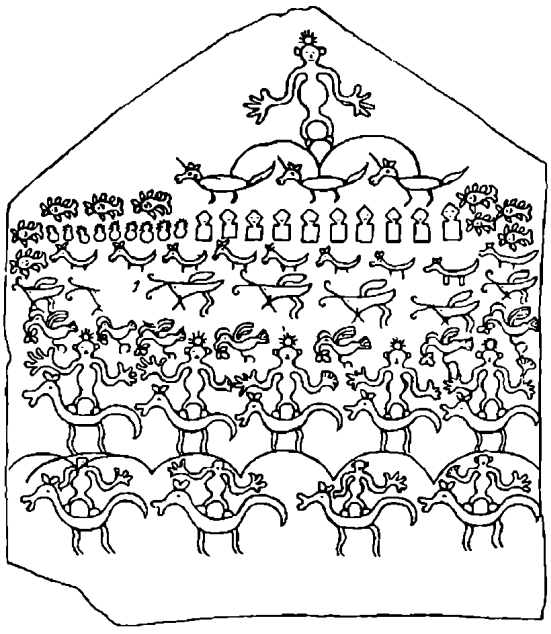
первых поминках; они имеют все принадлежности шамана; 3) шаманы, умеющие водить душу покойного в царство мертвых. Шаманы последнего разряда считаются самыми важными по своим функциям и самыми могучими по своей силе. Таких шаманов всегда было не очень много, а тогда (в 1910 г.) на весь Амур был один такой шаман, а год спустя умер и этот последний. Шаман, о котором сейчас идет речь, был шаман второразрядный, духи не удостоили еще его силой водить души умерших в загробный мир. Всего несколько лет тому назад он был призван своими духами к шаманскому служению. Его шаманское облачение было еще скудно (юбка), а число его духов невелико, хотя, как и все настоящие шаманы, он имел длинную родословную духов — шаманов.

Несмотря на свою иерархическую молодость, и, может быть, именно поэтому, он оказался для меня ценным информатором. Из многих и многих шаманов, которых мне удалось встретить у других народов Амура, он представлял редкий тип шамана, на которого профессиональная рутина не наложила своего неизбежного отпечатка некоторого лукавства, скрытности, заносчивости и, главное, шаблонного отношения к своему делу. В нем, наоборот, жива была настоящая вера, без всякой примеси профессионализма, и он проявлял необычайную доверчивость и благожелательную откровенность, которую обычно очень трудно встретить.

Несколько часов я донимал его своими долгими расспросами, и хотя за один сеанс мне, разумеется, не удалось добиться исчерпывающих ответов по всем областям шаманства, но по многим существенным вопросам я извлек из этого сеанса очень много ценного. В частности, мне удалось выяснить один крайне существенный вопрос, который всегда мне представлялся самой темной стороной в психологии шаманства. У гольдов, как и у многих других народов, шаман — избранник известного духа, который помогает ему во всех его действенных делах. Всегда для меня было непонятно, на чем покоится идея избранничества. Откуда эта глубокая интимность, связывающая неразрывными узами эти два таинственных существа — шамана и его духа-покровителя. Правда, избранничество — дар наследственный: духи, покровительствовавшие предкам, покровительствуют и потомкам. Но идея наследственности, очевидно, — идея вторичного порядка и могла родиться совершенно самостоятельно от идеи избранничества. Она могла возникнуть как естественный вывод из физиологической наследственности этого эмоционального комплекса. На чем же тогда покоятся узы,

столь интимно связывающие шамана с его духом-покровителем? В чем тайны этой странной и могучей интимности?

Оказывается, что эта связь покоится на самой сильной человеческой эмоции, на эмоции сексуальной любви. Оказывается, что если шаман мужчина, то его дух-покровитель — *ajami* — обязательно женщина; и обратно, у женщины-шаманки *ajami* всегда — мужчина. С момента избрания, т. е. с того момента, как дух во сне объявляет будущему шаману о предстоящей ему миссии, между шаманом и его *ajami* устанавливаются настоящие супружеские отношения (разумеется, во сне): они становятся мужем и женой. Если шаман отказывается исполнять супружеские обязанности, как это случилось с моим информатором, *ajami* принуждает его к этому, грозя в противном случае убить его. Да, впрочем, *ajami* заблаговременно принимает меры, чтобы заставить себя полюбить. По рассказам шаманов, задолго до первого открытия они испытывают нечто подобное тому, что испытывает, по рассказам «инородцев», женщина, завороженная любовным напитком, именно — состояние тоски, которая часто приводит к смерти. От *ajami* шаман может прижить детей, но не всегда, как это было в данном случае. Брак *ajami* с шаманом имеет и утилитарную подкладку: шаман должен кормить своего духа-супругу. И все, что шаман ест и пьет во время камлания, поминок и жертвопри-



Шаманский лечебный рисунок с изображением духов Вселенной и духов — помощников шамана. Нанайцы. Дальний Восток, Приамурье. Конец XIX — начало XX в.

ношений, все это получает и *ajami*. Некоторые блюда, как кровь, шаман пьет исключительно ради своей *ajami*.

Раз вступив в связь с шаманом, *ajami* становится его учителем в шаманстве и не только сама ему помогает, но и дает ему целый ряд духов-помощников, и оба все силы отдают на помощь болящим. Альтруистическая сторона этих отношений — помощь людям — вытекает из мотивов любви другого порядка, любви к роду. *Ajami*, как я узнал потом от другого шамана, — всегда дух родовой, дух умершего предка, который из любви к своему роду готовит ему целителей болезни и водителей мертвых на тот свет.

Связь шамана с *ajami* обычно моногамная и пожизненная, но бывают, как и среди людей, связи эфемерные, злостного характера. Есть такие *ajami*, которые соблазнят шамана, поживут с ним некоторое время, приведут к нему якобы на служение разных духов-помощников, и затем эти духи бросают его или даже убивают.

Этот новый, не только для меня, надеюсь, факт сексуальных отношений сделал для меня ясной тождественную церемонию посвящения у бурят, во время которой совершается бракосочетание шамана с небесной женщиной. По-видимому, эта женщина играет для бурятского шамана ту же роль, что и *ajami* у гольдов. Замечу попутно, что любовь между духами и людьми — довольно обычное явление. У гиляков, например, всякий случай неестественной смерти (от медведя, от утопления и проч.) объясняется любовью соответствующего духа, заставляющего возлюбленного или возлюбленную умереть, чтобы забрать их душу.

Но любовь между шаманом и духом, его избравшим, — факт, для меня по крайней мере, совершенно новый. Любопытно, что в самом термине *ajami* заключается значение и любви, и покровительства: *aja* значит «добрый», а с суффиксом *mi*, *ma* значит «милый, возлюбленный».

На других интересных фактах, добытых мною у этого скромного шамана, не стану сейчас останавливаться. Скажу только несколько слов о сеансе шаманского лечения, на котором мне удалось присутствовать.

Сеанс происходит в течение двух вечеров в юрте больного, при обычной обстановке камлания, т. е. в полном мраке и при многочисленном скоплении зрителей. Первый вечер был посвящен выяснению (диагнозу) болезни. Шаман, медленно двигаясь по юрте и тихо ударяя по бубну, мелодичным речитативом стал призывать своих духов. Сначала он звал свою *ajami*, а потом всех духов,

которые помогают. Так как эти духи живут в самых отдаленных местах земли и к тому же не сразу откликаются на зов, то эта процедура продолжается довольно долго. Наконец явились духи, и шаман обратился к ним с просьбой указать причину болезни и указать, какого рода духи ее вызвали.

Эти духи могут быть двоякого рода: либо такие, которые причинить человеку смерть не желают, но вселяются в человека и причиняют ему страдания с целью заставить его сделать свое изображение и кормить его, но есть и такие, которые задаются целью убить человека. В первом случае делают соответственные изображения из дерева или другого прочного материала и кормят до выздоровления; во втором случае их просто изгоняют, притом часто путем обмана: изготовляя их изображения из травы, последние самым позорным образом выбрасывают после того, как они там поселяются, соблазненные широкими обещаниями шамана. На этот раз виновниками болезни оказались духи второго порядка. Это оказалась компания, состоящая из трех групп различных существ: 1) группы кошек, из которых четыре в образе людей и пять в виде настоящих кошек; 2) группы человекообразных и 3) группы уток. Установление диагноза отняло первый вечер. Второй вечер начался с изготовления травяных изображений, которым занималась молодежь под руководством шамана. Когда изображения были готовы и огонь на очаге был потушен, шаман, как и в прошлую ночь, сначала стал призывать свою *ajami* и других духов-помощников, а когда они явились, он принялся убеждать духов болезни поселиться в изготовленных изображениях, обещая их кормить всласть, в противном случае грозился их изгнать силой. При этом связанные вместе изображения, образовавшие довольно длинную ленту фигур, вытянули вдоль юрты, причем один конец держал импровизированный помощник шамана, а другой сам шаман. В нескольких местах на ней укрепили китайские свечи, и шаман стал вращать ее каким-то особенным образом, так, что фигуры проделывали очень замысловатые движения, которые не могли не импонировать зрителям. После довольно долгих манипуляций с фигурами в юрте как-то неожиданно шаман повернулся к двери и, продолжая свой речитатив, выскочил на улицу, увлекая за собою фигуры, которые наконец были брошены под откос крутого берега. На другой день шаман, шаманя под открытым небом, призывал благожелание жителям. Закончилось пребывание шамана кормлением добрых духов, помогавших изгнанию духов болезни.

Г. Н. Прокофьев

«ОЖИВЛЕНИЕ» БУБНА – ДУШИ ШАМАНА[1]

По представлению остяко-самоедов, не от самого человека, не от его желания зависит, будет ли он, или не будет шаманом. Шаманский дар передается по наследству, притом принудительно. Обычно один из сыновей наследует этот дар от отца. Отец-шаман еще при жизни знает, кто будет его наследником, но он этого не говорит. Если из сыновей никто не делается шаманом, то внук обязательно наследует дар своего деда. И часто случалось, что старики, знавшие шамана-деда, узнавали его напевы в шаманских призываниях внука, хотя тот мог и не слышать, как шаманил дед.

Тот, кому суждено стать шаманом, внезапно, в периоде возмужания, по какой-то причине начинает болеть. Болезнь его носит характер острого нервного расстройства: он лишается спокойного сна, по ночам его мучают духи; он беснуется, кричит, поет, по временам теряет сознание. Кстати укажу, что и в шаманстве остяко-самоедов видную роль играет мотив сексуального избранничества, столь подробно освещенный Л. Я. Штернбергом в его «Избранничестве в религии» (журнал «Этнография» за 1927 г., № 1). Главным духом среди духов-мучителей, призывающих будущего шамана к его шаманской деятельности, является «дочь хозяина леса», под покровительством которой и находятся все духи-помощники шамана. С нею молодой шаман вступает в сексуальную связь.

Будучи мучим духами, будущий шаман обыкновенно обращается за помощью к какому-нибудь опытному шаману, который распознает причину его болезненного состояния и дает ему те или иные полезные советы. Шаман дает молодому избраннику свой бубен, и тот начинает шаманить.

По истечении некоторого времени духи молодого шамана требуют, чтобы он обзавелся своим собственным бубном. Сам шаман бубна себе не делает; он заявляет о приказании духов своим сородичам, которые и изготовляют все требующиеся для молодого шамана предметы шаманского обряжения.

---

[1] Из статьи: *Прокофьев Г. Н.* Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // ИМГУ. 1930. Т. 2.

Обечайка бубна делается из ели или лиственницы (реже из березы); резонаторы («уши бубна») делаются из семи различных пород деревьев: ольхи, черемухи, тальника, лиственницы, сосны, березы и ели. Кожа для бубна обязательно берется от дикого оленьего быка. Ее нашивают на бубен две женщины, из которых одна является представительницей рода орла, а другая — представительницей рода кедровки. (Все племя остяко-самоедов делится на два экзогамных тотемных рода: орла и кедровки. Это тотемистическое деление остяко-самоедов на «орлового человека» и «человека кедровки» красной нитью проходит через все шаманство остяко-самоедов.) Железные части бубна изготовляют два кузнеца. Шаман дает кузнецам необходимые указания по поводу числа и формы подвесков и изображений духов на бубне. Колотушку делают из кедра. С лицевой стороны ее раскрашивают в два цвета: черным закрашивается нижняя половина (подземный мир), красным — верхняя половина (надземный мир). Посередине, на границе этой раскраски, прикрепляется железное изображение ящерицы. С другой стороны колотушка обклеивается шкурой со лба дикого оленьего быка. Есть у остяко-самоедских шаманов колотушка и другого вида: она вся выкрашена в черный цвет и обклеена шкурой с правой лапы медведя. Она служит специально для шаманства в подземном мире.

Изготовленный таким образом бубен с колотушкой должен быть оживлен; в противном случае он, по выражению остяко-самоедов, «дороги не имеет». Шаманить с таким неоживленным бубном по-настоящему нельзя, так как он может сломаться. Мне рассказывали по этому поводу про одного шамана, который был однажды вынужден за неимением под руками своего бубна шаманить с чужим бубном, неоживленным. Несмотря на все предупреждения этого шамана о том, что бубен может сломаться, его все же упросили шаманить, так как в юрте находился больной и лечить его было некому. Шаман начал шаманить. Вначале все шло благополучно. Но вот в одном из труднопроходимых мест подземного путешествия, в теснине, среди нагромажденных скал, железки бубна внезапно оторвались, а кожа бубна раскололась надвое. Сам шаман после этого долго болел, и ему стоило больших трудов созвать своих растерянных духов.

Для оживления вновь полученного бубна посвящаемый шаман обычно обращается к старому, испытанному шаману, который и выполняет эту сложную церемонию. За это никакой платы не

берут. Но бывает, что молодой шаман сам чувствует в себе достаточно сил; тогда он совершает эту церемонию без посторонней помощи. Бывали, однако, случаи, что такие смельчаки по своей неопытности сбивались с дороги во время длительного пути по «дороге оживления бубна» и духи их разбредались в разные стороны. В таком печальном положении молодой шаман неизбежно заболевает и должен обратиться за помощью к другому шаману, который собирает ему всех его духов и доводит церемонию до конца.

Церемония оживления приурочивается к весеннему перелету птиц, иногда, в виде исключения, к осеннему. «Ко мне приходи, я бубен оживлять буду!» — так шаман созывает своих сородичей на предстоящий праздник. Длится эта церемония в общей сложности десять дней.

Шаманский бубен с изображением космоса. Секульпы. Западная Сибирь. Конец XIX в.

В *первый* день шаман отправляется в лес и отыскивает то место, где росли деревья, из которых сделаны обечайка бубна и колотушка. При помощи своих духов он собирает все части этих деревьев, вплоть до мельчайших щепочек. Все собранное складывается в одну кучу «на болоте», где проживает «старуха-свояченица» — дух-покровитель всего племени «лесных людей», как сами себя зовут остяко-самоеды. Ее жилище находится на том самом месте, где близко сходятся своими течениями две шаманские реки: река орла и река кедровки. Обе эти реки впадают в «покойницкое море», находящееся «на низу», т. е. на севере; истоки же этих рек лежат в таинственной стране далеко «вверху» (по течению этих рек), т. е. на юге, где «камень до неба достает» и где «светят семь солнц». Здесь растет священное дерево — «дерево с пустым нутром».

Сюда-то и лежит путь шамана во время церемонии оживления бубна, причем путь этот для шамана из рода орла иной, чем для шамана из рода кедровки.

Во *второй* день шаман отыскивает в лесу то место, где родился олень, шкура и лоб которого взяты на изготовление бубна и колотушки. Шаман тщательно высматривает все места, где олень этот в течение всей своей жизни ходил и где был убит. Необходимо собрать от этого оленя все, до последнего волоска, который он мог потерять, обтираясь о деревья, переплывая ручьи и реки. Каждый сброшенный рог, каждую кость, каждый кусочек мяса и даже испражнения людей и собак, которые съели мясо этого оленя, — все это шаман собирает и относит на то же «болото», неподалеку от жилища «старухи-свояченицы». Теперь шаману предстоит наиболее сложная задача — поймать душу этого оленя. В этом трудном деле ему помогают особые духи-помощники — «семь хвостатых волков с матерью». После долгих усилий наконец удается окружить душу оленя. Но бывает, что даже седьмая попытка не удается. Тогда приходится делать другой бубен и всю церемонию начинать сызнова. Некоторыми шаманами при добыче души «бубенного оленя» устраивается изображение его из веточек березы, и шаман имитирует охоту на оленя, стреляя в него из маленького лука.

На *третий день* происходит воскрешение собранных останков оленя. В этот день шаман начинает шаманить с самого восхода солнца; это же правило относится и к остальным семи дням церемонии. Из веточки березы с развилкой, изображающей рога, шаман делает копию оживляемого оленя. По обе стороны этой веточки он кладет по семь прутиков, представляющих собою ребра. Это изображение кладется рядом с бубном. Вслед за этим, по предписанию шамана, два особых духа, «ворон-отец» и «ворон-мать», отправляются к тому месту «болота», где находится «улово с мертвой водою» (уловом в Туруханском крае называется быстрина вдоль берега, имеющая обратное течение, чем река). Здесь они берут мертвой воды (мертвой водой остяко-самоеды называют (в жизни) воду, образующуюся зимой в реках от так называемого «замора») и приносят ее шаману. Шаман выливает эту воду на останки оленя (т. е. на изображение), делая при этом движения колотушкой, будто зачерпывает и выливает ею воду. От действия мертвой воды все собранные разрозненные частицы оленя соединяются, превращаясь в целого оленя. Но олень еще мертв. После этого шаман снова посылает своих «ворона-отца» и «ворона-мать» к тому месту болота, где находится «улово с живой водой». После того как шаман обливает тушу оленя живой водой, животное начинает дышать. Шаман тогда помогает оленю встать.

Оживив таким образом оленя, шаман водружает в чуме, на месте против входа, называемом *sytky*, жертвенное дерево из лиственницы. На нем подвешивается бубен, который с момента воскрешения оленя сливается с образом этого оленя, как бы заменяя его. Здесь, кстати, укажу на одну деталь: почти на всех виденных мною бубнах остяко-самоедских шаманов имеется металлическая подвеска, прикрепляемая сверху рукоятки, изображающая дыхательное горло бубна-оленя. Эта подробность еще лишний раз иллюстрирует представление остяко-самоеда, по которому бубен является оленем. С этим представлением, по которому бубен отождествляется с животным, на котором шаман совершает свое путешествие в мир духов, мы встречаемся и у других шаманистов. Так, мы читаем у В. Ф. Трощанского: «Бубен считается еще орудием передвижения: у якутов он признается лошадью шамана». У карагасских шаманов, по сообщению Н. Ф. Катанова, «на бубен натягивается обыкновенно маралья кожа; вот поэтому-то шаманы карагасские и поют: я шаман, ездящий на диком марале (изюбре)». Далее, у Потанина: «Так как бубен тоже иногда представляется конем, на котором шаман ездит в мир духов, то, следовательно, самими шаманистами мифический конь буры или боразы отождествляется с бубном». Это сообщение относится к кузнецким черневым татарам. Относительно бурят мы читаем у Агапитова и Хангалова: «Бубен и конные трости имеют одинаковое символическое значение: они представляют коня, на котором шаман носится по земле, поднимается на небо и спускается в подземную темницу Эрлэн Хана».

Возвращаюсь к описанию церемонии. Установив в чуме жертвенное дерево, шаман изготовляет из семи различных пород деревьев (они перечислены выше) семь идолов, по виду напоминающих человеческие фигурки. Эти идолы носят общее название «бубенные идолы» и представляют собой, по всей вероятности, духов — предков, покровителей шамана, хотя прямого указания на это я пока не имею, несмотря на мои упорные расспросы. Идолы размещаются следующим образом: два кладутся по обе стороны очага; два устанавливаются по обе стороны двери с внутренней стороны чума; два устанавливаются против двери с наружной стороны чума; наконец, последний устанавливается на некотором расстоянии от них против самой двери.

Что касается водруженного в чуме жертвенного дерева, то оно олицетворяет собой то самое «дерево с пустым нутром», которое

растет в таинственной стране, «где светят семь солнц» и «где камень до неба достает». Сюда отныне лежит путь шамана на оживленном им олене-бубне. Это дерево имеет еще два других названия, из которых и выясняется его природа: 1) «от бога рожденное наплавное шаманское дерево». Наплавным оно называется потому, что на ветвях его растут с двух сторон два «небесных наплавных железа». Одно из них — солнце, другое — месяц; 2) это же дерево называется еще «с почками шаманское дерево»; это либо береза, либо лиственница. На этом дереве живут «небесные или божественные крылатые птицы»; они же на шаманском языке носят название «орел». Стало быть, и здесь, в шаманстве остяко-самоедов, мы встречаем элементы, характерные для комплекса: мировое дерево, орел — солнечное божество, орел — тотем.

Покончив с необходимыми приготовлениями, шаман начинает учить оживленного им оленя в предстоящий путь (здесь я даю описание дороги «человека кедровки»). На *четвертый* день, с раннего утра, весь аргиш шамана отправляется в дорогу. Аргишем руководит знакомая уже нам «дочь хозяина леса». К вечеру доезжают до «берега орлиной речки». Через реку есть мост, который испытывается семью богатырями. Если мост достаточно надежен, аргиш переправляется через реку. Здесь ночуют. На *пятый* день, к вечеру, доезжают до «берега речки кедровки». Здесь также происходит переправа через мост, предварительно испытываемый семью богатырями. К вечеру *шестого* дня — до «берега речки с черной краской». Здесь берут черную краску, необходимую для раскраски частей шаманского обряжения. К вечеру *седьмого* дня доезжают до «берега речки с суриковой краской». Здесь берут красную краску (сурик). К концу *восьмого* дня доезжают до «берега каменной речки». Здесь духи-помощники по имени тальничные духи собирают маленькие камешки, которые закладываются в полость колотушки и в резонаторы бубна. Кстати, укажу, что дерево, из которых делают резонаторы, собирают в течение всего пути по берегам названных речек. На *девятый* день доезжают до «божьего болота», с белой водой. Здесь переезжают через большую водную поверхность (море). Духи-помощники заставляют при этом смерзаться ту часть воды, по которой передвигается аргиш, предоставляя таким образом в его распоряжение ледяной мост для переправы. По мере прохождения аргишем этого моста он немедленно опять тает. Так доплывают на *десятый* день до селения — «будто ящики сидят». Здесь живут кузнецы — «зять кедров-

ки Ий» и «тесть орла». Общее для них название — «шаманские тесть с зятем». Здесь дороги для шаманов из рода орла и шаманов из рода кедровки соединяются и являются общей до конца путешествия. Таким образом, мы видим, что покровитель племени «лесных людей» — «свояченица-старуха», кузнецы «тесть с зятем» и мировое дерево — все они являются общими как для представителей рода орла, так и для представителей рода кедровки.

У кузнецов берут заготовленные для бубна (и парки) железные подвески и изображения духов, а также другие железные части шаманского костюма, например корону. Выдача всех этих железных частей шаманского обряжения всецело зависит от кузнецов, которые сообразуются с опытом и способностями шамана, давая или не давая ему тот или иной предмет.

Получив железные части, направляются дальше. При этом семь из участников путешествия салютуют кузнецам выстрелами.

Дальнейший путь становится все более и более затруднительным — становится жарко, в знак чего шаман начинает сильно потеть. Дорога лежит по скалистой местности, «где имеются только камни да тучи».

Когда наконец доезжают до цели путешествия — до «от бога рожденного наплавного шаманского дерева», шаман приготовляет жертвы. Убивает оленей, гусей, уток, после чего устраивается всеобщее пиршество, во время которого угощаются также и идолы. Пищи должно быть столько, чтобы все присутствующие могли наесться досыта и чтобы остался излишек. Только один шаман не ест ничего: ему предписан строгий пост с начала путешествия и вплоть до возвращения домой.

Заключительная часть церемонии состоит в нижеследующем: по окончании всеобщего угощения шаман снимает с жертвенного дерева бубен и передает его кому-нибудь из присутствующих мужчин. Тот начинает в него бить. Сам шаман начинает при этом бешено скакать. В это время его держат с двух сторон двое мужчин, чтобы он не упал. Две женщины, олицетворяющие собою двух небесных жен шамана, одна — «дочь хозяина леса», другая — «дочь водяного хозяина», берут двух идолов, лежащих по обе стороны очага и, убаюкивая их, пляшут вместе с шаманом. Последний, все больше и больше неистовствуя, схватывает жертвенное дерево и, проявляя огромную силу, ломает его на семь частей. На этом церемония заканчивается. Идолов собирают и вместе с обломками жертвенного дерева складывают где-нибудь под большим деревом

в лесу. Там они и сгнивают. О значении разламывания жертвенного дерева, как и относительно укачивания женщинами двух идолов, получить разъяснения мне пока не удалось. По-видимому, смысл этого ритуала уже в значительной мере утерялся.

Возвращаясь в обратный путь, шаман делает поворот (для шамана орла поворот по солнцу, для шамана кедровки — поворот против солнца) и направляется к озеру, носящему название «озеро истоков речки кедровки». Здесь все участники пересаживаются на ветки (енисейские лодки-долбленки) и плывут вниз по реке кедровки домой — к жилищу «старухи-свояченицы», к тому самому болоту, от которого началось путешествие.

Оживлению подлежит не только бубен молодого, только что посвященного шамана, но и всякий новый бубен, который изготовляется по указанию шамана, будь ли потому, что старый износился, или по другой причине. К причинам, заставляющим шамана делать новый бубен, принадлежит смерть одного из взрослых родственников по отцовской линии. Даже если вчера только закончена церемония оживления бубна, а сегодня умирает родственник по отцовской линии — необходимо делать новый бубен. Если умирает родственник малолетний, в коже бубна проделывается небольшое отверстие: через это отверстие дух покойника проникает в бубен, где и продолжает жить.

В настоящее время церемония оживления бубна практикуется уже далеко не всеми шаманами. Главной причиной этому является, по всей вероятности, экономическая несостоятельность огромного большинства туземцев.

По имеющимся у меня сведениям, церемония оживления у кетских шаманов в общих чертах совпадает с таковой у остяко-самоедов. Надо, однако, сказать, что варианты в отдельных моментах церемонии наблюдаются и у самих остяко-самоедов.

Некоторые указания на присутствие аналогичной церемонии мы встречаем у бурят: «Прежде посвящения шамана, — читаем мы у Агапитова и Хангалова, — совершают освящение его орудий — конных тростей, *хэсэ*, *хура* и проч. Освящение конных тростей называется *амилха* — дать жизнь, превратить их в живых коней, которые будут служить шаману средством сообщения с духовным невидимым миром. При освящении конных тростей колят барана и брызгают *тарасун* хозяину конной трости — Хорьбоши-Ноён, жене его Дорьбоши-Хатун; нижние концы трости смазывают иногда кровью барана».

Наконец, по новейшим сведениям, любезно сообщенным мне ассистенткой ЛГУ Н. П. Дыренковой, церемония оживления бубна существует у шорцев и сагайцев. Здесь, так же как у остяко-самоедов, шаман собирает все части животного (лошади или марала), из шкуры которого сделан бубен. Он инсценирует поимку этой «бубенной» лошади, а если это марал, он имитирует охоту на него. По оживлении бубна-лошади шорский шаман садится верхом на бубен, дабы испытать своего оживленного коня для предстоящих путешествий. Интересно, что и обозначение этой церемонии связано в языке шорцев со словом «жить». Это не есть освящение, это есть «оживление».

Н. Н. Агапитов, М. Н. Хангалов

ПОСВЯЩЕНИЕ ШАМАНА[1]

Посвящение шамана

Шаманом может сделаться всякий бурят. Обыкновенно же шаманом делается лицо, у которого между предками по отцовской или материнской стороне кто-либо был уже шаманом; такие люди считаются шаманского рода, шаманского происхождения. Таких между бурятами много. Но и всякий другой не лишен еще возможности быть шаманом. Бывают два вида шаманов, которые таковыми делаются не случайно, а, по убеждениям бурят, волею богов: это так называемые *нэрьер-утхатай* и *будал-утхатай*. *Нэрьер-утха* называется тот, у которого кто-либо из близких был убит громом; убитый человек считается избранником богов, признается шаманом и хоронится как настоящий шаман, его не сжигают, а кладут на *аранга*. Потомок такого убитого громом приобретает через то шаманское происхождение и может быть шаманом.

[1] Из статьи: *Агапитов Н. Н., Хангалов М. Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М. Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 370–393.

Через посредство *бумал-шулунов*, упавших с неба камней, можно сделаться шаманом. Так, рассказывают, что один бурят выпил *тарасун*, в котором обмывали бумал-шулун, в тарасуне, несомненно, таилась особая сила, отделявшаяся в виде синего пламени. Выпивший этого тарасуна сделался впоследствии шаманом; такие шаманы называются *будал-утхатай*.

В этих случаях шаманами делаются часто уже пожилые люди; так как между ними бывают и люди малоспособные, со слабой памятью, которым нелегко запоминать молитвы, обряды и призывания, то почти всегда из них выходят плохие, малоопытные шаманы; одного *нэрьер-утха* мне пришлось видеть в улусе Ольхонского ведомства: он не знал даже имен тех богов, которые были нарисованы на его собственном *ширэ* (ящике).

К таким шаманам приглашаются для их обучения старики, знакомые с обрядами; у виденного мною шамана был такой учитель, о котором шла слава по всему ведомству, что он всякие молитвы и предания знает лучше шаманов.

Но при обыкновенных условиях к шаманскому званию избираются с очень ранних лет; верующие буряты утверждают, что к этому их назначают или их покойные предки шаманы, или даже сами боги. Покойные предки избирают из своей семьи мальчика и передают ему свое знание. Такой избранник отличается внешними признаками: он часто бывает задумчив, уединяется, видит вещие сны, иногда подвергается припадкам, во время которых находится в бесчувственном состоянии; так продолжается до двадцатилетнего возраста. В это время душа ребенка отсутствует, она находится в обучении у западных или восточных тэнгриев, в их дворцах, под руководством прежних шаманов, там-то душа будущего шамана узнает имена богов, их местопребывание, обряды для их чествования и имена духов, подчиненных этим великим богам. Душа готовящегося сделаться черным шаманом обучается у Эрлэн-хана в *Альбани-сулган*. При окончании обучения душа подвергается испытанию и только по удовлетворительном окончании его получает право возвратиться к телу будущего шамана, она получает указ и шпагу; один балаганский шаман говорил, что, кроме испытания, душа дает клятву сделаться шаманом и целует какой-то черный камень.

С годами у молодого человека начинает развиваться особое настроение, он часто приходит в экстаз, видит будто бы духов, сны случаются чаще, чаще становятся обмороки. Тогда юноша

отправляется странствовать по улусам, где совершаются разные обряды; участвует в них, пытается шаманить, предсказывает будущее; объявляет, что был в стране мертвых, что ему приказано сделаться шаманом, он призывает как небесных заянов (*тэнгэрионгон*), так и своих предков.

Затем молодой человек удаляется в лес, на гору, и там начинает у разведенного костра шаманить, призывать богов громким неестественным голосом и нередко падает в обморок; когда он находится в этом состоянии, то кто-нибудь его сопровождает издали, чтобы не причинил себе вреда.

Такое уединение отчасти полезно, потому что неофит здесь упражняется в телодвижениях, интонации голоса, мимике лица, чтобы начать свою будущую карьеру вполне подготовленным, искусным, ловким и находчивым; такой же подготовкой служат и посещения обрядов, но там он больше зритель, чем действующее лицо, а в уединении он упражняет свои силы, чтобы во всеоружии явиться перед верующими бурятами. Пока упражняется неофит, родители или родственники приглашают искусного шамана, призывают богов, приносят жертвы, чтобы боги помогли их родственнику счастливо пройти искус и сделаться шаманом; если родители или родственники бедны, то помогает целое общество в приобретении животных и других предметов для исполнения необходимых обрядов. Подготовительный период продолжается несколько лет, года три, четыре, смотря по развитию и способностям молодого человека.

Говорят, что шаманами иные делались прежде лет с десяти, но ныне редко раньше двадцати, но бывают и пятидесятилетние старики молодыми шаманами. Прежде готовящийся в шаманы (*дулашный*, от *дулаху* — «петь») не исполнял никаких обрядов, не шаманил, не будучи посвящен, но ныне это не строго соблюдается.

Подготовляющийся обязан строго блюсти себя, не прикасаться к нечистым людям, нечистым животным (свинья), нечистым предметам. В противном случае провинившийся строго наказывается, он сильно заболевает и помирает, если не будет спасен заступничеством другого шамана.

Смотря по тому, каким богам служит шаман, добрым или злым, шаманы делятся на два класса: белых и черных шаманов.

Белый шаман, служащий добрым богам (западным тэнгриям, западным хатам, сатинским богам), никогда не делающим людям

зла, сам является добрым ходатаем за людей и совершает обряды и призывания только покровительствующим людям божествам, дающим добро и счастье людям, а потому такие шаманы уважаются народом. В Балаганском ведомстве во 2-м олзоевом роде был знаменитый белый шаман Барлак (Хогнуев); он носил белую шелковую одежду и имел белого коня, на месте его сожжения и теперь еще сохранились железные вещи на деревьях горы «*Сур*», и родные шамана, его потомки, и теперь еще приносят ему жертвы.

Черный шаман, как служитель злых духов, причиняет людям только зло, болезнь и смерть; некоторые из них, уверяют буряты и, конечно, сами шаманы, могут убивать людей, съедая их души или отдавая злым духам; но главная сила в тех богах, которые им покровительствуют; когда шаман захочет так убить человека, то он приготовляет трость, одну половину которой чернит углем, левую половину своего лица также чернит углем, котел в юрте поворачивает вверх дном и когда наступит ночь, то призывает злых богов, наносящих вред тому лицу, которое называет шаман, черные же шаманы делают *зя*.

Жертвы приносятся черными шаманами только злым богам: восточным тэнгриям, восточным хатам, хозяину о. Ольхона, Эрлэн-хану, хозяину черного коня.

Из числа черных шаманов известны обосойские и тарсойские шаманы (Идинского ведомства).

Но у кудинских бурят, кроме белых и черных шаманов, существуют такие шаманы, которые служат и добру, и злу, западным и восточным тэнгриям и подчиненным им богам.

Всякий приготовляющийся к шаманской профессии обязан подвергнуться обряду посвящения, или теломытия; посвящений бывает у кудинских бурят три, у балаганских шесть.

Но иногда посвящений не делается из опасения смерти, так как к посвященному шаману боги, которым он служит, гораздо требовательнее и наказывают смертью за каждую важную ошибку, поэтому черные шаманы обосойские и тарсойские и некоторые балаганские не подвергаются обряду посвящения.

Посвящение шамана в тех местностях, где оно обязательно, просветляет разум шамана, открывает ему тайны загробной жизни и жизни духов; он приобретает познание богов, их местопребывание, их подчиненных, через кого и как к ним должно обращаться.

Обряду первого посвящения предшествует так называемое *водяное очищение*; для того выбирают опытного шамана, который

служит руководителем при выполнении обряда и называется поэтому *отцом-шаманом*; выбирают также девять молодых людей, помощников шамана, называемых *сыновьями шамана.*

Вода для омовения должна быть ключевая, в некоторых местах ее берут из трех ключей; за водой отправляются утром в день обряда; с собою берут тарасун, который приносят в жертву хозяину ключа *Баракши-нойону*, жене его *Хэрмэши-хатун*; богу достаются, разумеется, капли, а весь запас выпивают приехавшие за водой; хозяина ключа называют иногда иначе, а потому предполагаю, что таких *эжинов*, хозяев, много, если не столько, сколько известных ключей, то по крайней мере по одному для нескольких ключей или по одному для каждого улуса или рода.

После жертвы тарасуном, когда весь тарасун вылью т, наполняют взятые из дому сосуды водою и возвращаются в улус, по дороге в лесу вырывают с корнями молодые березовые, вышедшие из семян побеги (*хухурхун*), связывают в веники и отвозят в юрту посвящаемого.

Привезенную воду нагревают в котле на очаге, для ускорения нагревания бросают в котел накаленные камни. В воду бросают верес, богородскую траву и пихтовую кору для очищения. Заранее приготовляют козла. У козла срезывают немного шерсти с ушей, по кусочку от копыта с каждой ноги и от рогов; всё бросают в воду. Затем козла колют, ударяя ножом в сердце, капли крови стекают в котел, и вода делается пригодною для обряда. Козла отдают женщинам, которые его варят и едят.

Отец-шаман сначала гадает на лопатке барана, потом призывает богов — покровителей вновь посвящаемого шамана, т. е. его предков-шаманов, и жертвует вино и тарасун, потом связки березовых побегов (*хухурхун*) погружает в освященную воду и бьет по обнаженной спине посвященного, то же делают и девять сыновей шамана; при этом приговаривают: «Когда бедный человек будет звать тебя, то иди к нему пешком, не требуй от него много за труды и бери, что дадут».

«Всегда должен заботиться о бедных, помогать им и умаливать богов о заступничестве от злых духов и их власти».

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

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

Посвящаемый обязывается исполнять предписание. Затем посвящаемый повторяет за шаманом слова молитвы. По окончании

омовения опять брызгают тарасун богам-покровителям, и обряд заканчивается.

Более обыкновенно, должно быть, обряд водяного посвящения совершается без крови козла, так как кровяное посвящение и составляет главную сущность первого посвящения, описание которого ниже следует.

По бурятской обрядности для освящения воды достаточно одних священных трав, без крови. Вместо березовых побегов употребляют пучки соломы. Обряд водяного очищения совершается каждым шаманом ежегодно или даже ежемесячно в новолуние, кроме того, он совершается всякий раз, как шаман чувствует себя оскверненным чем-либо, например прикосновением к нечистым предметам; водяное очищение заменяется очищением кровяным, если осквернение очень важно, а также по случаю смерти чьей-либо в улусе, где живет шаман; в этом последнем случае обряд совершается на четвертый день, первые три дня шаман проводит в покое.

Несколько времени спустя после описанного обряда очищения совершается первое посвящение, *хэрэгэ-хулхэ*; посвящаемому выгодно, чтобы скорее наступил момент, когда он воспользуется всеми или большей частью прав шамана; число посвящений различно — от трех до девяти, но только богатые общества делают своему шаману второе и третье посвящение, чаще же обходятся одним; обыкновенно участие общества, в лице отдельных членов его, очень значительно, почти все нужное для обряда: животные, вино, тарасун, деньги — в большей части получается из сборов от частных лиц, по-видимому, в виде добровольных жертв в таком размере, какой желателен каждому жертвователю; бывает ли складчина, устраиваемая заранее, неизвестно, вероятнее первый способ; я лично видел, как приезжие давали деньги самому посвящаемому в самый день обряда, и деньги эти передавались будущим шаманом своей жене; таким образом было собрано более двадцати рублей, но шаман не пользовался уважением. Размер пожертвований находится в прямой зависимости от степени опытности, а следовательно, и от известности шамана.

Незадолго до срока выбирают *отца-шамана* и девять сыновей, которые требуются обрядом в воспоминание девяти сыновей неба или девяти сыновей западного хата; те же девять сыновей выбирают при совершении *хурая* небу в случае поражения громом кого-либо. Роль сыновей — помогать при обряде; так как при

многочисленности собравшегося народа и большом числе жертвенных животных помощь этих девяти лиц весьма полезна, то это обыкновение и удержалось.

Посвящаемый в сопровождении шамана и девяти сыновей (последние у балаганских бурят имеют в руках березовые ветки с звериными шкурами), или только девяти сыновей, или даже с одним из стариков своего улуса, верхами отправляется по знакомым для сбора пожертвований, перед каждой юртой приезжие кричат призывания, их угощают молоком или курунгой, а жертвуемые платки и ленты привешивают к березе в руках молодого шамана; дают также деньги.

Нужные для обряда вещи отбираются, а остальное идет в пользу шамана или раздаривается участникам в торжестве.

Посылают также купить девять деревянных чашек, колокольчики к конным тростям и другим предметам, шелк, вино и проч.

Накануне торжества посылают в лес срубить нужное количество толстых берез; рубят молодые люди под руководством старика; тут же выбирают прямую здоровую березу и изнутри ствола вырезают осторожно два бруска для приготовления конных тростей (*морин-хорьбо*).

Срубают еще одну сосну, ее называют *сэргэ*, для столба, к которому будут привязывать коней покровители шамана, его умершие родственники-шаманы; так же называются (*сэргэ*) те березы, на которые будет влезать шаман.

Березы и сосну всегда рубят в погребальной роще своего улуса, называемой «аха» («аяха»), по-русски *шаманкой*, так как она служит местом сожжения шаманов и погребения других лиц. В Кудинском ведомстве, в шаманке Булусинского улуса, мы нашли много могил, кроме следов сожжения и погребения шаманов.

Как добывание воды из ключей для очищения сопровождается молитвой и брызганием вина эжину ключа, так и добывание берез не обходится без жертвы: с собой привозят девять котлов тарасуна и одного барана, то и другое предназначается в жертву эжину рощи, существующему у каждой аяха; мясо и вино в полном количестве истребляется приносителями, по обыкновению и богу оставляют молитву и кое-какие крошки.

Потом привозят ключевую воду, *хухурхун* (березовый веник) и девять камней, поступая так, как вышеописано при обряде очищения.

В это же время приготовляют конные трости, хур, ширэ, плеть, девять корытцев разной величины, у балаганских бурят отец-шаман, девять сыновей и посвящаемый держат девятидневный пост, употребляют только муку, варенную в воде, вино и чай; все девять дней живут в особом шалаше, вокруг которого три раза обтянуты «зэли» — веревки из волоса, на которых привешены маленькие деревянные колотушки и *холбого*, вроде ложки из дерева, также звериные шкуры и цветные нитки.

Накануне отец-шаман и другие приезжие шаманы шаманят и призывают богов-покровителей. Утром в день самого обряда устанавливают в надлежащих местах сосну и привезенные березы, смотря по их назначению.

Прежде всего устанавливают в юрте большую толстую березу с корнями — таким образом, что корни зарывают в правом, юго-западном углу, на том пространстве, где вокруг очага оставляется земляной пол, а верхушку просовывают наружу через дымовое отверстие, — эта береза символически изображает бога двери (*Удэши-бурхан*), открывающего шаману доступ на небо и к разным богам; береза оставляется и после совершения обряда посвящения не рубится, по этой березе легко узнать в улусе юрту шамана. Иногда почему-то некоторые шаманы не имеют этой березы. При посвящении остальные привезенные березы расставляются перед юртой в некотором от нее расстоянии в том месте, где будет совершаться обряд; расставляются в таком порядке, начиная с востока:

1. *Тургэ* — береза, за которой потом на войлоке раскладывают тарасун, тарак, жидо и проч.; к ней привязывают цветные тесемки: красные и желтые — у черного шамана, белые и синие — у белого шамана, и всех четырех цветов, если шаман вместе и черный, и белый.

2. *Азарга-сэргэ* — береза, вырываемая с корнями, к ней привязывают большой колокольчик (*хэсэ*?) и жертвенного коня (азарга — «жеребец», сэргэ — «столб»).

3. *Эхэ-шара-модон* — береза с корнями, достаточно толстая, чтобы выдержать человека, так как на нее влезает шаман во время обряда.

Три березы, выкапываемые с корнями (впрочем, в иных улусах их просто срубают), — *Удэши-бурхан, Азарга-сэргэ и Эхэ-шара-модон* — называются общим именем *сэргэ* — «столбы», так же как и сосна, из которой приготовляют столб — *сэргэ*, к которому шаман будет привязывать коня;

4. *Хурай-бургахан* («сухие березы») — березы, числом девять, врытые группами по три, их обвязывают белой волосяной (из конского волоса) бечевкой (*шундалга*) и к той же прикрепляют ленты — белую, синюю, красную и желтую, потом опять белую, синюю и т. д., волосяная веревка с лентами несколько раз обводится вокруг хурай-бургахан, на них же навешивают девять звериных шкурок и *дакта* (по-русски *сколотень*, т. е. туес из бересты), в него накладывают тарак.

5. *Адухани-сэргэ* («столбы для животных») — их девять и к ним привязывают или держат только подле них девять жертвенных баранов. Вместо девяти баранов бывает, справа начиная, баран, кобыла, шесть баранов, козел, баран; последнего барана закалывают в честь *Нагурдай*.

6. Тут же приготовлены и в порядке разложены толстые березы, к которым потом привяжут в соломе кости жертвенных животных.

Это так называемые *гур-бургахан*; их потом устанавливают в промежутке между *адухани-сэргэ*, на посвящении в Курумчинском улусе Кудинского ведомства, которое я видел, эти березы были, но в тех случаях, когда кости сжигают на девяти жертвенниках или кострах, гур-бургахан являются уже лишними.

От Удэши-бурхан — березы, установленной в юрте, — протягивают тесьмы красную и синюю к Азарга-сэрге, потом к Эхэшара-модон и так до последней березы — это *дугу* — мостик, изображающий символически путь шамана к тэнгриям. Двуцветные ленты *дугу* отсутствуют, если от юрты шамана к *тургэ* проложена дорожка из кусков дерна; значение дорожки такое же символическое. Сзади, т. е. на севере от ряда берез — против хурай и адухани-сэргэ, расставляют девять больших котлов, по числу жертвенных животных, для варения мяса; их наполняют водою и припасают дрова.

Посвящаемый шаман и участники обряда принаряжаются, надевают новые рубашки, если такие может подарить посвящаемый отцу-шаману, сыновьям, тому, кто делал конные трости, кто будет держать хэсэ, и хур. Дети шамана привязывают к воротам рубах синие ленты, а посвящаемый заплетает на затылке косу и привязывает цветные тесемки.

Прежде посвящения шамана совершают освящение его орудий — конных тростей, хэсэ, хура и проч. Освящение конных тростей называется *амилха* — «дать жизнь», превратить их в живых коней, которые будут служить шаману средством сообщения с

духовным невидимым миром. При освящении конных тростей колят барана и брызгают тарасун хозяину конной трости — *Хорьбоши-нойон*, жене его *Доръбоши-хатун*; нижние концы трости смазывают иногда кровью барана, также освящают хэсэ, призывая хозяина хэсэ — *Хэнгэр-Саган-нойон*, и хур, призывая хозяина хура — *Хурши-нойон* и то западное небо, которое считается создателем кузнечного ремесла, одному из 55 западных тэнгриев, создавшему 99 кузнецов (баруни 55 тэнгэрин 99 дархад), западных белых кузнецов, потом ставят на очаг котел с молоком для добывания тарасуна, положив хур в кувшин, в котором сгущается перегоняемый тарасун (кувшин называется *танха*), падающий на лежащий в кувшине хур: нужно, чтобы тарасун капал прямо на язычок хура, только при этом условии инструмент будет безошибочно предсказывать и всегда будет услышан богами.

Вслед за сим приготовляют девять *жидо* — т. е. березовых палочек, в верхний надколотый конец которых втыкают по кусочку пихтовой коры, нижний конец заостряют, посередине, подле оставленной веточки с листьями, привязывают тесемку, шелковую или нитяную, ее называют «нога».

Посуда, нужная для обряда, обмывается в освященной воде (вода с богородской травой) и затем освящается; при обряде употребляется девять дахта, девять корытцев из одной березы, девять чашек; их ставят на чистый войлок налево от входа и очага; кроме посуды, на нем лежат и девять звериных шкур, которые развесятся после на хурай-бургахан.

С утра в юрте собравшиеся шаманы все время шаманят, призывая богов и брызгая тарасун, большая часть которого выпивается присутствующими. Первому брызгают хозяину хорька Эргилбуга-нойон-Тонхой, который первый сделал обряд своего посвящения и посвящал других шаманов; во время призывания шаман упоминает: «Ты 90 шаманов сделал шаманами, 90 шаманок сделал шаманками, 90 *хэсэ* (бубнов) держал за *тайбор*, надел на себя 90 оргоев». Потом льют вино в честь западного хата и девяти сыновей его; последним шаман говорит: «Вы спустились на землю и сделались царями девяти стран и покровителями бурят, имеете серебряные пояса и сабли из чистого серебра». Остальным божествам жертвуют вино в таком порядке: предкам шамана, местным богам, покровительствующим новому шаману, далее — всем известным умершим шаманам своего и других ведомств, каждому отдельно; большим богам — *Паланта-бурхад*, и другим

Шаман в ритуальном костюме с тростями в руках. Буряты. Восточная Сибирь, Забайкалье. Конец XIX в.

могущественным богам; чтобы дело шло скорее, несколько шаманов разделяют между собой труд и брызгают одновременно разным богам.

За обрядом возлияния вина старик-шаман призывает богов-покровителей, а молодой повторяет за ним слова молитвы. Иногда посвящаемый держит шпагу, которую он получает от неба вместе с указом об утверждении шаманом. В это же время посвящаемый иногда вылезает из юрты по березе — Удэши-бурхан — и на самом верху, уже на крыше юрты, громко призывает заянов.

Теперь приближается время выходить на улицу: войлок четыре сына шамана поднимают за углы, вещи снимаются, при этом поют и протяжно кричат; зажигают девять жидо, один дают отцу-шаману, а восемь — молодому шаману; у дверей юрты на улице раскладывают огонь и бросают в него богородскую траву, чтобы при выходе из юрты очистить все предметы, перенося через огонь.

Во время пребывания в юрте все люди и предметы также очищались: в жаровню или ковшик клали горящие угли и сыпали богородскую траву; этим курением три раза окуривали над головами всех присутствующих с криком: *шик, шик, шик, ширык...*

При выходе на улицу соблюдается такой порядок: впереди идет отец-шаман, за ним молодой шаман и девять сыновей, потом родня и гости; все идут по описанным уже кочкам к тому месту, где расставлены березы. Несколько сзади берез Азарга-сэргэ, к северу, втыкают в землю «тургэ», т. е. березовую ветвь с листьями, позади кладут войлок и на нем посуду для мяса, сосуды с тараком и тарасуном, а шкурки, шундалга и дахта развешивают по березам, как описано; участвующие — шаманы и

девять сыновей рассаживаются полукругом около тургэ, а остальные около своих котлов. К востоку, за последней березой раскладывают костер и на нем подогревают ключевую воду, в которую бросают накаленные камни и богородскую траву. Приводят козленка, от рогов и копыт отрезают по кусочку и вместе с пучком шерсти от ушей и тела бросают в ту же воду. Козленка ударяют затем ножом в сердце, и капающей кровью посвящаемый, сидящий без рубашки, быстро смазывает голову, глаза и уши, в то время какой-либо шаман играет на хуре, а девять сыновей обмачивают хухурхун в горячую ключевую воду и бьют посвящаемого по голой спине, громко шаманят и задают те же вопросы, как при очистительном омовении. Вода, употреблявшаяся для обряда, выливается на крышу юрты, а не на землю, козленка же отдают женщинам.

Этим обрядом освящения кровью и кончается собственно существенная часть посвящения, далее все исполняется почти так, как при тайлаганах: совершают обряд *сасали барьха*, т. е. три раза жертвуют богам вино, тарак, чай и потом бросают чашки; если чашка упадет дном вниз, то это предвещает добро шаману. При поднимании с земли чашек девять сыновей вырывают пучки травы и втыкают себе за пояс.

Наконец, колят девять жертвенных животных, как всегда, и, кроме того, много других животных, иногда до шестидесяти, смотря по числу собравшегося народа и привезенных баранов; летом 1881 года было посвящение одного капсальского шамана, при котором закололи именно около шестидесяти баранов и несколько кобыл, как мне рассказывали в Кудинской думе. Перед закланием каждому животному дают попробовать курунги или тарасуну.

Тем временем шаманы шаманят: вновь посвященный шаман также имеет право призывать богов и шаманить, как настоящий шаман; шаманит он, имея в руках конные трости, или его держат на войлоке, потом он бежит к Эхэ-шарамодон и, залезши на самый верх, призывает богов: сперва холонгон-эжина (хозяина хорька, Эргил-бута-нойон-Тонхая), потом своих умерших родственников-шаманов; сверху шаман иногда велит брызгать тарасун кому-нибудь, и это исполняется собравшимися шаманами; пока шаман находится на дереве, сыновья внизу держат войлок, чтобы в случае падения шаман не ушибся, слезает с березы шаман вниз головой, если он молод, или просто.

У балаганских бурят шамана сперва носят на войлоке вокруг берез по солнцу девять раз, после чего шаман залезает на первую березу справа, потом на восемь остальных берез, на каждой делая девять кругов, подымаясь все выше и выше; на самом верху он шаманит вместе с отцом-шаманом, стоящим внизу и также делающим круги около берез, все это время девять сыновей держат войлок.

За молодым шаманом забираются на дерево другие шаманы и даже готовящиеся к шаманству.

Когда мясо животных сварилось, а каждое животное варится в отдельном котле, после того, как с него снимут шкуру, то мягкое мясо отделяют и кладут в корытца для каждого животного отдельно и относят на тургэ; это мясо называется *даланга*; мясо, остающееся на костях, также тщательно срезается и собирается, его называют *шуладхан*; и оно кладется на тургэ. Очищенные кости от каждого из девяти животных отдельно собираются, обертываются в солому и привязываются к девяти березам — *гур-бургахан*, после чего эти березы уже втыкаются в землю, так как до этого они лежали подле вырытых для них ям; березы с костями, гур-бургахан, чередуются с теми, у которых стояли жертвенные животные.

Теперь шаман и девять сыновей кладут в суповую ложку мясо, зачерпывают бульона и отходят к очагам, где варилось мясо, здесь после краткой молитвы к хозяину огня, которого называют *сыном неба Тэли*, мясо и бульон выбрасывают на огонь в жертву Сагадайнойону.

Затем шаман, девять сыновей и прочие шаманы становятся в ряд, имея в одной руке чашки с бульоном, а в другой по кусочку мяса, и умоляют богов принять жертву от нового шамана, мясо и бульон или подбрасывают вверх, или выливают и бросают в огонь, после этого шаман попробует немного мяса от всех животных и тем разрешает приступить к пище; съедают только мясо от костей — *шуладхан*. Мягкое мясо, *даланга*, разделяют по семьям и после молитвы съедают; тарасун пьют постоянно. Этим обряд оканчивается, шаман и девять сыновей уходят в юрту, а собравшийся народ предается играм. Вечерние игры, вечерки, имеют религиозный характер, на них призываются разные онгоны молодым шаманом или другим, более опытным шаманом. Вечерки делаются три вечера подряд и продолжаются до утра. На следующее утро делают жертвоприношение бараном *Дебедою*, небесному божеству, исполняющему обязанность кучера у Эсэгэ-Малан-

тэнгэри. Шкуру животного снимают и вешают на березу *зухэли* позади тургэ; в ноздри втыкают березовые веточки, а на голове укрепляют жидо; справа от зухэли устанавливается березка, обвешанная лентами. Кости барана по снятии мяса сжигаются на костре, называемом *ширэ* или *мухур-ширэ* (у балаганских). По совершении жертвоприношения шаман призывает заяна, заян является и устами шамана объявляет об этом, рассказывает свое происхождение и уходит, после чего едят мясо, кусочки мяса бросают в огонь.

Второго барана колют в честь девяти сыновей Буха-нойона — *западного хата:* 1) хозяину усть (?) Ангары Буга-Саган-нойону, 2) хозяину Мехена (в Тунке) Менгете-Зарину и др.

В тот же день или некоторое время спустя посвящают двух- или трехлетнего сивого бычка (пороза) *западному хату* (Буха-нойону), сначала брызгают тарасун западному хату, затем обмывают освященного водой бычка, украшают его лентами, на шею привязывают маленькое ярмо, льют на него немного тарасуну и после краткой молитвы отпускают на волю, а шаманы брызгают тарасун разным богам, упрашивая их покровительствовать избранному ими новому шаману. Через три дня отца-шамана с почетом отправляют домой, вознаградив его, смотря по состоянию молодого шамана: новой рубахой, шубой, конем, баранами или деньгами; шамана сопровождют вновь посвященный или другие лица и по приезде в улус отца-шамана угощают стариков тарасуном, жертвенным мясом и раздают подарки (ленты).

На девятый день снимают с берез ленты, звериные шкуры, колокольчики и укладывают все в ящик шамана — его *ширэ*.

Число описанных посвящений бывает различное — от одного до девяти. Девять посвящений делается у кудинских бурят очень редко ныне, чаще бывает три или два, обыкновенно одно. Если посвящений три, то при первом в жертву приносится 9 животных, а шаман получает конные трости, хур, хэсэ; при втором — животных 18, а шаману привязывают новых 9 колокольчиков к конным тростям, 5 на правую, 4 на левую, при третьем посвящении — животных 27 и привязывают еще 9 колокольчиков, так что после третьего посвящения должно быть всего 27 колокольчиков на обеих тростях; вместе 9 колокольчиков привязывают по 3 или даже по 1 на каждую трость. В случае 9 посвящений — на 1, 4 и 7-м посвящении колется по 9 животных, на 2, 5 и 8-м — по 18; на 3, 6, 9-м посвящении — по 27; а на всех 9 — не менее 162 голов. После

каждого посвящения к каждой конной трости привешивают по одному колокольчику. У балаганских бурят число посвящений обыкновенно 6, но прежде делали и 9. К числу 9 посвящений относится и очистительное омовение, распадающееся на три обряда: 1) водяное посвящение — *ухан-убалга*, 2) сухое — *хурай-убалга,* 3) сопровождается принесением в жертву животных. Четвертое посвящение — *кровавое — шухан-убалга*; это посвящение разрешает шаману употребление деревянных *морин-хорьбо*, конных тростей. У кудинских бурят первые четыре посвящения соединяются в два: предварительный очистительный обряд и первое посвящение; у балаганских бурят *кровавое* посвящение отличается тем, что тут шаман пьет кровь, тогда как у кудинцев кровью смазываются глаза, уши и голова. Пятое посвящение самое важное: шаман получает шаманскую шубу — оргой, железные конные трости, железную шапку и три хэсэ — бубна. На остальных посвящениях получает другие шесть хэсэ. В настоящее время, однако, у шаманов балаганских не бывает всех девяти хэсэ и даже три редко, тогда как в Идинском ведомстве такие шаманы не редкость.

Похороны шамана и похоронные обряды бурят вообще

Шаман, как и простой бурят, подвергается болезни и смерти; больной шаман, как и простой бурят, в случае болезни прибегает к заступничеству богов, призывает шамана, брызгает разным богам тарасун и проч.; но если замечает, что эти обычные средства не помогают, то начинает предсказывать свою смерть и последующую судьбу: когда и от какой болезни и за что помрет, где будет иметь по смерти местопребывание; объявляет, что он сделается также богом. Провинившийся чем-нибудь перед богами шаман, однако, не всегда успевает избавиться от возмездия и попадает после смерти в темницу *Эрлэн-Тама* под власть *Эрью-Хара-нойона*, где и томится в тяжелых цепях. Более простоватый или очень больной шаман только указывает, какого коня ему приготовить, где совершить похоронный обряд, и после смерти, уже устами другого шамана, передает о себе дальнейшие подробности. После смерти шамана тело его старики и одноулусники обмывают только водой, освященной вересом и богородской травой, а потом одевают — вниз халат, а сверху шубу, то и

другое иногда из шелка, поверх шубы надевают еще *оргой*, род халата или савана, чаще всего оргой делают из *синего шелка*, обязательного для *черного шамана*, служителя злых восточных неб; белому шаману оргой должен делаться из белого коленкора, заменяемого порой белым шелком; оргой подпоясывают красным шелковым поясом; шитье оргоя как священной одежды поручается всем мужчинам улуса, женщины же не допускаются. Одетого шамана или кладут на стол, а рядом все знаки его власти: конные трости, бубен, плеть и проч., в ногах и по сторонам головы ставят три свечи, или же шамана сажают с поджатыми ногами и ставят перед ним одну свечу; в таком виде покойник остается трое суток. Все это время выбранные девять молодых бурят старше двадцати пяти лет, опытные и знакомые с обрядом, так называемые девять *сыновей* шамана, поют похоронную песнь, описывая жизнь покойного и восхваляя его; в этих песнях импровизация играет видную роль и предоставляется на волю запевалы.

К похоронам шамана съезжается много народу, шаманов и все *наэкии* его, так сказать, его духовные дети, у которых он приносил жертвы, брызгал вино, защищал детей от влияния злых духов, давая им так называемые *хахюхан*, т. е. колокольчики, холбого, шкурки животных, которые были привязаны к конным тростям шамана; теперь, со смертью шамана, вещи эти ему возвращаются и привязываются к конным тростям; эти же *нажии* привозят баранов, тарасун, вино и деньги, из которых покрывают расходы по похоронам; недостаток покрывается сбором с общества.

Съехавшиеся шаманы призывают богов и, имея в руках конные трости покойного, объявляют его волю о месте погребения и называют того коня, который должен быть приготовлен для шамана. Трое суток, пока умерший в улусе, его окуривают дымом багульника, богородской травы и пихтовой коры, а старики улуса по очереди звонят в колокольчики с конных тростей и бьют в бубен. К концу третьих суток заготовляют тарасун, колют баранов, мясо их варят и потом складывают в мешки и отвозят на место сожжения шамана.

Коня, на котором повезут покойника, по возможности украшают, узда и седло нередко бывают высеребрены, на шею привешивают колокольчик и всего коня покрывают четырехугольным куском ткани, называемым *оргой* и сшитым теми же стариками, которые шили оргой шамана; оргой покрывает почти все тело

коня, к концам его пришиты колокольчики, у черных шаманов он также из синего шелка, а у белых из белого коленкора.

Когда истекут трое суток, то шамана выносят из юрты и сажают на подведенного и приготовленного коня, сзади покойника садится какой-либо старик, а другой ведет в поводу коня. Все это время девять сыновей поют, старики и шаманы звенят колокольчиками и бьют в бубен.

Прежде чем выехать из улуса, покойника обвозят три раза по солнцу вокруг собравшегося народа, готового пуститься в путь вслед за шаманом.

Кортеж открывает бурят, у которого в руках березка с привешенными звериными шкурками, за ним везут покойника, окруженного девятью сыновьями и, наконец, многочисленная конная толпа провожатых. Во время пути поезд останавливается столько раз, сколько встретится *барьса* умерших шаманов[1].

У каждой барьса брызгают вино, пьют его и едят мясо одного барана, а к столбу привязывают звериные шкурки. Потом подъезжают к тому месту, где нужно устроить *барьса* для только что умершего покойника: тогда ставят приготовленный сосновый столб и к нему привязывают шкурки и колокольчики (?), брызгают вином и едят мясо барана.

Наконец достигают назначенной рощи, где будет совершен обряд сожжения.

Покойника снимают и сажают на войлок, чтобы не сделать его нечистым от прикосновения к земле (лицо обращают к югу); вокруг шамана становятся девять сыновей и поют, обходя вокруг; все привезенное устанавливают на тургэ. Дорогой еще пускают стрелу по направлению к дому и на обратном пути стрелу подымают и кладут в *ширэ*.

Между тем приготовляют костер из свежих срубленных сосновых бревен; сверху кладут сосновые ветви, их прикрывают потником, затем [кладут] оргой коня, наконец покойника; в голову кладут узду, колчан с восемью стрелами и лук, а под голову — седло; наконец сверху покойника придавливают несколькими

[1] Так называют те места, где умершие шаманы или их души останавливаются во время пути (барьса всегда бывает по дороге), привязывают ко вкопанным в землю столбам, числом три, своих коней; курят приготовленный им табак и отдыхают; всякий проезжий бурят на этом месте набьет трубку табаком и выбросит табак в дар шаману и затем уже сам выкурит другую трубку; если с собой имеет вино, то немного выльет на землю для умершего шамана.

бревнами и *костер зажигают.* Стрелы и лук кладутся шаману затем, чтобы он мог избавить от смерти восемь хороших людей, по мнению кудинцев, тем, что вместо обреченного на смерть человека шаман в удовлетворение гнева заянов будет ломать стрелу; балаганские буряты думают, что этими стрелами шаман будет поражать угрожающих людям злых духов.

Знаки шаманского достоинства покойника и некоторые другие предметы развешивают по окружающим деревьям: на одно дерево на вершине привязывают медный чайник с вином (на кострищах после сожжения шамана я находил носики от медных чайников, остальные части которых перегорели, следовательно, чайник часто кладут на костер и не вешают на дерево; может быть, чайник заменяется ковшиком, который я видел висевшим в одной роще, где был сожжен шаман); на другом соседнем дереве вешают бутылку с вином, на третьем дереве вешают хэсэ; а конные трости, хур, плеть, домбо с вином, шапку и деревянную чашку кладут в небольшой деревянный ящик длиною до 1 фута; ящик делают после смерти шамана вместе с одеждой; ящик также укрепляется высоко на дереве при посредстве железных обручей; звериные шкуры (я встречал только заячьи шкурки), привязанные по одной или по нескольку к молодым березкам, длиною до 1 сажени приставляют к разным деревьям или к одному дереву по несколько (3); по этим шкуркам легко найти, где был сожжен шаман и где находятся его вещи; обыкновенно вещи бывают размещены на многих деревьях на пространстве десяти и более квадратных сажен.

Когда все это выполнено, то приносят жертву вином и мясом, вино и тарасун пьют и едят мясо; затем у коня, привезшего покойника, делают надрезы на голове и спине и затем убивают его ножом между нижними шейными позвонками, распарывая также брюхо; убитого коня или сжигают отдельно от шамана, или оставляют лежащим.

Теперь все сбираются к отъезду, поджигают костер и затем торопятся уехать; по дороге не оглядываются, чтобы шаман не взял любопытного с собой на небо.

По пути поднимают пущенную девятую стрелу и отвозят в юрту шамана, где девять сыновей остаются трое суток и все поют по очереди похоронные песни, совершая хождение вокруг стола, на котором горит одна свеча, до истечения трех суток.

На третьи сутки опять сбираются все нажии шамана, его родные и одноулусники; нажии привозят с собой баранов, вина, тарасуна

и березки со шкурками. Баранов и большую кобылу колют и, сварив мясо, отправляются на место сожжения шамана. Чем большим уважением и влиянием пользовался шаман при жизни, тем больше собирается народу для исполнения последнего обряда по умершему.

По пути, как прежде, останавливаются на барьса этого шамана, брызгают вином, бросают табак, едят мясо и едут до места. По прибытии устанавливают тарасун и мясо на тургэ, затем между двумя деревьями устраивают *дали*, т. е. протягивают веревку и на нее вешают звериные шкурки, и призывают богов и наконец самого умершего шамана, который после обряда сожжения сам делается богом.

Ближайшие родные шамана собирают потом кости, начиная с костей черепа; кости кладут в нарочно сшитый мешок из синего шелка, если умерший принадлежал к черным шаманам, или из белого коленкора, когда он был белый шаман; из того же материала надевают рукавицы все собирающие кости. Кости шамана называются *шандархал*; мешок с костями укладывают в выдолбленное в виде ящика углубление в стволе толстой сосны; для этого сначала осторожно снимают четырехугольный кусок коры, до 1 фута по стороне, а потом уже выдалбливают углубление для мешка, положив кости, а иногда домбо с вином и ковши, отверстие снова закрывают деревянной крышкой и корой и плотно забивают гвоздями, так что незнающий и не отличит такое дерево от других. Дерево, выбранное для помещения обгоревших костей шамана, считается его местопребыванием и называется «шаманская сосна»; она должна оставаться неприкосновенной, всякий, срубивший такую сосну, по мнению бурят, подвергается немедленной смерти со всей своей семьей.

Во время церемонии замечают некоторые приметы, по которым определяется в будущем степень уважения к памяти шамана; хорошим признаком считается, например, если увидят, что оставленная убитая лошадь съедена.

Присутствующие шаманы призывают богов, а девять сыновей поют приличные случаю песни, после чего, совершив еще раз возлияния вином, приступают к мясу и вину, некоторую часть из остатка сжигают на кострах; развешенное *дали* снимают или оставляют на месте и разъезжаются.

Некоторые из приезжих остаются в юрте шамана до истечения девяти суток после смерти.

Шаманские рощи, служащие местом погребения шаманов, легко отличимы в местностях, обитаемых бурятами; посреди совершенно безлесного пространства возвышаются отдельные группы деревьев, заметные издали; рощи эти бывают или на ровных местах, или чаще на горах, их в одном ведомстве по несколько, каждый род или даже улус имеет свою рощу, они имеют особое название *айха*, место неприкосновенное, где нельзя рубить деревьев под опасением серьезного возмездия или даже смерти; эта *айха* соответствует полинезийскому табу. Как будто бы каждая роща служит кладбищем только одному шаману, но в одной такой роще в Кудинском ведомстве были погребены и не шаманы, простые буряты; могилы их легко узнать.

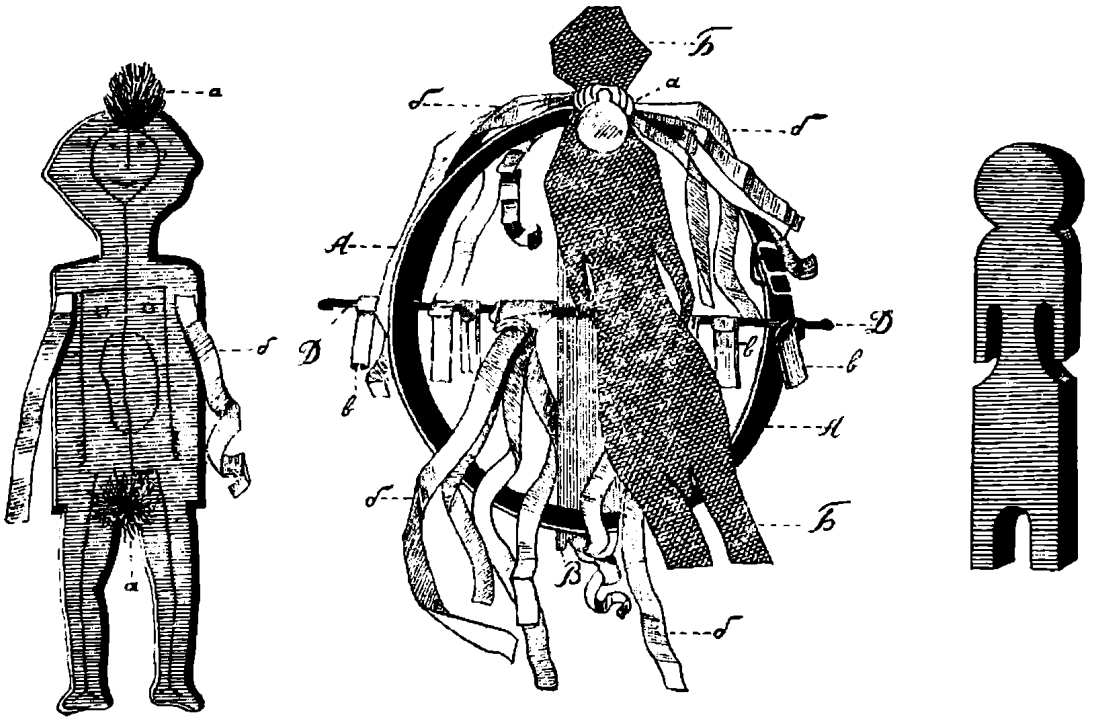
По убеждениям бурят, душа шамана или он сам в дыму костра поднимается на небо и там начинает вести приятную жизнь, как боги, но по внешности совершенно сходную с земной жизнью, т. е. он может на небе иметь жену и от нее детей, принимает пищу и вино, приносимое родными и почитателями на земле, ездит на убитом при похоронах коне, носит одежду, никогда не изнашивающуюся, в которую он был одет после смерти. Умерший шаман на небе заботится об оставшихся на земле родных, защищает их от злых духов, назначает кого-либо из мальчиков в обучение шаманскому искусству и всячески покровительствует ему. Но иногда как будто шаман забывает своих близких, и тогда только усиленными жертвами семья старается вернуть себе благорасположение своего естественного покровителя. Такое забвение семейных интересов одни приписывают грехам шамана, совершенным при жизни, вследствие чего его заступничество за своих не имеет силы и в наказание никто из его родичей не удостаивается шаманского ранга, но другие приписывают это просто рассеянности, увлечению прелестями жизни с богами.

Интересно, что все вещи и предметы, которые нужны будут шаману после смерти, должны быть или сожжены, или убиты (лошадь), или сломаны, вообще как-либо должна быть нарушена физическая целость и надлежащее соответствие частей, т. е. то же, что сделалось с шаманом, когда связь души с телом в акте смерти исчезла. И вот после такой перемены, видимого истребления, они — все эти вещи — начинают новую жизнь, жизнь неизменную, вечную, от земной жизни отличающуюся только тем, что они уже больше не изменяются, не изнашиваются. Из этого видно, что буряты верят не только в загробную жизнь, не только признают существование души у людей, но и признают душу вещей.

По другим показаниям, местопребывание шаманов после смерти бывает определено: шаманы поступают в подчинение великим богам; белые шаманы подчиняются сатинским богам и живут в их помещениях (*сатани-бурхахи-сулган*), которые находятся за Байкалом у озера *Садамтын-Саган* и представляются воображению бурят великолепными дворцами. Сатинские боги — добрые, покровительствуют людям; к ним принадлежат Хоредой-нойон и его жена Хобоши-хатун, дочь неба Шара-Хасар, превращавшаяся в лебедя, почему буряты чтут лебедей и никогда не убивают; жалобный голос лебедя буряты приписывают тому, что лебедь, Хобоши-хатун, покинувшая своего мужа Хоредоя, тоскует по своим детям, оставшимся на земле.

Белые шаманы могут поступать, хотя и редко, в дворцы западных хат (неб).

Черные шаманы, служители злых богов, отходят по смерти или к *Эрлэн-хану*, если они происходят от черного кузнечного неба (Бохо-Тэли?) или от Хутунских богов, к которым принадлежит сам Эрлэн-хан; или к хозяину острова Ольхона Хан-Хото-бабай, в так называемое *нойохи-сулган*, т. е. чиновное собрание, куда главным образом направляются тайши, родовые старосты и некоторые простые буряты; или также к хозяину черного коня



Бурятские онгоны. Конец XIX в.

Ажира-Бохо, называемому еще Зулхэн-нойон, так как его местопребывание в Зулхэ, по реке Лене, в Верхоленском округе, где существуют роскошные дворцы.

Кроме обряда сожжения и погребения костей в живом дереве, у бурят практикуются и другие обряды. Так, в Балаганском и Идинском ведомствах умерших шаманов, а также и людей, убитых громом, не сжигают, а выставляют в лесу на *аранга*. Пораженный громом, как объяснено выше, считается шаманом, а родные его приобретают шаманское происхождение; поэтому и обряд похорон по отношению к убитому громом совершается так, как будто бы покойник был шаман. На том месте, где совершилась катастрофа, прежде всего устраивают шалаш, а пораженного громом кладут на доски и обливают водой с целью привести его к жизни, но если попытка не удается и смерть несомненна, то приступают к обряду, называемому *нервер дегдехэ*. Убитого одевают, как шамана, в оргой, также при нем девять сыновей поют похоронные песни в течение трех дней, пока покойника не увезут в лес; домой же его везти нельзя; все время его окуривают богородской травой и вересом и на третий день сажают на коня и отвозят в шаманскую рощу, где и оставляют на особо устроенном ложе: для этого выбирают толстые деревья, стоящие поближе друг к другу, на них укрепляют бревна и наконец доски, так что образуется помост на высоте 2, 3 или 4 сажен от земли, на этот помост и кладется покойник, заключенный в гроб; также кладут и пищу и вино; помост носит название *аранга*; также на *аранга*, но не в шаманской роще, а на месте происшествия, кладут и всякое убитое громом животное.

Б. Э. Петри

ШКОЛА ШАМАНСТВА[1]

Шаманы у северных бурят разделяются на белых и черных. Белые — служители благосклонных к людям божеств юго-западного цикла и черные — ставленники злокозненных божеств северо-восточного цикла. Шаманское призвание передается по наслед-

[1] Из статьи: *Петри Б. Э.* Школа шаманства у северных бурят // Тр. ГИУ. Иркутск, 1923. С. 3–20.

ству; иногда в особо исключительных случаях может сделаться шаманом и человек, не имеющий в своей родословной предков-шаманов, но такие шаманы обычно бывают незначительными, малосведущими и не пользуются почетом среди бурят. Чтобы стать настоящим шаманом, нужно иметь «утхэ» — шаманский корень, шаманское происхождение. Каждый бурятский шаман принадлежит к какому-нибудь шаманскому родословному дереву и может перечислить всех своих предков до шамана-родоначальника включительно. От своих предков молодые шаманы наследуют свое «утхэ», причем если предки были черными шаманами, то и они являются черными; если предки были белыми, то и они должны быть белыми. Например, шаманский род Хордут, вышедший из Монголии, дал начало шаманскому корню белых хордутов. Есть угусуйский белый шаманский корень, есть постоянно с ним враждующий черный тарасайский и т. д. Но иногда шаманы могут менять свое призвание и произвольно из белых делаться черными. Что касается обратного перехода, то таких случаев нет, не было и, как меня уверяли старики — знатоки бурятской старины, быть не может, так как юго-западные белые *тенгери* (небожители) не примут служителя своих врагов. Равным образом и женщины-шаманки, в зависимости от своего происхождения, делаются белыми и черными.

Передача шаманского утхэ может происходить как по отцовской, так и по материнской линии. Передача утхэ по *отцовской линии* не представляет собой ничего замечательного. Шаманский зов передается или от отца к сыну, или от деда к внуку, или от прадеда к правнуку. Изучение многочисленных родословных шаманов, собранных мною, привело меня к тому заключению, что правильности в чередовании потомков шаманов и нешаманов нет. Иногда призвание наследует непосредственно сын, после этого может быть скачок в 3–4 колена; затем внук наследует деду и т. д. Гораздо интереснее передача утхэ по *материнской линии*. Не следует забывать, что буряты живут родовым бытом, что род их построен на строго патриархальных основах при точном соблюдении закона экзогамии. Вследствие этого женщины, которые у бурят все без исключения выходят замуж, уходят из рода в большинстве случаев еще задолго до проявления «шаманского зова». «Зов» проявляется у шаманок в роду их мужей. Мужу волей-неволей приходится признать утхэ жены и считаться с ее призванием, нарушающим правильное течение семейной жизни и

хозяйства. Передача утхэ по женской линии представляет собой особый отдел в моих записях шаманских родословных. Обычно шаманский корень остается в том роде, из которого произошла шаманка; сама же она после смерти не оставляет шаманского потомства. Но в том случае, если в ее роду последний шаман умер, не оставив мужского потомства, утхэ обязательно переходит к потомству шаманки и переносится таким образом из ее рода в род ее мужа. Образцом такой передачи через женщину может служить родословие известного кудинского шамана М. Степанова. Еще лучшим примером такой передачи является родословие шамана Бата из улуса Кукунур Аларского аймака. Его прапрабабка Ханан вышла замуж за его прапрадеда Буйна, который не был шаманом. Вообще весь род Бодорхона не шаманский. Отец шамана Хархе-Зарин имел утхэ из рода Хырбыт, относящегося к белым хордугам. Это был большой белый шаман; он жил в Аларе и после смерти стал территориальным божеством — горным старцем. У него не осталось мужского потомства, а единственная дочь была выдана за упомянутого выше бурята Буйна. Вскоре после своего замужества она сделалась шаманкой. Так как некому было наследовать утхэ ее отца, то оно перешло к ее потомкам, и зашаманил ее внук Борнушхэ. Единственный сын последнего Хонхоло умер бездетным, и утхэ перекинулось в потомство дяди Борнушхэ, т. е. брата его отца, матерью которого являлась шаманка Ханан. Здесь зашаманил Бата (рассказчик); его отделяет от Ханан пять колен.

Тот же обязательный переход утхэ в чуждый род через женщин можно проследить еще на ряде родословных, причем шаманы всегда говорят: «Если бы было у Лейхена (напр.) мужское потомство, мне не пришлось бы шаманить».

На утхэ буряты смотрят как на нечто такое, что может приходить и уходить из данного рода. Считая, что для каждого рода полезно иметь своего шамана, они по-своему заботятся о том, чтобы после смерти шамана его утхэ снова вернулось в род. Когда торжественный похоронный кортеж, возглавляемый трупом шамана, сидящим в полном облачении верхом на коне, отъедет на несколько верст от улуса, процессия останавливается. Из колчана шамана берут одну стрелу и стреляют в направлении улуса. После этого процессия двигается дальше в священную рощу, где хоронят шаманов. Там труп сжигают на громадном костре и едут обратно. В степи разыскивают шаманскую стрелу, привозят в улус шамана

и втыкают в стену юрты покойного. Тогда, по представлению бурят, утхэ вернется и в роду снова объявится шаман. Отмечу совпадение слов утхэ — шаманский корень, шаманское наследие и утхэ — стрела.

Не дело этнографа, конечно, вдаваться в исследование сущности шаманского наследия как психопатологического проявления. Этнографу приходится только наблюдать и фиксировать факты; в его задачи входит также осветить явление с точки зрения понимания и восприятия явления первобытным человеком. Собирая в течение ряда лет материалы по шаманскому зову у бурят, я убедился, что «избранничество» для шамана — тяжелое бремя, повинность, наложенная духами.

Подростки принимают избрание духов весьма неохотно и иногда даже сопротивляются своему призванию. Родители, особенно в семьях малочисленных, пытаются порой даже удержать ребенка среди обыденной жизни. Как большое несчастье встречается семьей шаманский зов единственного сына. Но противиться призванию нельзя: или оно так сильно и настолько захватывающе, что подчиняет безропотно, или же приходится покориться, так как иначе заболеешь и умрешь.

В некоторых случаях родители, будучи давно подготовленными к тому, что их сын или дочь зашаманят, и считая это предопределенным, сами уговаривают не противиться призванию. Случай, чтобы родители были рады зову, зарегистрирован мною всего один (улус Шопшолтуй, Аларь).

Сам молодой шаман был очень недоволен, когда проявился его зов, и всячески старался ему противиться. Но отец его был рад, так как дорожил своим шаманским корнем. Все его старшие родные уговаривали его не противиться, «чтобы род не прекратился». Если сами молодые шаманы противятся «зову» и не хотят начинать шаманить, то они худеют, сильно болеют, «мясо на костях делается жидкое», «боги их наказывают подслеповатостью и глухотою». Видя, что дело неизбежно идет к смерти, молодой шаман подчиняется зову. Случаев, чтобы шаманы, не подчинившись зову, умирали, не было. Начав шаманить, они вновь «поправляются, становятся сильными и здоровыми».

Вот несколько рассказов, записанных мною со слов шаманов о моменте их зова. Шаман Бата (ул. Кукунур) начал шаманить в 17 лет; в это время он сильно захворал: носом у него шла кровь, весь он покрылся паршами. Не желая сдаваться, он уехал в

г. Иркутск и там лечился у русских докторов, но не мог вылечиться. Пришлось вернуться домой. Тогда старики ему объявили, что «утхэ пришла». Он подчинился и начал шаманить, после чего сразу окреп, вполне исцелился от недуга; здоров и по сей час. О таком же неудовольствии при проявлении «шаманского зова» рассказывал мне шаман Малакшинов. Но он быстро уступил, вполне сознавая непреложность зова.

Любопытную вариацию сопротивления сообщил мне шаман Батай (улус Зоны). Когда он был молодым, то сильно захворал. Привезли шамана, тот сделал *кырык*, и Батай поправился. Приезжавший шаман объявил, что Батай должен начать шаманить, так как у него «утхэ есть». Тем не менее Батай отказывался начать шаманить. Он был один, у него был только малолетний сын и большое хозяйство, доставшееся ему по наследству от его приемного отца, и много пашен, которые приходилось самому обрабатывать. Жаль было оставлять хорошо налаженное хозяйство. К счастью, во время своей болезни он видел шаманское действо и, когда оправился, произвел его и почувствовал, что может еще некоторое время не шаманить. Так он продолжал хозяйничать до 59 лет. Но на старости лет он убедился, что напрасно противился зову: его внуки, числом шесть, все умирали по очереди. Решив, что это происходит оттого, что он оставил свою утхэ, он начал понемногу шаманить. Шаманит дома и изредка у соседей, когда позовут. Если Батай долго не шаманит, чувствует стеснение во всем теле и беспокойство. Пошаманит — и вновь хорошее и спокойное самочувствие возвращается. Посвящения совершать не будет — стар.

Из многих случаев восприятия шаманского зова, зафиксированных мною, имеется всего один, когда зов был принят с радостью. В улусе Кукунар (Аларь) живет непосвященная шаманка Шагай 33 лет. Она своевременно вышла замуж; вскоре у нее родился сын, которому теперь 16 лет. 24 лет она захворала; болела она очень сильно в течение трех лет — до 27 лет. Убедившись наконец, что ее «утхэ пришла», она «начала призывать свое родословие» и поправилась. С тех пор здорова. Муж Шагай признал ее «родословие» и не препятствовал ей сделаться шаманкой. Сама она всегда желала быть шаманкой и обрадовалась, когда утхэ проявилось. Если долго не шаманит, то чувствует себя плохо; пошаманит, и опять ей делается легко. Посвящать ее будут через четыре года, когда ей исполнится 37 лет.

(Сроки посвящения у аларских бурят — 25, 37, 49, 61, 73 года, т. е. через каждые 12 лет; можно, конечно, в случае желания шамана и его рода совершить обряд посвящения и раньше, но рекомендуется лучше придерживаться указанных сроков.)

Отказываться от шаманского звания даже после целого ряда лет шаманской практики нельзя. Только в глубокой старости старики могут отказаться быть шаманами. Предельным возрастом у кудинских бурят считается 72 года. В этом случае духи говорят: «Старика нам не надо» и разрешают не шаманить. Если же такого разрешения от духов не последовало, то совсем шаманства оставить нельзя, но старикам разрешается шаманить изредка.

Шаман не знает покоя ни днем, ни ночью: всегда его могут позвать, и придется ехать в любую погоду за десятки верст. Дома шаман бывает редко; хозяйство его приходит в упадок, заработки его невелики, да и при неурегулированной жизни они впрок не идут. Шаманы обычно бедны. Лучше существуют шаманы, которые, не отделяясь, живут общим хозяйством с братьями. Шаманы обычно недолговечны, хотя, как исключение, встречаются между ними и глубокие старики. Они это хорошо сознают и смотрят на свое призвание как на тягостное наследство, получаемое от предков, неизбежное в отношении отказа.

С моментом проявления шаманского призвания (шаманский зов) мне пришлось познакомиться у кудинских бурят. Я часто бывал у одного старого бурята Ашехобатского рода (кудинские буряты), достаточно зажиточного и имевшего единственного сына 18 лет. Красивый, хорошо сложенный, ловкий и сильный юноша невольно заставлял собой любоваться, и я без всякой лести, желая сделать хозяину приятное, хвалил его сына. Но старик покачивал головой и говорил: «Кто знает, что выйдет? У нас в роду утхэ — шаманский корень. Дед был шаманом, отец был шаманом; меня миновало. Кто знает? Минует Бардахана, нет ли?»

Через год я услыхал, что молодой Бардахан зашаманил. Я поспешил отправиться в знакомый улус. В знакомой юрте все было по-прежнему: на тех же местах стояли все вещи, но какое-то грустное и торжественное настроение чувствовалось во всем — и в тихих разговорах, и в медленной походке, и в выражении лиц. Особенно грустен был отец. Трудно было узнать молодого Бардахана. От прежнего здорового, спокойно-флегматичного и

жизнерадостного юноши осталась его тень. Бледный, сильно осунувшийся, с нервным лицом и испуганно остановившимся несмотрящим взглядом он сидел неподалеку от меня. «Уже три дня шаманит», — пояснил мне отец. Вдруг, среди разговоров, юноша вскочил; его стало трясти; начинался припадок; окружающие спешно развязали пояс его халата (запоясанным нельзя шаманить). Как-то сразу с криком юноша вскочил, наклонился вперед, издал характерный для бурятских шаманов звук «аббрр... р... р», — дух дурения в него вошел. Неожиданно он высоко подпрыгнул, опрокинулся, распростерся в воздухе на высоте двух аршин и упал плашмя на спину на доски пола. Близстоящие подняли его за голову и поставили. Его продолжало некоторое время трясти. Но вот он как бы очнулся и зашаманил. Невнятные исступленные слова вылетали, как бы торопясь и путаясь, из его рта. После этого вновь проявившийся шаман около получаса плясал в юрте под аккомпанемент своего бессвязного пения. В углах рта появилась пена. Наконец он издал тот же звук «аббрр... рр... бр... », — дух дурения вышел. Молодой шаман сел у почетного столба, утирая струившийся по лицу пот полами халата. Его опять запоясали. «Вот так раз десять на день», — пояснил отец.

Странное состояние своего экстаза шаманы объясняют вхождением в них призываемого духа. «Я сдурел», — объяснил мне кудинский шаман Булгат Бужинаев свое состояние, когда он при диктовании в фонограф текстов неожиданно для самого себя пришел в состояние экстаза. Поэтому входящего в шамана духа можно назвать «духом дурения». «Когда призванный дух входит в шамана, — описывал мне свое состояние аларский шаман Малакшинов, — волосы у шамана становятся дыбом, и шаман чувствует, что его подымают кверху; шаману кажется, что он *большой стал*. Ясно чувствуется, что *он* в середине сидит».

Несколько подробнее передавал мне свои переживания кудинский шаман М. Степанов: «Шаман начинает свое действо с призывания духа; для этого он поет и просит его явиться, колотит конными тростями одной по другой[1]. Дух является на зов. Его приближение шаман чувствует, так как в голову ударяет как бы

[1] Если у шамана сообразно его рангу есть бубен *(хесе)* и шаманский колокол *(ехе сенгенур)*, то шаман бьет одной конной тростью о другую, его помощник колотит в бубен, а другой помощник звонит в колокол. Удары в бубен обусловливают темп шаманской песни-призывания. Бубен и колокол служат для призывания своего родословия и духов.

горячий воздух; все тело шамана начинает сильно трясти; шаман трясется и делает "абрр... р... р... р!" — и падает без чувств на землю. Тело от падения никогда не болит». Причину падения шаман объяснил быстротою и стремительностью вхождения духа. Войдя в тело шамана, дух устами шамана рассказывает свою жизнь и свое происхождение, но, конечно, не всю, а самые главные моменты. Выпуская духа, шаман делает опять «абрр... р... р... р!» 3—4—5 раз. Интересно отметить, что у аларских шаманов «дух входит тихо»; они не делают «абррр!», не подпрыгивают и не падают; только по окончании действа они делают «абррр... рр... р!» — «провожая духа».

После проявления шаманского зова юноша не делается сразу шаманом. Он, по старинным правилам, должен был поступить в ученики к кому-либо из старых шаманов, присутствовать на его священнослужениях, запоминать священные призывания — славословия, обращенные к божествам, познать названия всех божеств, их родословия, характер, особенности и места жительства и изучить, каким божествам какие приносить жертвы. Шаман Петров, живший в одном из улусов в окрестностях села Хорбатово (Верхоленский уезд), имел в течение своей жизни несколько таких учеников и приблизительно так рассказывал мне о методах своего обучения: «Учение продолжается два, три года и больше. Во время совершения религиозных обрядов ученик должен следить за порядком. Как знак достоинства он получает кнут с кнутовищем из священного дерева *хухей* (горная таволожка), к которому привязаны колокольчик, шкурка белки и ленты. Такого начинающего шамана зовут *минаши* — кнутовщик. Иногда учитель экзаменует своего ученика, заставляя повторять тот или иной текст священного призывания, и, если ученик ошибается, учитель бьет его тем же кнутом».

Приблизительно так же описывал период обучения известный кудинский шаман М. Степанов: «После своего проявления (т. е. после "шаманского зова") молодой шаман поступает на обучение к старому шаману. Шаман-учитель *Хурагар* объясняет ему "шаманский закон", рассказывает о богах, учит призываниям и берет с собой на требы. Больше всего он уделяет ему внимания в пути, когда едут на требу, объясняя, как надо вести ту или иную службу. Даже после посвящения, если молодой шаман делает *кырык*, старый присутствует; если молодой ошибается, старый поправляет. Учится молодой шаман 3—4—7—10 лет. Продолжительность за-

висит от того, как скоро он выучится "шаманскому закону" и когда его род решит устроить ему посвящение». Иногда начинающему шаману приходится шаманить; для этого случая он делает так называемые «пешие трости», имеющие вид двух обструганных березовых палок. Соответственно с этим такой шаман называется «пеший шаман» — «*Ябаган-бо*».

Но обычно роль шамана-ученика ограничивается присутствованием во время священнослужения учителя, помощью ему в те моменты, когда это вызывается ходом обряда, и поддерживанием порядка во время религиозных церемоний. Провинившихся *минаши* наказывает ударами кнута, на что буряты нисколько не обижаются, считая это в порядке вещей. Кроме кнута, «пеший шаман» получает заячью шкурку: оба животных — заяц и белка (на кнуте) являются помощниками начинающего шамана. В этой первой стадии шаман считается выдержавшим «сухое» посвящение, в отличие от второго «водяного», когда он делается уже полноправным шаманом.

Такое правильное обучение, которое можно назвать «школой шаманов», происходило главным образом в старину. Теперь оно наблюдается значительно реже. Я встретился с этим явлением в чистом виде только у верхоленских бурят. В настоящее же время дело обстоит значительно проще: новоявленный шаман начинает регулярно посещать религиозные обряды старых посвященных шаманов, преимущественно пользующихся хорошей репутацией. Присутствуя в толпе, он внимательно прислушивается к молитвам, призываниям и славословиям, наблюдает технику совершаемых обрядов и запоминает детали. Но сам в совершении обряда участия не принимает. Обладая большой, чисто первобытной памятью, не загроможденной европейской наукой, и находясь в состоянии некоторого подъема нравственных сил, молодой шаман запоминает довольно скоро все призывания даже со всеми непонятными ему старинными словами, тут и там встречающимися в славословиях и доступными только монголистам. Кроме того, молодой шаман поступает на выучку к старикам, обычно своего рода, хранителям традиций и религиозных сведений. В беседах с ними он узнает имена божеств, их родословия, места обитания, их характеры и легенды, с ними связанные. Молодой шаман беседует даже со старухами, словом, со всеми людьми, которые знают старые заветы шаманской религии.

Онгон старца Борто — маска почитаемого духа — предка шамана. Буряты. Восточная Сибирь, Забайкалье. Конец XIX в. (Иванов)

Этот период обучения может продолжаться достаточно долго, если торжественный день посвящения задерживается. Но и после посвящения постоянные беседы со стариками и расспросы на религиозные темы продолжаются, так что, можно сказать, шаман учится всю жизнь. Перед своим посвящением шаман избирает для этого обряда особого шамана, так называемого «шамана-отца» — *эссеге*. В *эссеге* обычно избирается наиболее почтенный и пользующийся уважением и любовью народа шаман. Быть приглашенным в *эссеге* — почет. Обычно, если *эссеге* умный и знающий, названный сын считает своей обязанностью и у него несколько поучиться. Если же посвящаемый проходил полный курс у шамана-учителя, то этот шаман, конечно, и избирается в *эссеге* на посвящении. Но, повторяю, такое облегченное прохождение курса «шаманской науки» является изобретением последнего времени и вызвано, помимо иных причин, главным образом соображениями экономического характера: работник все-таки остается дома и может хоть несколько помогать в хозяйстве. Когда курс науки усвоен, назначается обряд посвящения.

В течение всего периода обучения шаман видит сны, во время которых он обучается своими предками-шаманами шаманскому искусству. В это время считается, что душа шамана посещает особое учреждение, небесную школу шаманов — *иерен-хаше*, где все вновь призванные к служению шаманы обучаются шаманскому искусству. Согласно указаниям ольхонских шаманов, небесная

школа находится на небе. Несколько иное ее местоположение определяет кудинский шаман Степанов. Привожу его описание, как полно характеризующее этот своеобразный «институт высших шаманских знаний». «У шаманов есть особая духовная школа *иерен-хаше*; души молодых, только что призванных шаманов отправляются туда во время сна. Помещается эта школа на *Мондырга*, т. е. на Тункинских горах, — где-то на вершинах. Туда является старик *Хынгыр-Зарин*, первый шаман, старший сын *Эссеге-Малана*. Сам он живет на алтайских белках и только иногда приходит в *иерен-хаше*. Он там самый главный. Постоянными учителями являются три старых шамана — *Монгото-Зарин* (седьмой сын *Эссеге-Малана*), *Хомухей-Зарин* (четвертый сын *Буха-нойона*) и *Богдо-Зарин* (пятый сын *Буха-нойона*). Души новоявленных шаманов всех родов, как белых, так и черных, а равно и шаманок, являются в *иерен-хаше*. В *иерен-хаше* стекаются также все души умерших шаманов и помогают старикам учить молодежь, причем каждый ученик-шаман учится преимущественно у своих предков-шаманов».

Очень характерный рассказ о своих сновидениях передал мне аларский шаман-ученик *Бата* из улуса Кукунур. Он уже шаманит 17 лет, но еще не посвящен, т. е. пропустил 25-летний срок (ему теперь 33 года); он предполагает ждать еще четыре года, когда ему исполнится 37 лет. Хотя по расспросам выяснилось, что он деятельно учится у стариков своего рода и посещает религиозные отправления других шаманов, тем не менее он уверял, что главное его учение происходит во сне. Когда *Бата* спит, он всегда видит сны. Ему видится, будто он приходит к большому улусу, состоящему из множества бурятских юрт. Юрты старинного типа — семистенные. Кругом стоят огромные горы. Перед улусом течет широкая река. Эту реку переходить он пока не может: когда совершат обряд его посвящения и ему вручат *зеле*[1], он сможет переходить через воду во время своих духовных странствований. Тут его встречают старики. Все они седые и с бородами. В руках держат конные трости. Они его поучают, говорят: «Так и так делай!»

[1] *Зеле* — это веревка, сплетенная из конского волоса, длиною около 5 саженей, свернутая в жгут. *Зеле* служит мостом шаману. Когда душа шамана, отделенная от тела, во время своих поездок на душах конных тростей подъезжает к Байкалу, озеру, реке, она разматывает душу жгута-*зеле* и кидает ее через водоем. *Зеле* протягивается в виде волосяного моста, по которому переезжает шаман.

Показывают, как правильно шаманить, как в бубен бить, как колокольцами работать. Видит он там и свою прапрабабушку, шаманку *Ханан*, от которой в его род перешел шаманский корень *Хырбыт*; она объясняет ему, что все эти старики — «это его предки-шаманы, которых он должен почитать и призывать».

Приблизительно в тех же чертах обрисовала свое ученье непосвященная белая шаманка — Шагай (улус Кукунур, Аларский хошун). Ее будут посвящать через четыре года, когда ей исполнится 37 лет. Специального шамана-учителя у нее нет; она расспрашивает о «шаманском законе» стариков, и старики ее многому учат. Кроме того, она ходит по разным моленьям, совершаемым другими шаманами, смотрит и слушает, как они все делают и что говорят. Но в общем она чувствует, как нужно шаманить; ей это подсказывает внутренний голос. Но главное ученье, по мнению Шагай, происходит, когда она посещает во сне своего прадеда шамана Лейхена. Где живет *Лейхен*, в какую сторону и по какой дороге надо к нему идти, она не знает. Во сне она сама собой приходит в богатый улус, где стоит множество юрт бурятского типа. Это и есть улус *Лейхена*. Перед улусом река, моста нет, но когда она подходит к реке, то через нее она сразу переносится на тот берег. Там она видит и знакомых, и незнакомых, но только умерших. В этом улусе все так же устроено, как у нас: так же пашут, такой же уклад жизни и скот такой же. Когда она приходит в этот улус — к ней навстречу выходит *Лейхен* с бубном в руке и начинает ее учить.

Как Шагай, так и предыдущий шаман Бата о *иерен-хаше* ничего не слышали. Шаман Бадя Малакшинов из улуса Шопшолтуй (Аларский аймак) определенно настаивает на том, что аларские шаманы в *иерен-хаше* не ходят, так как у них есть своя, особая от прочих шаманов школа. Их школа помещается не на *Мондырга*, а где-то на северо-востоке на ледяной горе. Местность, в которой расположена школа, отгораживается от прочей земли широкой рекой. Через реку ведет мост, имеющий вид жгута или веревки, сплетенной из конского волоса (*зеле*).

Эта местность есть не что иное, как страна мертвых. Живой человек туда дорогу найти не может. Зато главная из трех душ человека *алтын-хунхен* (золотая душа) быстро туда попадает, освободившись от тела после смерти. Во время сна *алтын-хунхен* выходит из шамана и отправляется в страну мертвых учиться. Там для этой цели есть особое присутственное место — *суглан*, где

сидят писаря и читают «шаманский закон». Учителями являются все умершие шаманы, причем предки обучают своих потомков.

Вопрос о том, как технически передают друг другу шаманы свои познания, несомненно, чрезвычайно интересен. Существование при отсутствии письменности такой сложной и своеобразной первобытной религии, как шаманство, хранимой в большой цельности в смысле отсутствия значительных индивидуальных и местных отклонений, должно обеспечиваться каким-либо институтом, каковым и является описанная выше земная школа шаманов. Что касается их небесной или загробной школы, то и она не может быть отнесена к ирреальным переживаниям. Возбужденный ум шамана продолжает работать и во сне в том же направлении, в котором он работал днем. Он видит во сне, что его учат и он твердит те призывания, которые слышал днем от своих старших сотоварищей по профессии. Это явление мне кажется очень близким к методу, применяемому европейскими гипнотизерами. Сны помогают шаманам точно заучивать слышанные от других призывания.

Б. Э. Петри

СТЕПЕНИ ПОСВЯЩЕНИЯ[1]

После окончания периода обучения для молодого бурятского шамана наступает торжественный день посвящения в шаманский сан. Назначение этого дня зависит от трех причин — степени подготовленности к восприятию сана, наступления соответствующего возраста и реагирования рода, к которому принадлежит шаман. Первые две причины разобраны выше, на последней же следует несколько остановиться. Шаман — это общеродовое достояние. Каждый род гордится, если у него есть свой *утхэ*, шаманский род. При жизни шаман лечит членов рода и охраняет интересы рода перед божествами; соседние роды должны обращаться в данный род за шаманской помощью. После смерти дух шамана делается «горным старцем», хозяином той горы, где сожжены его останки,

[1] Из статьи: *Петри Б. Э.* Степени посвящения монголо-бурятских шаманов // ИБ-ГНИИ при ГИУ. Иркутск, 1926. Т. II. Вып. 4. С. 4–8, 10–15.

обитателем шаманской рощи (*эха*) и покровителем окрестных степей и своего рода. Род даже предпринимает особые заботы, направленные к тому, чтобы со смертью шамана не ушел бы из рода шаманский корень.

Если шаман — общеродовое достояние, то и обряд посвящения — не личное дело шамана, а дело прежде всего того рода, к которому принадлежит шаман, а потом «всего народа», т. е. тех ближних и дальних бурят, которые будут обращаться к шаману за помощью. Но в то же время весь обряд посвящения — очень дорогая церемония; почти все расходы по ней ложатся на род, к которому принадлежит шаман; поэтому роду приходится очень и очень задуматься над тем, сможет ли он в данном году произвести такой большой расход, благоприятный ли вообще год, достаточны ли удой молока, приплод скота, рост трав и т. п. Многое зависит и от самого шаманского корня. Если шаманский корень (происхождение) почитаемый, т. е. предки шамана были любимы народом, посвящение делают охотно и скоро. Если нет, то день посвящения затягивают. Много зависит и от личности самого посвящаемого. Если народ любит молодого шамана, то его посвящают вскоре после проявления шаманского зова. Если он не сумеет снискать расположения, его долго не посвящают, а иногда и совсем отказывают в посвящении. Но если у шамана были добрые и сильные предки-шаманы, то ему всегда делают посвящение.

Будучи посвящен, шаман делается полноправным шаманом первой степени. Но хотя он и получает право лечить и делается «вхожим» к различным божествам, перед которыми ходатайствует за бурят, он имеет далеко еще не все шаманские принадлежности. Всех посвящений у бурятских шаманов полагается пять. Только после пятого посвящения шаман делается «полным шаманом» и приобретает все шаманские атрибуты. В настоящее время почти все шаманы у северных бурят посвящены только первым посвящением. За время своих исследований я встретил только двух шаманов, выдержавших два посвящения (Аларский аймак). Удерживают в настоящее время от второго посвящения, с одной стороны, расходы, связанные с отправлением этого обряда, с другой — опасения за ответственность. По мнению бурят-шаманов, божества относятся к выдержавшим высшие посвящения гораздо строже и даже наказывают за ошибки смертью. Вот как описывал мне свой страх перед ошибками аларский шаман

Бадя Малакшинов: «При совершении треб шаман не должен ошибаться ни в действиях, ни в молитвословиях. Если он ошибается, жертва до божества не доходит, больной не поправляется; видя, что жертвоприношение не возымело действия, шаман ворожит по бараньей лопатке и узнает, что "не дошло"; жертвоприношение приходится повторять иногда 2–3–4 раза, пока оно не будет совершено правильно и не дойдет до божества. Но боги сердятся за ошибки и наказывают шамана, причем наказания эти не одинаково строги к шаманам различных степеней: непосвященных шаманов — совсем не наказывают, посвященных один раз — наказывают нестрого, посвященных два раза — наказывают строже, посвященным три раза — большое наказание. Все проступки записываются в особом небесном присутственном месте, находящемся на северо-восточном конце неба и называемом *асыр арбун тенгери*. Там сидят писаря, которые все вносят в особые книги. Наказание следует сейчас же: шаман начинает ошибаться, все путает, и у него ничего не выходит. Если дальше пойдет так, боги накажут его смертью, и он вскоре умрет. Отуманивание головы, сбивание с толку и последующую смерть шамана приписывают гневу одиннадцати шаманских тенгериев[1]. Шаман, убедившись в том, что он теряет свои знания, принимается ворожить и узнает о своем преступлении. Поняв, в чем заключается причина, шаман сам приносит искупительную жертву божествам, перед которыми провинился, и откупается от них. Если ему удастся откупиться, к нему снова возвращаются его знания». К проступкам относится также и недостойное поведение шамана при отправлении треб. По словам того же Малакшинова, «на жертвоприношении *кырык* шаман сам первый пьет и первый ест жертвенные яства, а потом передает народу; он должен только пригубить, но не объедаться и не опиваться». Несколько подробнее рассказывал мне на ту же тему кудинский шаман М. Степанов: «По шаманскому закону шаман не должен вкушать от жертвенного мяса и тарасуна. Он должен только нюхать или пригублять. Остальное должен частью "брызгать", частью выливать на огонь, а остатки передавать присутствующим для съедения. Равным образом шаман не должен ошибаться ни в порядке действий, установленных для *кырыка*, ни в словах призываний. За все это боги наказывают. Больному хуже

[1] *Асыр арбун тенгери* относятся, по словам Малакшинова, к северо-западному циклу небожителей. Трое из них спустились на землю и находятся на северо-востоке на Ледяной горе. Оттуда исходит земное шаманство.

не делается, но он не поправляется, только напрасно пропадает жертва. Подвергается наказанию сам шаман: он начинает хворать и в конце концов умирает. Иногда болезнь постигает родню шамана. Бывают и иные наказания. Но есть и "пьяные шаманы", которые все едят и пьют во время *кырыков*. Тех боги наказывают болезнями и коротким веком».

Равным образом боги строго карают лихоимство шаманов, обманы, вымогательство от больных, отказ в лечении бедных или неимущих и преступление против шаманской клятвы. Все эти проступки сейчас же записывают в свои книги писаря в присутственном месте *асыр арбун тенгери*, причем с шаманов высших степеней взыскивается много строже.

Для характеристики шаманской врачебной этики приведу две записанные мною клятвы, которые шаманы давали при церемонии омовения (один из моментов обряда посвящения).

Клятва аларского шамана Малакшинова:

К бедному пешком иду!
К средняку на быке еду!
К богатому на коне еду!

Толкование: если бедный позовет сначала, а потом позовет богатый, раньше надо идти к бедному. Если изменить очередность, последует наказание от богов.

Клятва кудинского шамана Степанова:

Просить не буду, что дают, возьму!
Если далеко идти — поеду на быке!
Если близко идти — пойду пешком!

Толкование: шаман не будет требовать за работу, а будет брать, что дают; к бедным, которые не могут выслать за ним коня, пойдет пешком; если бедняк вышлет за ним быка за неимением коня, то даже в дальний путь не откажется пуститься, пользуясь таким медленным средством передвижения, как бык.

Страх перед большей ответственностью является другой причиной, удерживающей от второго посвящения. Второе посвящение обычно делают в том случае, если шаман увидит во сне, что ему духи «приказывают делать второе посвящение». Приказ исходит от предков, духов-помощников и других божеств. Трижды посвященных шаманов в настоящее время нет. О них мне удалось записать только легендарные сведения. О великих же шаманах,

носящих титул *зарин*, рассказывается всегда, что они выдержали пять посвящений и имели все шаманские атрибуты. Дело в том, что после первого посвящения шаман получает только незначительную часть полного комплекта своих принадлежностей. Не будучи в настоящее время многократно посвящены, бурятские шаманы не имеют полного облачения.

Постепенное получение шаманских званий и атрибутов, связанное со степенями посвящений, представилось мне после многочисленных и тщательных поисков и опросов в таком порядке.

До посвящения: 1) звание *минаши*; 2) кнут; 3) пешие трости; 4) онгон *хушута*.

При I посвящении: 1) звание *бо*; 2) конные трости деревянные (*морин хорбо*); 3) короткий меч.

При II посвящении: 1) бубен и колотушка (*хесе*); 2) малое шаманское облачение (*оргой*); 3) длинный меч; 4) корона (*мяхабши*); 5) четыре конные трости (деревянные).

При III посвящении: 1) 3 бубна; 2) железные конные трости; 3) полное облачение (полный *оргой*); 4) престол *шире*.

При IV посвящении: 1) 6 бубнов; 2) дополнения к *оргою*; 3) человеческие трости деревянные.

При V посвящении: 1) звание *зарин*; 2) 9 бубнов; 3) дополнение к *оргою*; 4) железные человеческие трости.

А. Е. Дьячков

СИЛА МУХОМОРА[1]

Мухомор, по мнению здешнего простонародия, будто бы имеет какую-то сверхъестественную силу. Рассказывают, что, если кто отправляется на поиски мухомора, тот должен съесть первый попавшийся мухомор, тогда собиратель идет даже против своего желания в ту сторону, где торчат прочие мухоморы. Иногда будто бы мухомор чувственно ему указывает, в которой именно

[1] Из книги: *Дьячков А. Е.* Анадырский край. Рукопись жителя села Маркова // Жихарев Н. А. Повесть об Афанасии Дьячкове, жителе села Маркова, учителе, историке-краеведе, этнографе. Магадан, 1992. С. 228–231.

стороне стоят его товарищи-мухоморы. Если человек допьяна покушает мухоморов, то они ему показывают диковинные видения. Мухоморный пьяница после пьянства как бы с того света пришел, говорят, будто мухомор показывает ему рай и ад и наводит на человека страх, как будто он (мухомор) волен его возвратить на сей свет или ввергнуть в бездну ада (подземную бездну). Иногда он заводит человека в темную пропасть и повелевает ему оглянуться назад, посмотреть наверх, и тогда сей свет представляется ему не более как с яйцо небольшой птицы. В этот момент пьяница терзается страхом и вслух отказывается от мухоморного пьянства, прощается со светом и всеми родственниками и просит их не есть мухомора. Такое состояние пьяницы бывает, когда человек покушает довольно много мухоморов или когда пьянствует один, но если участвуют несколько человек, то пьянство бывает веселее, будто бы они поддерживают друг друга, чтобы мухомор не довел кого до страшного положения. Самый меньший прием мухомора — 3 гриба, если недостаточно, то еще подбавляют до тех пор, пока человек не охмелеет. Мухоморы едят в целом виде, а иногда смешивают с посторонней пищей или кипятят в воде, и тогда пьют как напиток, тогда можно шутя напоить человека мухомором без его ведома, и он внезапно сделается пьяным. Вот один рассказ: жил старик с старухой, у них не было детей, старик был слеп, а молодые насмешники частенько шутили над стариком. Однажды вздумали тайком накормить старика мухомором, для этого сварили гриб с ягодами и примешали рыбы, потому такое приготовление (т. е. примешивать рыбу с ягодами) считается лакомством. Старик, не подозревая ничего, утром натощак покушал такое месиво и после угощенья старик со своею старухою занялся рыбною уборкою. Хотя он был слеп, но все-таки по возможности помогал своей старухе. Вдруг он почувствовал, что сознание у него слабеет, но все еще, ничего не говоря своей старухе, думал, что это от утомления, присел поотдохнуть немного, но чем дальше, тем больше изменялось его сознание; наконец он вынужден был сказать своей подруге, что происходит с ним что-то необыкновенное, что, «наверное, я помереть хочу», и начал прощаться с нею и прочими людьми. Сделавшие такой курьез тайно посмеивались над стариком; наконец он совсем потерял сознание, и мухоморы овладели стариком. В таком беспамятном положении он пролежал... суток; как шутники возились со стариком, подробно сказать не могу, толь-

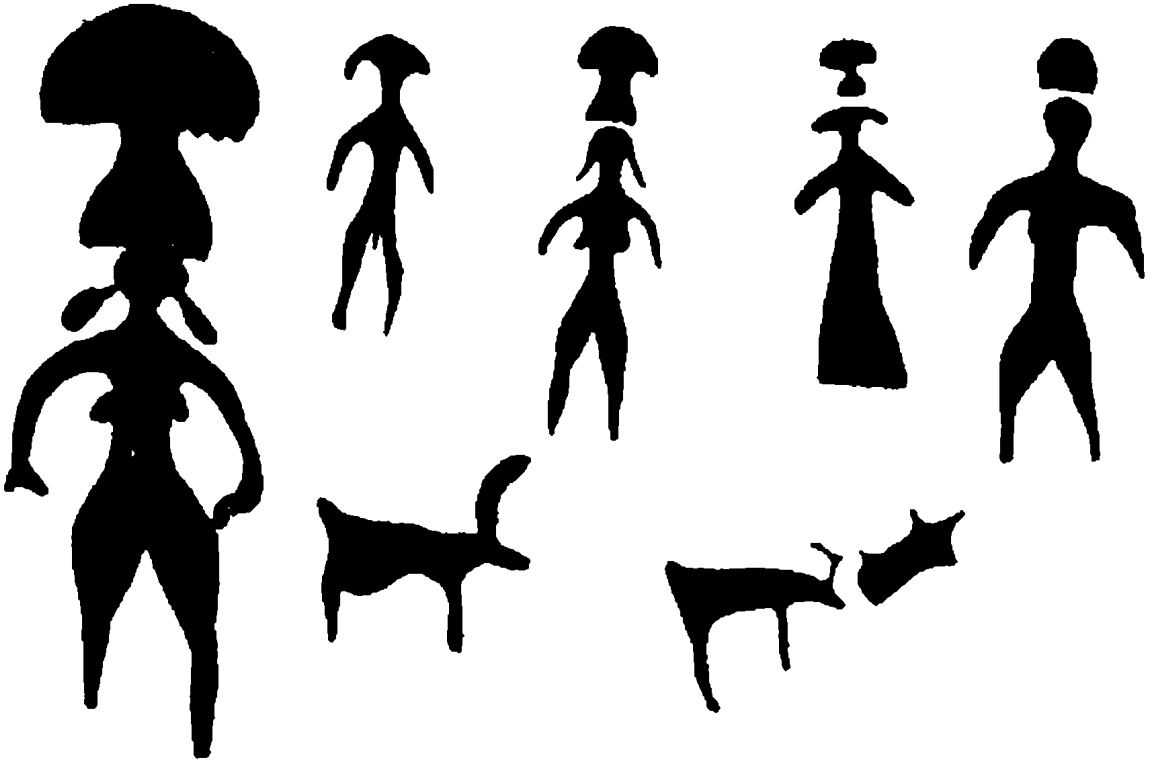
ко они рассказали, как мухоморы попали во внутренность старика. Можно полагать, что старик мухоморами остался доволен, потому что ничего страшного не видел.

Когда несколько человек соберутся вместе с намерением погулять под влиянием мухоморного пьянства, то они сначала садятся в кружок и съедают по 3 и более мухоморов и расходятся по своим домам, потом они хмелеют, только не все в одинаковой степени, другие остаются трезвые. Пьяные хотя и не видят трезвых, но знают, что они трезвы, и случается, что пьяные отрезвляются, а ушедшие из компании трезвыми, без добавления приема мухоморов, делаются также навеселе, т. е. будто бы мухомор имеет такую силу, что может выйти из одного пьяного человека и перейти в другого менее пьяного, и будто бы несколько пьяных, хотя в разных домах, могут знать или видеть состояние своих товарищей. Делали такой опыт: однажды накормили утенка мухомором, но пьяный утенок делал разные телодвижения в продолжение двух или трех часов, потом успокоился и заснул, а после сна оправился как ни в чем не бывало.

Мухомор не в каждом году родится, иногда во всей местности не бывает ни одного мухомора, но если бывает урожайный год, тогда один человек отыскивает по несколько десятков, иногда и по сто. Мухомор появляется в конце июля. Если отправляются несколько человек на поиски мухоморов, то не все одинаково находят его, одни находят помногу, а другие и по одному не находят, будто бы он, по своему колдовству, не каждому открывается, хотя бы и случилось проходить возле самых мухоморов. Это последнее как-то невероятно, может быть, это происходит оттого, что один человек бывает опытный, а другой нет.

Если человек съест несколько мухоморов и еще ему мало, а взять негде, но если есть у какого-нибудь человека мухоморы, то он с помощью мухоморной силы тайно берет их у человека, у которого есть эти грибы, и съедает, а сам даже и с места не вставал. Все это я сообщаю одни рассказы, а сам не испытал мухоморной силы или действия, потому я сам их не ел, а только видел мухоморных пьяниц.

Действия пьянства мухомором по сравнению с пьянством водкой совершенно различны; для мухоморного пьяницы не нужно для разговора посторонних лиц, потому он сам по себе один разговаривает, или со своими мухоморами, или передразнивает посторонние слова.



Изображение женских духов-мухоморов, уводящих шамана к предкам. Петроглифы. Чукотка, Пегтымель

Говорят, что если человек, совершенно не знавший никакого шаманства, покушает мухоморов, то представляет шаманское действие; если когда просят шамана полечить больного или разгадать какое-нибудь тайное дело, шаман просит поесть мухомора, будто бы от того прибавляется сила шаманства. Будто бы как поступают с мухомором после принесения его из леса в дом, так поступает и пьяный; например, если мухомор сушат у огня, то пьяный постоянно греется у костра, если колют ножку мухомора ножом, то пьяный старается отыскать нож и хочет что-нибудь порезать у себя, и т. д. Если кто захочет поесть мухоморов, то он сперва отдает их другому человеку, чтобы их разжевать зубами, потом разжеванные уже он съедает, и в это время тот, который разжевывал мухоморы, приговаривает им шепотом, чтобы они представляли то и то, и тогда тому, кто покушал грибы, представляется, что другой приговаривал. Говорят, что мухомор на преступление не понуждает. Кто указал на пьянство посредством мухоморов, неизвестно.

А. Е. Дьячков

О ШАМАНАХ[1]

Инородцы говорят, что шаман не рождается шаманом, а враги (т. е. бесы) приступают к человеку не вдруг, а по его возрасту. Сначала они являются будущему шаману во сне, потом уже наяву; приказывают ему исполнить то и другое по их желанию; если он не исполняет, то они принуждают его бесовским действием или наводят на него изнурительные болезни. Наконец человек решается исполнить их требования. Сначала они приказывают ему устроить бубен и все принадлежности шаманские. Дерево для бубна бесы сами указывают ему, где оно именно растет, обыкновенно говорят, чтобы он подошел ближе к такому дереву и приложил к нему ухо, что тогда он услышит звук бубна. Также и шкуру для бубна указывают ему враги, а именно, когда и с какого именно дикого оленя следует содрать шкуру; они тогда прямо приказывают: убей оленя с таким-то именно белым пятном, или однорогого, или с другими приметами. Все слышанное от чертей он сказывает ближним, отцу, жене или детям. Последние стараются исполнить требования бесов, потому что за неисполнение они угрожают смертью. Если избранный холост, то невесту ему также назначают враги, конечно, непорочную девицу. По исполнении всех бесовских требований он делается полным шаманом.

Бесов здесь никогда не называют этим именем, а *врагами*, которые являются шаману под разными видами зверей и птиц, например мамонта, медведя, лося, волка, лисицы, орла, вороны, кукушки, гагары и прочих.

Когда шаман начинает шаманить, то сначала одевается во все шаманские одежды, потом садится, поджавши под себя ноги, приказывает посоху[2], чтобы она поколачивала его бубен, между тем он призывает того или другого врага; если нужно ему волка-врага, то он воет по-волчьи, а если ворона, то кричит по-вороньи и т. д., напевает шаманскую песню. Когда придет к нему какой-либо враг, то он берет от девушки (которая называется посохом) бубен, начинает сам его поколачивать, если придут несколько

[1] Из книги: *Дьячков А. Е.* Анадырский край. Рукопись жителя села Маркова // Жихарев Н. А. Повесть об Афанасии Дьячкове, жителе села Маркова, учителе, историке-краеведе, этнографе. Магадан, 1992. С. 234–238.

[2] Помощница, девушка.

врагов, тогда вскакивает на ноги и производит различные телодвижения и крики своих врагов. Если шаман лечит больного, то сажает его на бубен и начинает его на бубне поднимать на свою голову; если легко поднимет, то больной выздоровеет, а если совсем не поднимет, то больной умрет.

Шаманы иногда производят между собой драку посредством вражеской силы; для сего они выпускают с обеих сторон самых сильных врагов: мамонтов, медведей и проч. Если один враг переборол другого, то хозяин побежденного врага помирает. Шаманы посредством врагов знают, что делается на очень большом расстоянии, т. е. будто бы они посылают своих врагов-птиц в ту или другую сторону узнать, что там делается; если что нужно узнать в воде, то они посылают водолазных птиц, например гагару.

Иногда шаманы выделывают между собою разные фокусы, вот один пример. Летом, во время оленьего промысла, женщины и девицы убирали оленье мясо; тогда убирали не так, как теперь, а для сего устраивали на столбах большие помосты, на которых приготовлялось мясо. Во время такой уборки один молодой шаман сидел подле одной молодой девицы. В то время проходил по улице другой молодой шаман, увидал, что подле его любимой девушки сидит молодой человек, объятый ревностью, вздумал отомстить ему посредством вражеской силы и прилепил его к помосту, на котором тот сидел. Когда время наступило уходить с места, ухаживатель не мог встать и вынужден был также употребить шаманское искусство и этим вскоре освободился от бесовской привязи. Но теперь пострадавший также намерился наказать противника; вот как он его наказал. Когда тот пошел в отхожее место для мочеиспускания, то спохватился, что у него нет члена, даже никакого признака не видно и невозможно мочеиспускание. Делать нечего; пошел к своему противнику, пал ему в ноги и просил прощения, тот вынул из-за пазухи его член, прилепил его на свое место и просил того, чтобы он впредь не выделывал таких проделок.

Шаманы посредством своих врагов ездят будто бы куда им вздумается; ездят даже под землю и видятся там с своими предками-шаманами, выспрашивают у них будущность своего положения и по возвращении из путешествия рассказывают все дознанное у предков. Шаман летает по воздуху, перелетает будто бы из одной стороны в другую, по возвращении рассказывает, что там делается, ездит и в воду будто бы по просьбе других людей для отыскания какой-нибудь утопленной вещи. Если ему понадобится ехать в

подземный мир, то он ездит на таком враге-животном, который роется в земле; а если по воздуху, то на птице, в воду речную — на ныряющей птице, например гагаре, а в морскую воду — на морском каком-нибудь животном. Если шаман чукча, то у него есть враги под именем морских животных.

О вознесении на небо шамана мне известен только один рассказ, весьма древний; он более походит на сказку. Говорят, что будто бы один древний чуванский шаман оделся в белую одежду, запряг под санки двух белых оленей и, распростившись со всеми родственниками, сказал, что «все шаманы переселились в подземный мир, а меня бог призывает на небо», потом сел в санки и ударил оленей. Он поехал сначала по земле, потом начал отделяться от нее и поехал по воздуху, наконец исчез в небесном пространстве. Далее ничего о нем не рассказывают.

Вместо стрелы у шамана имеется так называемый вражий камень, который он употребляет для стреляния в противника-шамана; шаман иногда показывает свой камень присутствующим при шаманстве и говорит, что камень по цвету походит на яичное мыло. Иногда два шамана, играя между собою вражьей силой, стреляют друг друга сказанными камнями; когда попадет один в другого, то последний падает навзничь и лежит бездыханным несколько часов, потом оживает и в свою очередь стреляет в противника, и тот таким же образом падает и оживает.

Одежда шаманов несколько не походит на обыкновенную одежду. Парка, или шуба шамана, покрыта бахромами, побрякушками, которые при малейшем встряхивании производят пронзительный шорох. Шапка у шамана как конус, на верхушке дыра, а бахрома от шапки простирается чуть не до колена, так что когда шаман ее надевает, то лицо его все покрывается.

Бубен у шамана состоит из деревянного обруча, натянутой на него оленьей кожи и центральной оси, или рукоятки. Формой бубен изображает как бы лицо человека.

Внутри главного деревянного обода протягивается, также кругообразно, проволочный круг, на котором привешивается множество колец, равно как и на проволочках, протянутых от оси к горизонтальному кругу. Эти кольца, или побрякушки, во время шаманства производят дробительный шорох. Палочка бубна бывает длиною около двух четвертей аршина, она обтягивается горностаевой шкуркой; на кончик палочки и на ее рукоятке привешиваются кисточки, а иногда побрякушки. Бубны бывают двух

родов (видов) — один употребляется при шаманстве, а другой при обыкновенных забавах, или играх. Последний бубен имеет форму правильно круглую без оси или решетки.

Мне самому случалось видеть действие двух чукотских шаманов в их юртах. В первый раз случилось нам ночевать втроем, товарищи мои расположились под открытым небом у своих собак, а я поместился в юрте; когда мы улеглись, шаман начал наколачивать свой бубен и что-то напевать, потом вдруг послышался в юрте за пологом голос, разговаривающий с шаманом; что он говорил — неизвестно, потому я чукотского языка не понимаю. Невидимый собеседник напевал чукотскую песню, потом он умолк, но вместо него послышался другой голос, совсем не похожий на первый, таким образом я прослушал около 10 разных голосов песней, сменяющих один другого. Второй случай я видел вдвоем с Борисовым, который покупал у чукчи оленя, тот требовал росомаху за оленя, но Борисову за оленя росомаху дать не хотелось, потому что за нее он мог купить 2 бобра. Чукча пришел в гнев и начал шаманить. Во время бешенства отрезал он свой язык и положил его на свою ладонь, и приложил язык к своему месту после того, как Борисов пообещал дать ему росомаху за одного оленя. Подобные рассказы о шаманах я слыхал довольно и от других, которым также случалось видеть или слышать, я и сам себе не могу дать ответа, действительно ли в шамане действовала какая-нибудь сверхъестественная сила или они совершают какой-нибудь фокус, обманывающий нас.

Никаких поверий о мамонтах неизвестно, но говорят, что у самых лютых шаманов главный (наибольший) враг бывает мамонт, но только в редких случаях он его выпускает.

Теперь расскажу два чуванских предания о шаманах. Однажды летом чуванцы кочевали на одном из притоков реки Анюй (тогда оседлых чуванцев не было). Тогда ружей не имели, а луки. Дикий олень в это лето имел неправильный ход, отчего и улов был неудачный. Они верили шаманам и начали просить проживавшего между ними шамана, чтобы он посредством шаманства сделал правильный ход оленя. Он согласился на их убеждения и на следующую ночь начал греметь своим бубном, в то же время будто бы послышался как бы гром и землетрясение, и большая сопка, находившаяся на вершине той речки, на которой они жили, рассыпалась на мелкие камни, эти камни покрыли речку вплоть до ее устья, а в одном месте поперек реки остался проход шириною

в две сажени, и в эти как бы ворота олень направил свой ход. И действительно, эту речку многие из теперешних жителей видали, в том числе и я сам, потому что она на тракте из Анадыря в Колыму, правда, она завалена в устье до вершины остроганными камнями, трудно через нее перейти в летнее время пешему человеку даже без всякой ноши. А может быть, и правда она рассыпалась от подземного переворота, а чуванцы отнесли это к силе своего шамана.

Второе предание рассказывают так. Один чуванский шаман со своею старухою и единственным сыном жил подле реки Большой Анюй. В одну ночь на рассвете, когда сын был у своего табуна, чукчи обступили юрту с намерением убить старика. Старик, видя неминуемую смерть, приказал старухе бросить в огонь лежавший тут небольшой камень, и когда старуха исполнила приказание старика, то юрта их сделалась каменною. Чукчи, увидав, что чумовая юрта сделалась каменною, испугались и вообразили, что здесь живет не человек, а какой-нибудь бог, начали приносить ему жертву: убивать своих оленей, и убрались восвояси. Старик по уходе чукчей не мог выйти из своей каменной юрты, но когда пришел его сын, старик начал кричать ему изнутри, чтоб он убил белого оленя и кровью его намазал дверь юрты, отчего будто бы открылась дверь. Старик вышел со своею старухою и оставил свою волшебную юрту, и рассказывают, что она стоит и по сие время; верно ли это, не знаю, потому что из теперешних жителей никто ее не видал.

Н. Н. Харузин

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СИЛА ЛОПАРСКИХ НОЙДОВ[1]

Шаманизм определяют обыкновенно как религию, в которой при помощи определенных действий, приводящих жреца (шамана) в экстаз, можно подчинить себе какого-нибудь духа, обыкновенно того, который вселился в шамана, и заставить его произвести те или иные действия, раскрыть будущее, исполнить

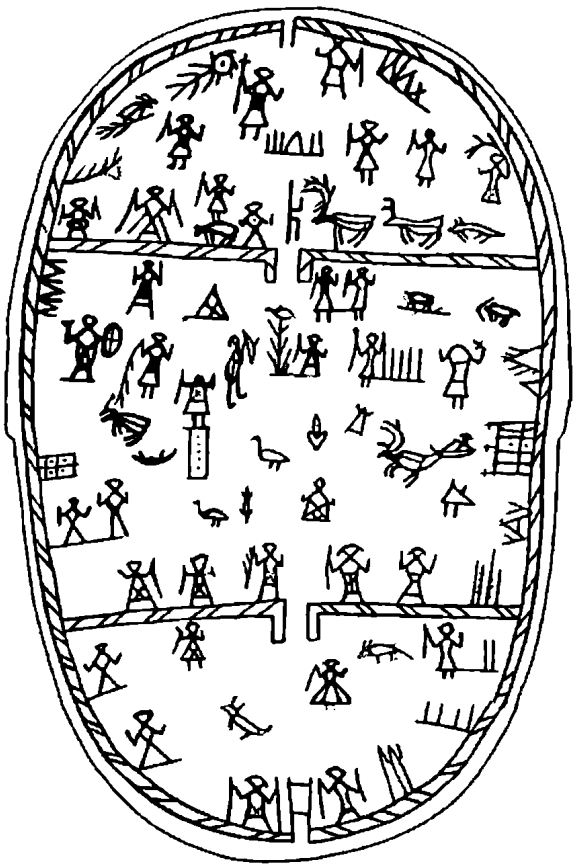
[1] Из статьи: *Харузин Н. Н.* О нойдах у древних и современных лопарей // ЭО. 1889. Кн. I. С. 43–76.

какое-нибудь поручение. «Основная идея (лежащая в основе шаманизма), — говорит Кастрен, — это та, что в природе существуют абсолютные силы, которые оказывают безусловное влияние на человека. Вместе с постепенно приобретенным взглядом, что человек не создан непосредственным владыкой природы, является в нем и потребность отыскать известные средства для достижения своих намерений».

Но если таков действительно шаманизм в том виде, в каком мы его обыкновенно застаем у различных народов, то в основе своей у лопарей он, по-видимому, происходит от иного взгляда. Можно думать, что первоначальным шаманом у лопарей был глава рода или семьи и что лишь впоследствии шаманы выделились в особую группу жрецов, на которых и перешли потом все те обязанности, которые лежали некогда на главе семьи. Это положение находит себе подтверждение в следующих фактах. Обязанности при жертвоприношениях перешли с течением времени на них. Они гадали на бубне о том, кто из богов желает жертвы и какое животное нужно принести каждому из них. Обязанности жрецов при жертвоприношениях также исполнялись ими. Однако в то время, когда жрецы обособились уже в известный класс, мы встречаем в других местностях Лапландии, что все обязанности жреца исполнялись главой семьи. Каждая семья имела по крайней мере одного «домашнего» духа (*сторьюнкаре*); многие семьи имели их несколько. Этот дух оставался в доме и переходил по наследству из рода в род, вследствие чего глава семьи обязан был знать искусство обходиться с духами. Это и было колдовство; ему поэтому и учились, и сын наряду с домашними духами наследовал и это искусство. Почти каждая семья имела свой волшебный бубен, который и перевозился лопарями обыкновенно при всех перекочевках. Как увидим ниже, бубен являлся необходимым при жертвоприношениях. Итак, хотя и на основании очень немногих данных, мы можем заключить, что в качестве пережитка писатели XVII в. застали еще главу семьи в его роли приносителя жертв, семейного жреца, хотя шаманы-нойды в то время уже выделились в других местностях Лапландии в особую группу.

Необходимость существования таких семейных жрецов будет особенно очевидной, если мы посмотрим на тех божеств, которым приносились жертвы лопарями. Кроме богов солнца, грома и других лопарям чаще всего приходилось жертвовать священным камням. Мало того, сведения о жертвоприношениях солнцу и

грому относятся далеко не ко всем местностям Лапландии, и, по-видимому, преобладающим культом оставался культ этих священных камней. Эти камни одними писателями называются *сторьюнкаре*, другими — *сейтами*, *сеидами*. Очевидно, слово «сторьюнкаре» не лопарское, а заимствованное от соседей-скандинавов; но уже сам перевод этого слова — «великий господин» — заслуживает внимания: ясно, что эти камни считались божествами сильными. Но слово «сторьюнкаре» заменялось обыкновенно словом «сейта».



Шаманский бубен с рисунками богов Вселенной. Саамы. Европейский Север. Конец XIX в.

Что такое *сейта*? Уже Моне делает следующее предположение: «Они (лопари)... имели родовые сказания о сейтах, и уже имя умерших *ситте*, или *сите*, доказывает связь их с сейтами, откуда происходит учение о душах. Душа делалась, таким образом, высшим духом, *сторырнкаре*, домашним богом». Этому предположению Моне вполне соответствует предположение Кастрена. Он указывает на то, что в тех местностях Лапландии, которые населены финнами, эти сеиды иногда носят название Kenttä-Kiwet, происходящее от финских слов Kenttä — стоянка и Kiwi (мн. Kiwet) — камень, и именно это название, заключает он, доказывает (что можно было бы принять и из других оснований), что сеиды были пенатами лопарей. Дюбен считает сеидов также пенатами. Вероятно, говорит он, что некогда отмечали жилище мертвых камнем, как бы в виде могильного памятника. Эти камни стояли одиноко и были рассеяны тут и там. Около этих камней приносились жертвы в честь покойников. Священные камни сделались впоследствии *сейтар* по мере того, как с течением времени воспоминание о их первоначальном значении ослабилось и развился антропоморфизм. Тогда стали воздвигать сеиды под давлением совершенно другой

идеи. Им не придавали больше значения памятников, воздвигнутых в честь предков; их считали богами предков. Камень оделили способностью жить, двигаться, есть и пить, причинять несчастие. Он принадлежал личности, семье, роду. Лишним доказательством значения сеидов как божеств родовых может служить и то обстоятельство, что женщины не только не имели права присутствовать при жертвоприношениях, но не смели даже приближаться к месту, на котором стоял сеид. Мысль, что женщина, происходящая из другого рода, является по отношению к родовому божеству существом нечистым, оскверняющим своим присутствием святое место, столь общая у всех некультурных народностей, сквозит и здесь. Интересным является и то, что по отношению к священному бубну существовали те же мнения. Бубен считали предметом столь священным, что ни одна женщина не имела права трогать его. Если женщина пройдет по той дороге, по которой пронесли бубен, она или тотчас умрет, или захворает, или на нее обрушится вообще какое-нибудь несчастие. Но опасность проходить по дороге, по которой пронесли бубен, прекращается для женщины по прошествии трех дней. Как семейная святыня, бубен при перекочевках перевозился по дорогам тайным, по которым обыкновенно никто не ходил. Были ли сеиды (священные камни) памятниками над могилами предков или нет — определительно сказать нельзя, хотя наиболее вероятным объяснением происхождения их и является предположение Дюбена. В самом деле, если мы впоследствии и встречаемся с верованиями в сеидов как богов, имеющих вид камней, или колдунов, обращенных за неисполнение точных правил при колдовстве в сеидов, если употребительными являются помазания яствами и питьем священного камня, — все это еще не служит опровержением теории происхождения сеидов от могильных памятников и поклонения им — от поклонения лежащим под этими камнями предкам. Мало того, вероятнее предположить, что лопари, подобно многим другим народностям, останавливались при своих перекочевках именно на местах, на которых были похоронены их предки, что обмазывание жиром камней явилось лишь символическим кормлением умерших предков, подобно тому как у других народов обычай положения предметов обихода в могилу заменился высечением или вырисовыванием на могильном камне изображений этих предметов. Но даже кроме сеидов, у лопарей были еще особые домашние духи. По словам Иоанна Торнея, лопарские семьи имели каждая свое-

го духа, отличного от духов остальных семей, враждебных даже духам прочих семей. Не только отдельные семьи имеют духов, но даже и отдельные лица имеют их, либо одного, либо нескольких, которые и защищают их от козней духов прочих лиц, и даже вредят другим людям. Эти домашние духи живут под очагом; им приносят жертвы. Шеффер передает, что умерших называли именем *cumme*, но не делали их изображений[1].

Им приносили жертвы, выбирая эти жертвы при посредстве бубна; указанному бубном животному до жертвоприношения прокалывали правое ухо и вводили в прокол черную нитку.

При существовании веры в домашних духов-покровителей (как известно, происходящей от поклонения предкам), при принесении жертв покойникам естественно, что жрецом мог быть только глава семьи, который и совершал жертвенный ритуал. При жертвоприношении употребляется бубен, который употреблялся и нойдами. По-видимому, и бубен из семейной или родовой собственности перешел с течением времени в руки отдельных лиц. Этих глав семей, исполняющих обязанности и семейного жреца, хранящих и поддерживающих семейную религию, семейный культ, писатели XVII в. застают еще как пережиток среди лопарей. Нойды как особый класс успели уже зародиться, в иных местах успели вытеснить прежних семейных жрецов; этому, конечно, должен был способствовать упадок семейного культа вообще среди лопарей, вызвавший появление особого класса жрецов, исполняющих все обязанности, которые некогда лежали на главе семьи. Но этот класс в XVII в. если и был преобладающим, по-видимому, не успел еще окончательно вытеснить прежний способ жертвоприношений. Вот почему в то время, как почти все писатели говорят о нойдах как лицах, держащих в своих руках все жреческие обязанности, мы встречаем еще у некоторых писателей упоминания, хотя и робкие, о существовании жрецов — глав семей, передающих по наследству свои знания в колдовстве и в жертвенных ритуалах.

Но, как я уже сказал, большинство писателей знает нойдов как класс уже выделившийся, обособившийся в отдельную группу.

[1] Отсутствие изображений умерших, естественно, не может служить опровержением происхождения сеидов от могильных памятников: в местностях, знакомых Шефферу, эта связь сеидов и ситте могла уже утратиться. К тому же сам священный камень не есть изображение покойника, а лишь могильный памятник.

Они являются жрецами и колдунами. Неотъемлемой принадлежностью их является бубен, при помощи которого они и совершают колдовство, и узнают волю богов, и лечат от болезней.

Нойдом мог сделаться не всякий, некоторые имели уже от природы дар сделаться им. Вот как объясняет, со слов лопарей, Иоанн Торней средства, при помощи которых такие люди делаются шаманами: «Всякий раз, когда дьявол увидит, что такие люди могут быть хорошими слугами ему, он посылает на них в самом детстве болезнь, во время которой он показывает им различные картины и видения, из которых они сообразно с своим возрастом научаются тому, что относится к этому искусству (колдовству). Затем он насылает на них вторую болезнь и показывает им больше видений, из которых они научаются еще больше искусству, чем во время первой болезни. Если он пошлет на них третью болезнь, которая бывает столь тяжелой, что они подвергаются опасности потерять жизнь, то им являются все видения дьявольские, из которых они научаются всему, что необходимо для совершенного знания колдовства». Колдовству можно, однако, научиться и от другого шамана. Можно было быть его учеником, известное время сопровождать его, присутствовать и помогать ему при его деяниях и таким образом выработать из себя шамана. Но для того, чтобы считаться шаманом, необходима была санкция старых, уже испытанных нойдов. Посвящение нового нойда совершалось следующим образом. Несколько старых нойдов соглашались собраться у молодого, желающего получить это звание. Когда они собирались все вместе в доме кандидата, то один старый нойд садился около дверей так, что ноги молодого нойда и старого скрещивались. Молодой начинал затем бить в бубен и петь. Если во время этого сайво (божество, о котором я скажу несколько ниже) входил в жилище и переходил их ноги, но так, что его видел лишь один молодой, то старик не обращал на это никакого внимания. Но если сайво входил так, что его видел и старый колдун, то молодой объявлялся тотчас же нойдом.

Небезынтересен и тот факт, что шаману не должно было быть более пятидесяти лет и что зубы у него должны были быть целы, — иначе он утрачивал свою силу.

Слава лопарских нойдов была настолько сильна, настолько упрочилась за ними, что не только соседние финляндцы, но даже шведы и норвежцы, если верить словам Шеффера, посылали своих детей обучаться у них колдовству.

Современные нойды в большом числе встречаются среди лопарей; они, так сказать, рассеяны по всей лопской земле. Но сила их, как и древних шаманов, не одинакова. В то время как одни лопари, по словам своих односельчан, являются лишь «маленько колдунами», другие прославились на большое пространство, и к ним приходят издалека за советом и зовут их в отдаленные погосты для излечения больного или для гадания.

Каким же образом лопарь делается колдуном?

Можно им быть от природы, можно и научиться колдовству, хотя для того, чтобы быть признанным колдуном, насколько мне известно, и не требуется исполнения тех формальностей, описание которых мы видим у древних писателей. Обыкновенно же уменье колдовать переходит по наследству из рода в род: отец-колдун, умирая, оставляет уменье колдовать либо сыну, либо дочери, «благословляет колдовством», как говорят лопари. В Нотозерском погосте живет одна лопарка по имени Афимья Егоровна. Родом она из Пазрецкого погоста; ей приписывают уменье колдовать, и по поводу способа, которым перешло это искусство на Егоровну, существует у лопарей следующий рассказ, от справедливости которого и сама Егоровна не отрекается: «Когда отец Егоровны умирал, он спрашивает ее: "Чем тебя, Афимьюшка, благословить?" Она молчит. Что-то упало на улице. Отец испугался и замолол что-то и закашлял; когда пришел он в себя, она и говорит: "Ты чего испугался? Что-то упало на улице". Он и говорит: "Этим-то только и благословляю тебя — больше ничем не могу". С тех пор она стала пугаться и немного колдовство знает».

Такого рода передача колдовства от отца к сыну или дочери может иметь силу сколько угодно поколений: знание колдовства, являясь собственностью его обладателя, наряду с прочим семейным имуществом переходит на наследников; но в то время как прочее имущество глава семьи не имеет права завещать другому лицу помимо семейных, этот дар колдовства он может передать и чужому, хотя обыкновенно передает его одному из своих наследников. В этом обычае передачи своих знаний в колдовстве из поколения в поколение мы видим еще воспоминание о тех временах, когда сын научался колдовству от отца, и таким образом это знание являлось наследственным. Эту эпоху, как видно из предшествующего, писатели XVII в. застали еще у скандинавских лопарей, по крайней мере в некоторых местностях скандинавской Лапландии.

Колдуны в большой славе у лопарей; им приписывается большая сила, и масса рассказов, ходящих в устах лопарей о чудесах, произведенных нойдами, служат лучшим подтверждением этого. Часть этих рассказов относится к далекому прошлому, но, передавая их, лопари и не думают оттенять, что современные нойды слабее древних. Всякий нойд, если он силен, может сделать то, что делали древние, и если он этого не делает, то лишь оттого, что этому не представляется случая или необходимости.

Посмотрим, чего лопарь может требовать от колдуна, на чем сосредоточивается его деятельность. Конечно, о жертвоприношениях, в которых древние шаманы принимали столь деятельное участие, в настоящее время не может быть и речи. Остальные функции остались за ним, он может приносить добро и зло, может насылать болезнь или излечивать больного, узнавать будущее, подавать счастие. В способность колдуна исполнять все эти задачи лопари верят беззаветно. Мало того, иногда случается так, что колдун помимо своей воли приносит добро, если знать способы, как заставить его это сделать.

Древние писатели, трактовавшие о лопарях и о шаманах, ничего не передали нам, каковы были верования лопарей, сопряженные с нойдом после его смерти. Что касается современных русских лопарей, то колдун остается опасным и после смерти, и, даже будучи уже покойником, может вредить людям. Приведу здесь рассказ пазрецких лопарей о смерти одного колдуна — рассказ, который в своей безыскуственной форме поведает нам прямо из уст лопарей, чем страшен колдун после своей смерти. Позволяю себе привести этот несколько длинный рассказ целиком.

Жил в Нотозере нойд по имени Риз. Он много портил людей, а многим и пособлял. Наконец под старость и сам он занемог. Все думали, что он поправится, но вышло иначе. Через некоторое время он умер и его стали бояться все еще больше, чем живого. Гроб ему таки сделали и туда положили, но везти хоронить никто не соглашался, потому что, как колдун, он мог дорогой встать и другого съесть. Не смели его везти хоронить даже и сыновья. Наконец один, подобный ему, также нойд, нашелся и за назначенную плату повез хоронить покойника. Выехал он с ним вечером, чтобы утром или днем похоронить. Сперва ехал он на оленях хорошо, но около полуночи вдруг, ни с того ни с сего, олени испугались. Он посмотрел вперед, на стороны, но нигде никого не

видно и не слышно. Оглянулся назад и увидел, что мертвец сидит. Ему сделалось страшно, но он, как колдун, сейчас закричал ему: «Когда умер — ложись!» Мертвец его послушался — лег. Через некоторое время олени опять испугались. Он посмотрел опять назад и видит, что мертвец опять сидит. Он выскочил из саней, выхватил из-за пояса нож и сказал: «Ложись, а не то я тебя зарежу, если не повалишься». У покойника при виде ножа зубы сделались железными, и поэтому возница пожалел, что показал нож. Нужно было показать палку или полено, и тогда зубы сделались бы деревянными. Мертвец, однако, и на этот раз лег. Возница поехал вперед, но он теперь знал, что если встанет мертвец в третий раз, тогда его съест, и поэтому он подъехал к большой ели, соскочил с саней, привязал оленей в сторону, а сам после этого стал поспешно ползти вверх по дереву. Наконец он добрался до вершины, а мертвец-нойд в это время встал и вышел из саней. Зубы железные чернели и скрипели, а руки были на груди так же, как и были сложены накрест, благословясь. Мертвец подошел к ели, обошел ее несколько раз кругом и стал грызть ель. Сперва он грыз сучья и это сделал скоро. Наконец стал грызть и ствол. Грыз он, как росомаха, и от острых зубов летели крупные щепки. Грыз он бойко, и наконец ель стала почти шевелиться. Возница увидел, что дело плохо, поэтому на вершине стал сам ломать сучья у ели и бросать их вниз. Мертвец, увидав это, подумал, что ель падает, и перестал грызть. Так возница несколько раз отвлекал его от работы. Возница это делал для того, чтобы ель не упала до зари, а с зарею, он знал, что мертвец должен лечь — умереть. Сучья наконец пособлять не стали: мертвец догадался и стал грызть без остановки. Возница после этого запел по-петушьи для того, чтобы покойник испугался и подумал, что начинается утро. Пел возница так несколько раз, и мертвец после каждого раза смотрел туда, где должна быть заря, и, не видя ее, продолжал грызть. Возница, увидав, что ничем не может остановить, испугался. Он решился потихоньку спускаться, с мыслию, что мертвец, увидя это, подумает, что он поддается ему сам. Мертвец действительно перестал грызть и стал дожидаться. Так он спускался тихонько. Наконец показалась заря и возница закричал: «Пришла заря — поди в свой гроб». Нойд-мертвец увидел зарю, испугался, пошел к саням и лег в гроб. Возница сошел с ели, закрыл гроб, припряг оленей и повез его к месту, где должно было его похоронить. Приехал туда скоро, вырыл могилу и гроб опустил на бок, чтобы

мертвец не мог встать; он знал, что, если нойда положить в могилу на спину или вверх спиной, он по ночам будет вставать. Могилу он зарыл и скорей пошел назад. Приехал и рассказал все как было; народ стал бояться. Боялись даже в первые 6—7 лет после его смерти ходить мимо его могилы, и те, которые ходили мимо, слышали, что будто там в могиле кто-то плачет или воет. Раз мимо его могилы, в месте Рист-Кид, проходили молодые ребята и смеялись, говоря: «Был большой нойд, да тут и лег». Когда они отошли с версту от могилы, вдруг услышали, что за ними будто кто-то едет, даже земля дрожит. Они испугались. Один был из них не простой и догадливый: он вырубил ольховый батог-палку и сделал им на земле крест. Нойд, добежав до этого места, перейти не мог и обходил стороной далеко. Они же в это время бежали вперед и как только слышали погоню, опять делали на дороге крест палкой. Так они добежали до р. Тулома, где был карбас (лодка). Они стянули его с горы в воду и поехали от берега. На берегу в это время услышали большой стук и увидели, что в воду упали словно два больших камня и утонули. Ребята приехали домой совсем перепуганные и после сказали другим, чтобы не смеялись, если не хотят попасть на зубы нойда.

Таковы верования лопарей в колдунов-нойдов. Вглядевшись в них ближе, мы видим, что в основе они остались теми же, какими их нам рисуют древние писатели у лопарей скандинавских. Но все-таки вековое исповедование христианства, усваиваемое хотя бы лишь с внешней стороны, низвело их на значительную низшую степень. И между жрецом — главой рода и могущественным шаманом древних времен и современным колдуном у русских лопарей огромная разница. Но все-таки мы и в современных русско-лопарских колдунах видим лишь потомков, хотя и более слабых, древних шаманов: мы можем проследить, хотя и в самых общих чертах, постепенный ход развития колдовства у лопарей, сначала в пользу шаманов, которые постепенно узурпируют жреческие обязанности из рук главы семьи, затем постепенный упадок под влиянием новых идей.

Но каковы бы ни были нойды у современных русских лопарей, как бы ни бледны были отблески славы древних шаманов на них, они все-таки сильно чтутся лопарями: их опасаются и русские, верящие слепо в их силу. И если Лапландия еще в Калевале называется «мрачной страной чародеев», то и в настоящее время ей этот эпитет не будет лишним.

И. Е. Вениаминов

ШАМАНЫ АЛЕУТОВ[1]

Вера прежних алеутов была отраслью шаманской веры, господствующей в нашей Азии.

Алеуты верили и признавали, что есть и должен быть *Творец* всего видимого и невидимого. Но, не умея составить понятий о Его неограниченных свойствах, они слишком отдаляли Его от мироправления, до того, что они не делали Ему никакого поклонения. Но не поклоняясь одному, они поклонялись всем, кого только считали могущественнее себя.

Властителями и управителями всего окружающего они признавали двух духов или два рода духов, которые также действовали и на самого человека во всех отношениях.

В прежних алеутах можно подозревать некоторое поклонение свету и почитание небесных светил и даже стихий. Первое доказывается их обычаем *глотать свет*, а второе можно доказать тем, что они боялись и доныне боятся говорить о небесных светилах что-либо худое.

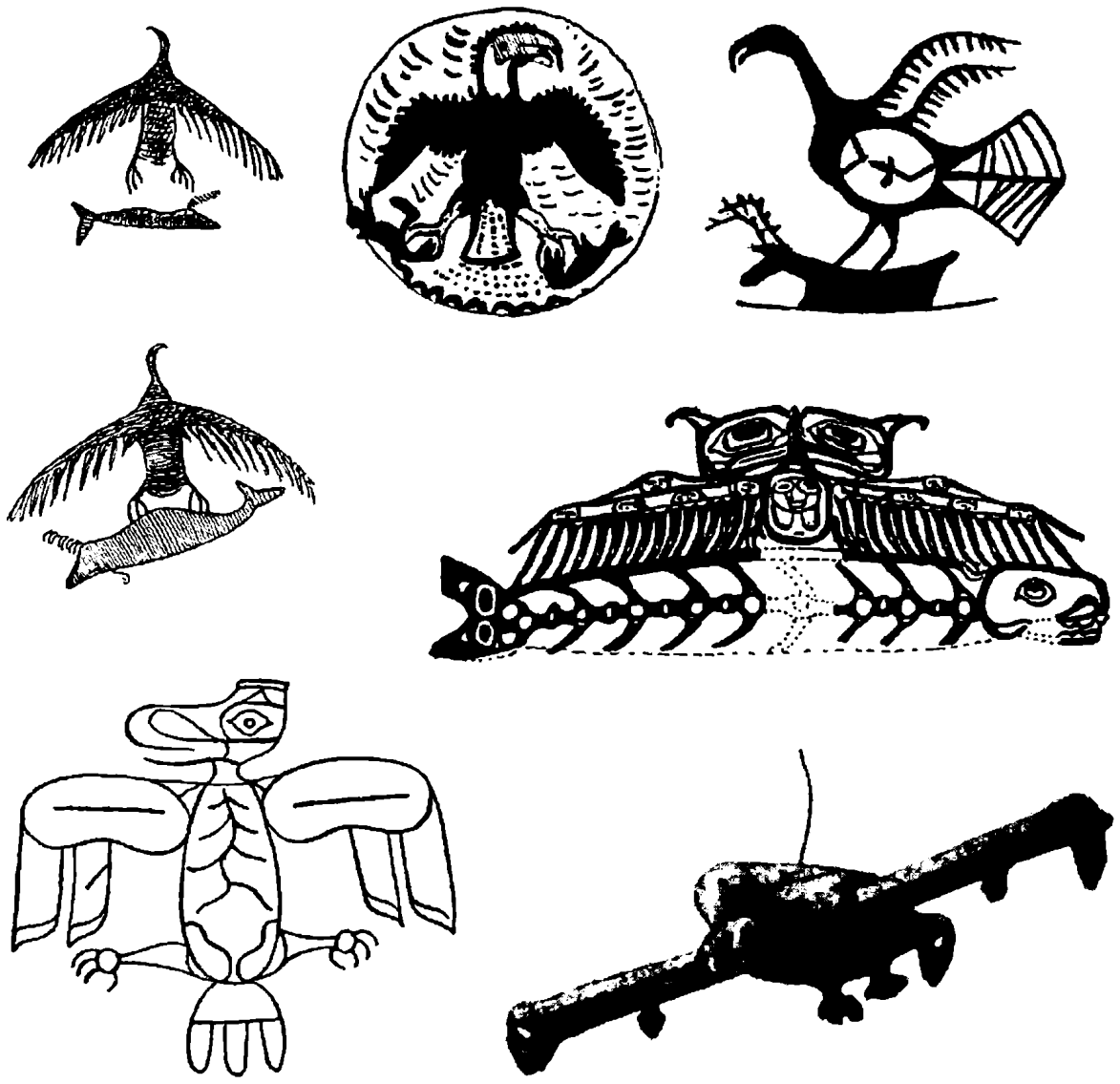
Алеуты верили, что есть три света (которым они приписывали бытие и действие). *Первый* свет, называемый высший свет, не имеющий ночи или вечера, где обитает множество людей. *Второй* свет — наш мир. *Третий* свет — подземный, где также обитает множество людей, смертных или бессмертных.

У них не было ни храмов, ни идолов, но были священные, или заповедные, места и также жертвоприношения невидимым духам. Первые находились при всяком селении и были какой-нибудь бугор, или кекур, или какое-нибудь заметное место, на утесе, куда строго запрещалось ходить всем женщинам и молодым мужчинам, и особенно сорвать травку или взять камешек оттуда. Но если бы кто из молодых вздумал или из хвастовства, или из любопытства нарушить этот закон, таковой не останется без кары: его неминуемо постигает страшная (дикая?) болезнь или скорая смерть, или, самое меньшее, он лишится ума[2].

---

[1] Из книги: *Вениаминов И. Е.* Записки об атхинцах, алеутах и калошах // Вениаминов И. Е. Записки об островах Уналашкинского отдела. Т. II. СПб., 1840. С. 2–6, 43–50.

[2] Весьма долго еще, и по принятии христианства, старухи и старики запрещали ходить на такие места; но ныне нет таковых заповедных мест, кроме пещер, где находятся кости умерших прежних алеутов; но и они не запрещены.



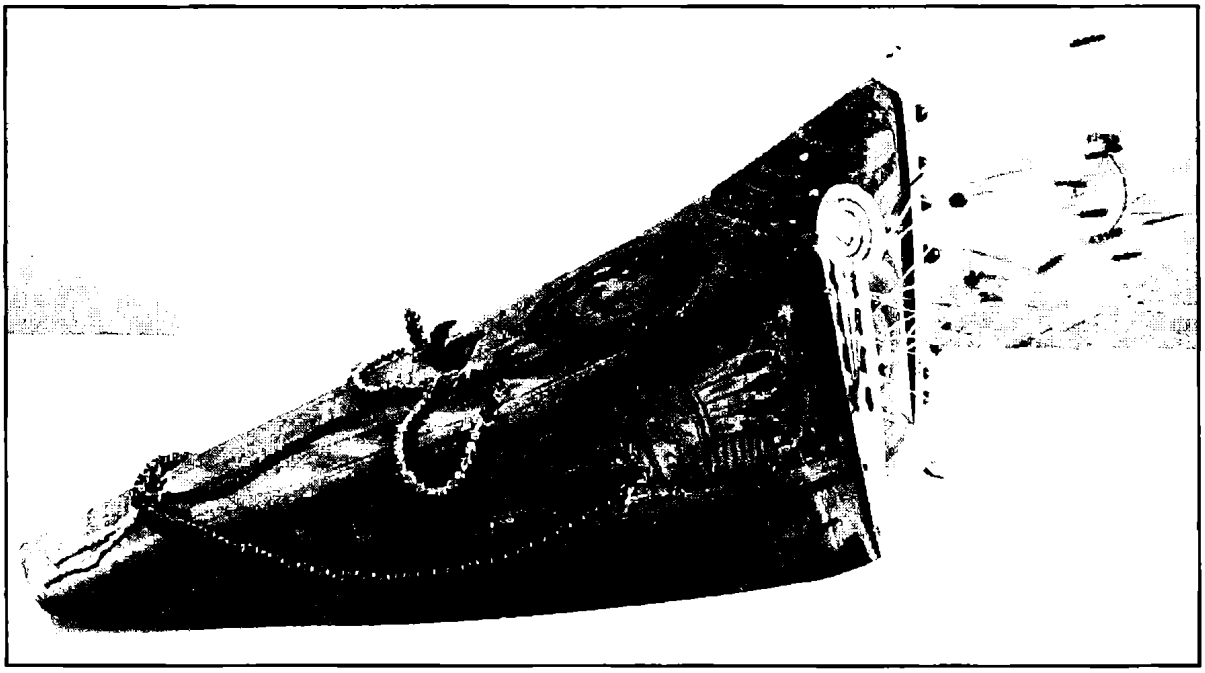
Изображение громовой птицы — хозяйки промыслов. Алеуты, эскимосы. Северо-восток Азии. Конец XIX в.

Но старики и пожилые мужчины могли ходить туда в известное время и не иначе как только для жертвоприношения.

Приношения у них были двоякие: одни, так сказать, частные и неопределенные, а другие общие и известные. *Первая* жертва состояла из каких-нибудь вещей, и более звериных шкур, которые приносились в заповедные места с какими-то мелочными обрядами и с прошением помощи к отмщению врагам или для промысла зверей. *Вторая* жертва состояла из перьев Урильего хвоста и пестрых перьев сыча, которые мог приносить всякий из мужчин и всегда, когда хотел (но приносились более в пути); места, на-

значенного для сего, не было, кроме того, что никогда не приносили в самом селении или в закрытом месте. Самый обряд жертвоприношения состоял в том, что приносящий, взяв известные перья и каждое из них обмакивая в какой-нибудь краске (но более зеленой или красной), кидал их порознь на все четыре стороны, и при каждом разе, когда надобно было кинуть перо, он именно высказывал свою просьбу к невидимым духам, т. е. прося или счастливого успеха в войне, или на промысле, или утишения ветра и проч. И потом кидал перо на воздух, приговаривая: «Мне принеси или подай».

Шаманы здесь (как и везде) были, или считались, посредниками между видимым миром и невидимым, между людьми и духами; и простолюдины верили, что они, как говорится, знаясь с дьявольщиной, могут предсказывать будущее и помогать страждущим; и потому прибегали к ним за помощию в опасных болезнях и несчастиях, просили у них счастия в промыслах, долголетия, чудного спасения в опасности на море, укрощения бури и ветров и проч., и также хотя они не были акушерами, к ним, как знахарям, прибегали за помощию в трудных родах.



Ритуальный головной убор. Алеуты. Северо-восток Азии. Конец XIX в.

Касательно же их знания будущего, алеуты-старики уверяют, что некоторые из знаменитых шаманов их еще задолго до прибытия русских предсказывали, что придут к ним из закрай-моря

белые люди другого обычая; и впоследствии все алеуты сделаются такими же, как и пришельцы, и будут жить по их обычаю. А с появлением русских они начали пророчествовать, что на восточной стороне, над их островами, они видят светлую зорю или большой свет и в нем много людей, подобных новопришельцам; а в нижнем свете людей, которых они видали прежде, стало очень мало, и там сделалась непроницаемая тьма.

При всем знании и могуществе шаманов и как они ни старались казаться чудными, они не были в большом уважении и наружно ничем не отличались от других; помогая другим в нуждах, они сами по большей части нуждались и требовали помощи и очень часто умирали в нищете и несчастиях. И потому весьма редко было, чтобы сын шамана вступал в ремесло отца своего. Вероятно, шаман при смерти своей или прямо запрещал им, или, объясняя ремесло свое с самой худой стороны, отбивал охоту у них. Впрочем, многие шаманы, называя ремесло свое прямо служением диаволу, говорили молодым людям, что кто не надеется перенести все страхи и ужасы, тот не желай быть шаманом; и что если и они сделались шаманами, то не совсем по желанию и воле своей, а по принуждению и невозможности отвязаться от дьявола.

Шаманы алеутские говорили, что не они накликали к себе духов (как у колошь), но духи сами вербовали себе своих служителей. Они рассказывали, что когда они были около 15 лет, то дьявол начинал их испытывать мечтами и привидениями. Например: поедут ли на море, то вдруг пред ними делается неприступный остров, или ужасная скала, или из моря показываются страшные чудовища; пойдут ли они куда пешие, то им являются разные привидения, или вдруг им представится, что они перенесены совсем в другое место или стоят на краю бездны и готовы свергнуться и проч. Так что как бы они ни были бесстрашны, но, не видя конца страшилищам и привидениям, принуждены были просить помощи и пощады у того, кто над ними действовал, т. е. от дьявола. И тогда он начинал говорить с ними, и договариваться, и требовать клятвы или условия; но в чем состояло таинство условия, никто, кроме шаманов, не знал и боялся узнавать. Но если кто не вынесет всех испытаний дьявола и начнет искать помощи не у него, того он задушит несчастным образом.

Известно, что шаманы алеутов не имели никакого особенного участия и влияния на свадебные дела, похороны и даже на самые жертвоприношения и проч.

Алеуты хотя и неопределенно, но верили бессмертию души человеческой и будущей жизни.

Но вообще все думали и верили, что души умерших или, как они называли, тени, невидимо обитали между своими родными, сопутствуя им и на земле, и на море, и особенно с теми, кого они любили; и что они в состоянии были сделать всякое добро и зло, а потому живые призывали их в помощь в опасностях и особенно в войнах, предпринимаемых в отмщение за бесчестие, нанесенное всему их роду.

О происхождении первого человека алеутские богословы несогласны между собою; не говоря о многих мнениях их, или слишком глупых, или весьма похожих на священную историю, я здесь представлю только два.

Одни говорят, что сначала земля была пуста и никем не обитаема, но в одно время с *неба* упали на землю два существа, видом похожие на человека, на теле их была длинная шерсть. От них родилась *пара* подобных им существ, но без шерсти, и от этой-то пары произошли все люди и начали распространяться на восток, запад и север (а о юге они не говорят, там они не полагали людей); место, где произошли первые люди, было теплое; там не было ни зимы, ни бурь, но всегдашнее благорастворение воздуха. Первые люди были долговечные, крепкие и сильные.

* * *

Атхинцы, как и их собратья уналашкинцы, имели шаманскую веру, т. е., признавая Творца вселенной, веровали в духов — правителей мира.

Призывать же духов и показывать, которого из них более почитать, и призывать в помощь, и прочее было делом шаманов.

Духословие атхинцев было весьма обширно: они веровали и в птиц, и в рыб, и в других животных; в солнце, небо и прочие неодушевленные твари, думая, что духи живут в них. А как сношение с духами предоставлялось одним только шаманам, то они и изображали их, как умели или хотели, в масках или личинах, употреблявшихся при шаманствах и игрищах.

Хотя у некоторых атхинцев были в скрытных местах и болваны в человеческом виде во весь рост, которым приносили они жертвы, состоящие в краске, шкуре ястреба и тонких жиленных

нитках, но явного или общего идолопоклонства у них не было, и оно считалось даже гибельным для самих поклонников. Это доказывают тем, что хотя сделанный кем-либо идол будто бы мог действовать, говорить и помогать своему производителю, но когда выполнял он все желания и просьбы его, то губил как самого производителя своего, так и весь род его и истреблял многих неосторожных, дерзавших приблизиться к месту, где он был поставлен; и потому строго воспрещалось делать таких болванов; но, разумеется, всегда находились в них делатели, особенно из шаманов, и которые были даже и тогда, когда все атхинцы были уже окрещены; и особенно это было между жителями острова Атту; и только с прибытием к ним священника, т. е. с 1827 года, прекратилось такое тайное идолопоклонство и идолоделание.

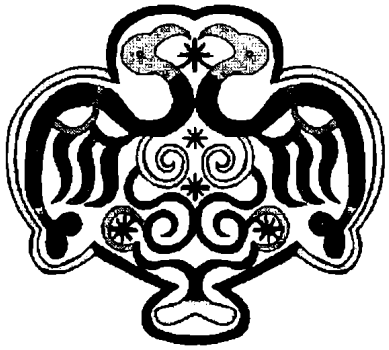
Алеутские шаманы на игрищах. Северо-восток Азии. Конец XIX в.

Атхинцы также верили, что души умерших людей, по разлучении от тела, не умирают, но живут и носятся повсюду, не имея постоянного места.

Шаманами у атхинцев были мужчины и редко женщины. Шаманы, по верованию атхинцев, имея сношения с духами и силу призывать их, в случае надобности предсказывали будущее, непокорным им угрожали различными наказаниями, помогали больным и промышленникам и проч., почему более досужие из них были в большом уважении. Для излечения болезни и дарования счастия в промыслах шаманы, по большей части, употребляли корень травы *петрушки* и *пережженное берести* (кора березы), которые были принимаемы от шаманов как великий дар.

Если предсказания шаманов или их помощь оправдывались на деле, то они требовали от своих клиентов жертвы духам, более ими уважаемым; но сами довольствовались тем, что им дадут. Обыкновенным занятием шаманов было: делать маски и личины, а иногда тайком и болваны, составлять и учреждать игрища, сочинять песни и проч. Для всех таковых занятий они имели особенное место, в которое не вносилось и не входило ничто нечистое, и особенно оно не было доступно женщинам. И чтобы предохранить себя и все производимые ими вещи от влияния всякой нечистоты, шаманы, приступая к занятию, часто мылись в воде и омывали делаемые ими вещи.

ШАМАНСКИЙ РИТУАЛ



СТРУКТУРА РИТУАЛА: ГАДАНИЕ, ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ, КАМЛАНИЕ И ПРОЧЕЕ

С. М. Широкогоров

СВЯЗЬ С ДУХАМИ[1]

За несколько дней до камлания, особенно если таковое не назначено специально, шаман начинает испытывать чувство неудовлетворенности, упадка сил, иногда легкой возбудимости. Он ищет объяснения причин своего состояния, но не находит их. Наконец, во сне ему начинают видеться непонятные страшные явления, объяснения которых он не находит, и это создает ему еще большую нервную неустойчивость. Когда это состояние доходит до некоторого предела и должно как-то разрешиться, шаман начинает, сознательно или бессознательно, искать повод устроить камлание. Если его услуги никому не нужны, то он выискивает повод сам. Либо он просто хочет узнать, чего от него хотят подчиненные ему духи, либо он хочет узнать через духов, что делается с его близкими или что его ждет. Если это его желание укладывается в определенное решение, тогда шаман вызывает духов и камлает по определенным правилам, если же он не может найти решения, то дело кончается внезапным приходом духов, обычно во сне, и они сами ему объясняют причину их появления. В по-

[1] Из книги: *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. С. 37–47.

следнем случае шаман начинает сильно трястись и дрожать всем телом, особенно плечами и головой. Он садится на землю или на нару (у оседлых), начинает часто и резко подпрыгивать, скрежеща зубами и тряся головой. Движения его начинают делаться все резче и резче, чаще и чаще; они ритмичны, но нарастание темпа происходит равномерно. Наконец он приостанавливается, как будто даже успокаивается, но новый приступ, начинающийся с неритмичного подергивания плечами и головой, снова овладевает им. Время наступления следующего момента зависит от личного характера шамана. Когда движения им уже совершенно овладеют, шаман начинает петь один из мотивов, известных всем, не только шаманам; пение становится все громче и громче, движения начинают подчиняться мотиву, наконец шаман в пение начинает вкладывать слова. Слова эти принадлежат уже не ему, шаману, а тому духу, который в него вместился. Душа шамана уже не самостоятельна. Если поблизости от шамана есть опытный человек — помощник шамана — он начинает задавать вопросы духу: какой именно это дух, зачем он пришел, что ему нужно и т. д. Подпевая шаману после каждой строфы, помощник помогает шаману, заполняя молчаливые перерывы. Если есть под рукой бубен, то он передает его шаману, и тот начинает в него ритмично бить колотушкой. Шум бубна и подвесок на нем еще больше вводят шамана в состояние *сознательного* невладения собой. Если шаман бубна держать не может или отказывается от этого, то помощник сам берет бубен и помогает шаману довести себя до того состояния, когда дух становится полным господином тела шамана. Когда цель достигнута, шаман становится несколько спокойнее; его сознанием, его языком и телом владеет дух, он ему отдается абсолютно, образ духа, желания его и страдания, овладевают шаманом, и подсознательная сфера его оттесняет сознание. Тогда шаман *сознательной* жизнью больше не живет, он находится в состоянии, когда сознание его усыплено. Если в этот момент к шаману оно возвращается и если ему неизвестны некоторые приемы возвратить себя в прежнее состояние, из которого он выведен, он теряет способность продолжать камлание. В этом состоянии шаман может пребывать несколько часов. Дух, вместившийся в шамана, может понестись за много верст от тела шамана, наблюдать там и рассказывать то, что он видит. Дух может войти в связь с другими духами и от них узнать то, что ему требуется, он может просить и заставить других духов оказать ему помощь и т. д. В это время дело

помощника шамана — все запомнить и понять, что говорит дух через шамана, не приводя шамана в полное сознание, задавая ему вопросы коротко и ясно, ловя момент, когда шаман молчит. Если в это время сознание к шаману вернется благодаря грубости и неуменью помощника, то дух может уйти и прервать сеанс.

Шаманское камлание духам Вселенной. Петроглифы. Верхнее Приамурье, р. Ср. Нюкжа

Значение помощника шамана громадно. От его уменья зависит и то, чтобы помочь шаману остаться в том состоянии, до которого он себя довел, и понять то, что дух говорил. По окончании камлания, далеко не всегда, конечно, шаман помнит и знает, что именно дух говорил, и те вопросы, которые стояли перед шаманом до начала камлания, останутся для него вопросами, если помощник не изложит ему услышанного. Функции помощника иногда исполняются случайно присутствующими при камлании людьми, но когда камлание предвидится, то обычно помогает одно и то же лицо, привыкшее к данному шаману.

Когда дух кончит свое дело, он уходит. Уходит он внезапно. Шаман сразу успокаивается, вытирает лицо платком, протирает глаза, пьет воду или чай и обычно скоро засыпает, утомленный и измученный физически. На следующий день, если шаман получил удовлетворение и позыв камлать не повторяется, он встает бодрым и веселым. Тяжелому психическому состоянию его уже более нет места.

Это самый простой случай камлания, теперь я перехожу к более подробному описанию состояния шамана, тех возможностей, которые открываются для него, когда дух в него уже вместился, приемов камлания и способов поддержать достигнутое состояние.

Качества и способности духов дают шаману возможность, вместив в себя духов, пользоваться свойствами их в своих интересах. Так, например, духи, которые не боятся боли, дают возможность шаману наносить себе уколы, порезы и удары, не испытывая при

этом страха и не боясь последствий. Приходилось, действительно, неоднократно наблюдать чрезвычайную нечувствительность шаманов во время вхождения в них духов этой группы. Больше того, заживление порезов и уколов, полученных во время камлания, по свидетельству многих лиц, протекает значительно быстрее. Большие шаманы, т. е. шаманы, обладающие большими знаниями, уменьем и влиянием на людей, в присутствии некоторых духов при большой сосредоточенности могут даже без физических воздействий вызывать на лбу выступание крови через кожу, причем кровотечение приостанавливается вскоре после ухода духа. При вмещении духа огня шаманы обнаженными ногами входят в кучу горящих углей, манипулируют с раскаленным железом, облизывают и берут в рот горящие китайские курительные свечи, вообще не боятся высоких температур. При вхождении некоторых духов они приобретают большую подвижность, делают такие скачки, на которые они в нормальном состоянии, безусловно, не способны. Так, например, однажды мне пришлось наблюдать одного старика-шамана в возрасте более 80 лет, который был слеп и не мог передвигаться без посторонней помощи; когда на него был надет костюм, весивший, во всяком случае, более одного пуда, и когда дух в него уже вместился, он, ударяя при этом в бубен, начал подпрыгивать на высоту не менее одного метра и танцевал с легкостью, совершенно непонятной при его дряхлости. При вмещении духа беременной женщины у шаманок начинает увеличиваться живот и становится настолько больших размеров, что женщина имеет вид готовой разрешиться; тогда шаманка дает прощупать ей живот и предлагает тут же родить ребенка-духа, но конечно, никто из присутствующих не соглашается его принять; по удалении этого духа живот шаманки сразу опадает до нормальных размеров. Шаманы могут пребывать в неподвижном состоянии или неудобном для тела положении почти неограниченно продолжительное время, что совершенно невозможно для нормальных людей.

Из моих подробных наблюдений над шаманами мне удалось получить ряд любопытных фактов. Вот один из них. Шаманка отправилась в мир мертвых, чтобы увидеть там души давно умерших предков рода. Путешествие в мир мертвых сложно, длинно и опасно, так как в момент, когда душа шамана покидает тело, она может быть по пути перехвачена врагом шаманом или задержана каким-нибудь духом. Иногда случается, что шаман во время

такого камлания, не приходя в сознание, умирает. Когда дух шаманки покинул ее тело, она бросилась на особо сделанный плот из четырех деревянных рыб, покрытый шкурою только что убитого оленя. Перед этим мне удалось определить пульс, он был близок к 110. Вскоре после падения ее тело начало мало-помалу остывать, пульс ослабевать и, едва чувствуемый, давал уже не более 52—54 ударов. Шаманка лежала без движения и становилась все холоднее и холоднее. Душа ее не возвращалась, и она не двигалась. Так продолжалось при сохранении присутствовавшими тишины около получаса. Помощники ее начали беспокоиться и звать ее. Она не отзывалась. Тогда помощники стали резко бить в бубен, шуметь подвесками и громко кричать. Шаманка стала согреваться, наконец она поднялась, вскочила, схватила бубен и снова начала петь и двигаться — душа ее вернулась.

Случаев, когда смерть наступает без видимых причин, по указанию самого человека, известно немало. Так, например, известно, что некоторые племена австралийцев совершенно не могут есть мяса тотемных животных, так как верят в то, что съевший неминуемо должен умереть через три дня; и они действительно расплачиваются за невоздержанность или ошибку жизнью. Среди народов Европы сильно нервные натуры назначают себе день и час смерти, готовятся к ней, и смерть действительно наступает вследствие приостановки деятельности сердца. Известно также, что многие индивидуумы обладают уменьем регулировать сердцебиение, усиливая и ослабляя его. Достаточно того, что существует *некоторая* возможность регулирования сердечной деятельности, чтобы степень воздействия на сердце попала в зависимость от степени *желания и уменья* это делать. Наконец, если вера в то, что вследствие тех или иных причин *должна* наступить обязательно смерть, достаточно сильна и делает в сознании человека смерть неизбежной, то смерть действительно может наступить вследствие самовнушения и воздействия на сердечную деятельность. В случае шаманства дело так именно и обстоит. Шаман *знает* то, что душа его уходит, он *знает*, что она может быть похищена или задержана при возвращении своем в тело шамана, он *знает*, что жизнь без души невозможна, и, если он убедился в том, что душа его действительно не вернулась, ему ничего более не остается, как приостановить сердечную деятельность и действительно умереть. Случаи же перехватывания души шамана во время большого камлания, когда душа шамана идет в мир мертвых, бывают часты,

а поэтому шаманы избегают пускать свою душу в такие опасные путешествия и ходят в мир мертвых редко, не более одного раза в год, а иногда и реже того.

В некоторых случаях шаману бывает необходимо вместить в себя подряд несколько духов. Допустим, что ему через духа стало известно, что для выздоровления больного ему, шаману, необходимо найти душу больного и вместить ее обратно, изгнав предварительно из больного какого-нибудь вместившегося бродячего духа (случай сильного психического заболевания). Тогда само камлание должно составиться из нескольких актов: 1) обычное обращение к шаманским духам за помощью и вхождение одного из них; 2) узнавание с помощью духа причины болезни и нахождение души больного; 3) приглашение ряда духов и вхождение их, а затем добывание и доставка души больного; 4) при помощи других духов удаление в специальное вместилище духа, вместившегося в больного; 5) вмещение обратно души больного в его тело; 6) воздание благодарности духам. Таким образом, для успешного ведения этого камлания необходимо приглашение и вмещение нескольких духов, преодоление препятствий со стороны других духов и т. д. Каждый дух обладает своими особенностями, своими словами, своим уменьем, своей специальностью, поэтому и шаману приходится все это знать и делать.

Чтобы довести себя до подавления сознания, шаману приходится употребить немало времени (вхождение духа), а затем уже дух начинает действовать самостоятельно. Иногда для этого требуется более часа, а все камлание продолжается несколько часов, и шаману за это время приходится менять свои приемы, настроение (бывают веселые и мрачные, медленные и быстрые и т. д. духи) несколько раз. После такого напряжения всех сил шаман бывает чрезвычайно утомлен и должен значительное время (несколько часов) отдыхать, а иногда даже он остается в подавленном состоянии в течение нескольких дней, особенно если ему не удавалось вместить в себя духов или одного из них и добиться желаемого результата.

Имеет также большое значение настроение шамана и подготовленность его к камланию. Если шаман *хочет* камлать и ищет случая, то дело для него проще, но если его просят и заставляют камлать, то для него это труднее, так как предварительно он должен довести себя до такого состояния, когда ему *захочется* камлать, так как в противном случае в него духи не вместятся или ему при-

дется только делать вид, что духи вместились. Таким образом, помимо того, что шаман может быть пассивным вместилищем духов, он должен уметь сам вмещать духов и, следовательно, произвольно подавлять свое сознание. По уверению шаманистов, даже умелый, знающий все приемы шаман не может достигнуть полного владения духами и настроением людей, если не отдастся целиком духам, т. е. не подавит совершенно своего сознания. Искусство и опытность шамана приводит его к *умению* довести себя до такого состояния, и для этого существует ряд приемов.

Самое опасное — это прохождение шаманом момента психологического перехода от сознания к вмещению духа, когда камлание может превратиться в простой нервный припадок, т. е. когда шаманом владеет дух, а не шаман духом. Когда шаманят со вмещением духов, то все действие происходит ночью в полутемном помещении; для создания экстаза шаман закрывает глаза и покачивается ритмично; посторонним шумом его развлекать нельзя, но подпеванием нужно помогать непрерывному поддержанию ритма; в бубен шаман бьет ритмично; время от времени нагибает низко голову и вздрагивает всем телом или частями его. Для поддержания сил он иногда пьет водку или *ханшин* (китайская водка), или *араку* (молочная водка монголов). Иногда же шаман выкуривает подряд несколько трубок табаку. Такие приемы для шаманов, очевидно, вредны, так как поднимают их энергию на момент, после чего наступает реакция. Вследствие этого опытные шаманы во время камлания избегают наркотиков, а перед камланием предпочитают поесть и выспаться. Если шаману не удается довести себя до экстаза, то он, немного отдохнув предварительно, начинает всю процедуру сначала.

Начиная камлать, шаман обычно уже знает, какой именно дух должен прийти первым, вторым и т. д. Вероятно, во время камлания сам шаман не знает и не помнит этого порядка, но *обычный порядок вмещения духов в данного шамана* ему известен, хотя бы от его собственных помощников. Обычно у шаманов бывает *свой* порядок. Если порядок нарушается, то это ставит помощников в большое затруднение и крайне мешает шаману, так как помощники путем удачного задания вопросов и т. п. не оказывают шаману необходимого содействия. Само собою разумеется, что *сознательно* шаман менять порядок не будет, — это роняет авторитет шамана, может вызвать перерыв в настроении, удаление духа и вообще замедляет камлание. Помощники же также раз-

дражаются и с трудом следят за шаманом. Они утверждают, что у шаманов в этом отношении существуют свои привычки: одни точно следуют одним порядком, а другие этого не делают, но в нормальном состоянии шаман всегда знает порядок вмещения своих духов. Кроме того, при сравнительно ограниченном количестве духов запоминание порядка вмещения их не составляет труда даже для детей. Очевидно, во время камлания шаман идет по порядку вмещения духов совершенно бессознательно.

Во время камлания, как было сказано, обычно бывает темно, но слепые шаманы могут камлать и днем. Щипки, толчки и вообще все то, что возвращает шамана в сознание, приводит к уходу духа, если только шаман не реагирует на эти действия бессознательно самозащитою. Во время же вмещения некоторых духов ощущение боли у шаманов совершенно пропадает, и тогда такие воздействия на шаманов не производят никакого впечатления (мне лично приходилось производить такие опыты). В это время шаман в состоянии развивать энергию, совершенно не соответствующую его физическим данным. Так, например, слабые женщины-шаманки обладают настолько большой силой, что несколько взрослых мужчин не могут их удержать на месте, если это требуется. Старухи и старики приобретают легкость и молодость. Во время камлания они также теряют ощущение холода, и в сильный мороз шаман иногда часами полуодетый находится вне юрты или фанзы. Начав камлание, шаман иногда не ест почти целый день. Все это говорит за то, что во время камлания состояние шаманов значительно отличается от обычного, нормального состояния людей вообще и их самих. Наконец, само камлание, которое иногда продолжается от захода и до восхода солнца и во время которого шаман находится, несомненно, в состоянии весьма сильного возбуждения, свидетельствует об исключительной выносливости шаманов во время камлания.

Путем значительного напряжения и продолжительности иногда многодневного камлания шаманам удается, по словам шаманистов, достигать сообщения на расстояние, вызывать издалека других шаманов себе в помощь, внушать людям некоторые действия и т. д. Таких фактов в настоящее время известно уже много, но объяснение их я пока оставлю на будущее, так как сложность этих явлений нуждается в дополнительном анализе самих фактов и требует более детального изложения их. Замечу только, что для разрешения этих вопросов одного скептицизма недостаточно.

Только после специального изучения самого явления можно будет сделать выводы[1].

Каким же образом человек становится хозяином духов — шаманом? Чтобы подойти к этому вопросу, мне придется касаться взаимоотношений родовых духов и рода. К последнему вопросу более подробно я обращусь далее, а поэтому здесь я ограничусь общими замечаниями. Когда в роде по смерти шамана освобождаются духи, среди членов рода[2] начинаются страшные, необъяснимые заболевания, которые особенно сильно распространяются среди ближайших шаману членов рода нисходящего поколения, специально же среди молодых людей обоего пола в возрасте приблизительно до 20 лет. Больные делаются задумчивыми и рассеянными, лишаются работоспособности, не могут заниматься обычным трудом, много спят, во сне постоянно бредят, вскакивают на ложе, стремятся удалиться от людей, иногда убегают в тайгу и там остаются подолгу, обычно отказываются от пищи и худеют. Иногда это заболевание сопровождается истерическими припадками со всеми типичными проявлениями истерии: судорогами, «мостом», нечувствительностью, светобоязнью и т. д. Иногда больных находят в лесу забравшимися во время припадка на дерево или сидящими между скалами или в пещерах. Больных возвращают насильно домой, следят за ними, ухаживают за ними, так как все знают, что причиною заболевания могут быть духи умершего шамана. Таких больных одновременно бывает иногда несколько человек. Никакое лечение здесь не помогает, и только шаман может определить истинную причину заболевания, да и то с большим трудом. Лечением же для таких больных может быть только определение духов к одному из больных, что опять-таки делается не шаманом, а самими духами.

---

[1] Некоторые лица, наблюдавшие шаманов, предполагали, по своей простоте, со стороны шаманов самую обыкновенную фальсификацию и мошенничество. Конечно, по детальном изучении вопроса, места для таких предпосылок, кстати сказать, значительно облегчающих задачу исследователя, быть не может.

[2] У тунгусов, бродячих охотников, численно род обнимает приблизительно около 100 человек, хотя возможно, конечно, увеличение рода и до нескольких сотен; у маньчжуров род доходит до нескольких тысяч; в случае сильного расширения рода происходит деление его: у тунгусов-охотников просто образуется новый род, обычно с новым названием, а у маньчжуров род отделяет новую социальную единицу, которая является по всем своим признакам родом, та же организация, которая выделила из себя эти новые рода, уже теряет признаки рода, и ее можно скорее рассматривать как племя, объединяющее ряд родов, имеющих общего предка.

Кто же из заболевших и искомых духами имеет больше шансов сделаться их хозяином? В этом отношении у некоторых народностей существуют определенные правила: так, например, у забайкальских тунгусов духи наследуются обычно от деда к внуку, от мужчин к мужчинам, а от женщин к женщинам с соблюдением мужской филиации и с сохранением женщиной духов своего рода. У маньчжуров же, где женщина, пришедшая в чужой род, в отношении духов становится полноправным членом рода, наследование духов происходит без различия пола и стремится придерживаться прямой линии — от отца к сыну и дочери, от матери к сыну и дочери.

Сознание принципа наследования влияет только до некоторой степени, так как, помимо всего, у кандидата должны быть специальные данные для того, чтобы сделаться шаманом.

Но случается, что, несмотря на наличие кандидатов (по принципу наследования) и заболевших описанной болезнью, духи все-таки ни на одном из них не останавливаются, и болезнь начинает захватывать новых членов рода, давая при этом новые видоизменения ее. Взрослые люди делаются нервными и совершают акты необъяснимой грубости, даже преступления; начинает развиваться всеобщее раздражение, склонность к истерическим припадкам; смертность от самого болезненного состояния и несчастных случаев увеличивается. Тогда нормальная жизнь рода приостанавливается и иногда может грозить даже гибелью роду. Такое состояние рода может продолжаться несколько лет. Изменено же оно может быть лишь созданием шамана, и случается это в более простом случае приблизительно следующим образом.

Состояние одного из больных значительно ухудшается. Он почти ничего не ест, теряет сон, мрачен и бездеятелен. Обычно вечером или ночью начинается сильный припадок. Больной дрожит, как шаман, подпрыгивает и скрежещет зубами. Тут же он начинает и шаманить. Если имеется под рукой бубен, то ему его суют в руки, и больной доводит себя до экстаза, когда сознание уже теряется, и дух в больного наконец вмещается. Иногда это происходит в тайге без свидетелей и помощи людей, где преимущественно вмещается в шамана один из духов тайги. Так он шаманит иногда несколько дней подряд, и либо его находят другие люди и приводят домой, либо он сам возвращается, либо же погибает.

После первого вмещения духов кандидата в шаманы оставляют в покое иногда на несколько месяцев, а иногда даже на несколь-

ко лет; он делается более спокойным, но время от времени пытается камлать. По совещании рода и старых шаманов назначается день, когда новый шаман приносит первую жертву своим духам, что и знаменует его признание родом.

Значительно усложняется дело в том случае, если одновременно существует несколько равноправных кандидатов. Один такой случай мне известен во всех деталях, и я им поделюсь.

В одном маньчжурском роде лет 18 тому назад был казнен шаман за политическое преступление. Он был единственным шаманом рода, наследовавшим духов от своей матери, которая, в свою очередь, унаследовала их от его бабушки (по отцу). Смерть шамана совпала с военными событиями в Северной Маньчжурии, и почти все население из прибрежных селений по Амуру перекочевало под город Цицикар. Все шаманские принадлежности, кроме двух картин с духами, погибли во время пожаров, и когда род вернулся на старое пепелище, вся его энергия ушла на воссоздание разрушенных жилищ, имущества и хозяйства. У шамана было два сына; за старшего, когда тому было 12–13 лет, он сосватал девушку лет 20, которая вскоре после свадьбы стала любовницей шамана и родила сына. Через несколько лет после смерти шамана в роде начались обычные заболевания, которые особенно сильно проявлялись на младшем сыне и на любовнице покойного шамана, жене старшего сына, который покинул родительский дом и, получив некоторое образование, стал чиновником в местных китайских управлениях. В роде образовалось два течения: одни считали нежелательным, чтобы женщина стала родовым шаманом, а другие видели в ней большую силу, чем в ее зяте, и поддерживали ее кандидатуру. У женщины-кандидата, избегавшей после смерти отца мужа сношений с мужчинами, прекратились месячные кровотечения, несмотря на то, что ей было только 36–37 лет, и ее заболевание начало принимать все более и более тяжелые формы: она пропадала по несколько дней в тайге, где находили ее застрявшей между сучьями деревьев, истерзанную и избитую. Это состояние сопровождалось истерическими припадками, светобоязнью, «мостом», нечувствительностью к уколам и т. д.

Второй кандидат был еще совсем юный, крепкий, но довольно нервный субъект лет 22. У него бывали таинственные сны, ночью он вскакивал и начинал шаманить без бубна. Работал он лениво, был вообще апатичен.

У других членов рода были также припадки, а главное то, что всех преследовали неудачи в делах и личной жизни. Общее мнение склонялось к тому, что *шаман нужен*. Это было, очевидно, известно и кандидатам. После нескольких лет такой неопределенности положения решено было созвать весь род, избрать жюри из трех лиц и разрешить вопрос, кому же из двух быть шаманом.

Приготовления к этому акту я опускаю и перейду непосредственно ко дню, когда этот вопрос должен был быть решен. В решительный день в кандидатку вместился дух шамана, ее бывшего любовника. По многим признакам можно было заключить, что половой момент здесь играл не последнюю роль, так как кандидатка во время припадка производила некоторые движения, определенно указывавшие на сильное половое возбуждение. Припадок повторился еще раз в тот же день, но в значительно более слабой степени. К тому моменту, когда она должна была вместить в себя духов и заговорить их языком, она была уже совершенно разбитой и ослабленной.

Старый шаман, в присутствии 60–70 человек, начал ее подготовлять к экстазу пением и бубном. Долго не наступало возбуждение. Наконец она задрожала и начался припадок. Сначала думали, что это пришел дух, но потом оказалось, что она ничего сказать не могла, плакала, подвывала и дрожала, причем дрожь была незначительной. Несколько раз пытались довести ее до экстаза, но это не удавалось.

Одною из причин неудачи кандидатки, несомненно, было нежелание большинства иметь ее шаманом. Ей подсовывали сырой, малозвучный бубен, смеялись и т. д., что, несомненно, ей мешало сосредоточиться. Тогда было решено, что она духов не имеет, но духи владеют ею, и поэтому шаманом она быть не может.

Второй кандидат был бодрее, и, хотя вначале духи в него и не хотели вмещаться и он путал названия духов и их функции, тем не менее на вторую и третью ночь он все больше и больше входил в роль и наконец на четвертую ночь доказал перед всеми, что он духами владеет вполне. Он в течение многих часов дрожал, носился по фанзе, подпрыгивал, пел и бил в бубен, сказал, сколько и каких у него есть духов, вместил поочередно их в себя, и тогда духи потребовали себе жертв, а его объявили через него самого своим избранником. Воле духов подчинились люди, и новый шаман был признан.

Из этого описания можно видеть, что, помимо личных данных, играет известную роль и желание сородовичей видеть шаманом то или иное лицо. Но, пожалуй, еще большую роль играет определение того, не болезнь ли руководит кандидатом. От последнего, собственно, и зависит результат состязания кандидатов. Вообще же, если бывает несколько кандидатов и они успешно камлают, то вопрос может быть отложен разрешением на будущее. В конце концов один из кандидатов уступит, и духи изберут себе хозяином выдержавшего испытание. В приведенных случаях род определял кандидата, но если шаман появляется самопроизвольно, то дело для рода упрощается, так как он стоит перед совершившимся фактом.

К подобным случаям относятся те появления новых шаманов, которые бывают неожиданными для самого рода, а иногда и для самого кандидата. Вот один из типичных случаев. У эвенков в Маньчжурии был человек лет сорока. Он пошел в тайгу и там заблудился. Сколько времени он проплутал, сам он не знает, но однажды ночью, находясь среди скал, он чего-то испугался, потерял сознание, и в него вместился *кадар буркой* (дух-предок шамана), ставший его главным *сывэном* (помощник). Он прошаманил несколько дней на месте, пришел в нормальное состояние и вернулся к своему дому. Там он рассказал, что с ним случилось, и собрание рода, убедившись в том, что он стал действительно шаманом, признало за ним права. Сначала считали, что он имеет только сывэнов *дона* (дух-предок), но затем он принял родовых духов и стал родовым шаманом. Упрощается дело и в том случае, если серьезных кандидатов нет. Тогда волей-неволей приходится примириться с тем единственным, который имеет права и склонность быть шаманом.

Обряды, знаменующие собою выступление шамана на деятельность, некоторыми этнографами совершенно неправильно называемые «посвящением шамана», отличаются значительным разнообразием.

Сущность их сводится к двум актам: 1) признание родом на особом испытании за кандидатом прав на шамана и 2) первое жертвоприношение духам шамана. Вся процедура продолжается не менее нескольких дней, а обычно 5, 7, 9 дней, причем эти два акта иногда разделяются временем в несколько месяцев.

Любопытно отметить, что во втором акте самым важным считается жертвоприношение *буга* (верховное небесное божество)

или духу, заменяющему его. Жертвенным животным бывает обычно какое-нибудь большое животное: бык или большой олень. Этот акт торжественности необходим для того, чтобы оповестить единого бога о важном событии в жизни рода. Особенная длительность этих актов происходит вследствие того, что каждому духу приходится прийти особо, для того чтобы его можно было «накормить». Здесь одновременно у некоторых народностей происходит также учет того, сколько и каких именно духов имеется у данного шамана. Впоследствии такое жертвоприношение повторяется или ежегодно (у маньчжуров) или раз в 3–4 года. У эвенков обычно делается особая бирка, на которой отмечается и в первый, и в последующие разы, сколько и каких духов являлось. Бирка сохраняется самим шаманом вместе с костюмом и другими шаманскими принадлежностями.

Н. Н. Агапитов, М. Н. Хангалов

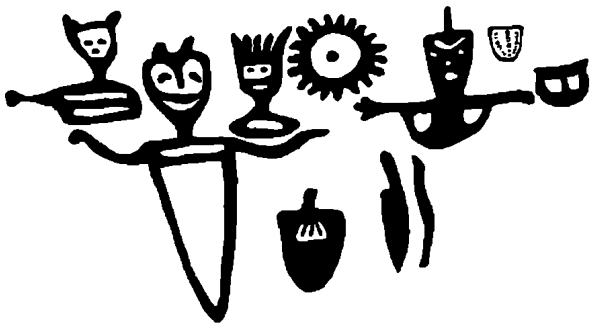
ГАДАНИЯ И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ (ЛЕЧЕБНЫЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ)[1]

Гадания

Стремление заглянуть в будущее так естественно в каждом человеке, что не покажется удивительным существование подобного стремления и у бурят; стремление такое находит свое удовлетворение в различного рода гаданиях. Ворожат буряты на луке, на лопатке животных, на олове, на воде (*шабга*) и на разных мелких предметах в числе 41-го: камешках, деньгах, зернах, последнее гадание называется *былгэ*, хотя самая распространенная ворожба — так называемая *скапулимантия* — ворожба при посредстве трещин на жженой лопатке.

1. Гадание при помощи лука производят двумя способами: то по характеру звука, издаваемого с большей или меньшей силой натяги-

[1] Из статьи: *Агапитов Н. Н., Хангалов М. Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 62–63, 351–362.



Жертва богам. Петроглифы. Эвенки. Верхнее Приамурье, р. Мая

ваемой тетивой, причем лук приближают к самому уху, или же глядят вдоль тетивы на огонь.

2. Во время жертвоприношения водяным царям (Ухан-хату) в чашку с водой, в которую кладут конский волос, вливают расплавленное олово и по форме застывшего металла делают предсказания. Последнее гадание совершенно тождественно с святочным гаданьем у русских, хотя допустить заимствование от них нельзя, так как гадание у бурят связано с религиозными верованиями, тогда как в образованных классах подобной связи не существует.

3. Также напоминает одно из наших святочных гаданий так называемое *шабга*, производимое на вине или воде. В сосуд с водой кладут несколько кусочков растительного трута, приготовляемого из войлочной ткани нижней поверхности листьев одного сложноцветного растения из рода *Saussurea*; один кусочек трута означает хозяина, т. е. собственно лицо, для кого гадают, а остальные кусочки трута принимаются за разных шаманов; тогда шамана, с кусочком которого соединится хозяйский трут во время плавания по воде, придется приглашать для призываний и брызганья тарасуном.

4. Гадание по бараньей лопатке очень часто практикуется бурятскими шаманами и состоит, собственно, в объяснении трещин на лопатке, обожженной на огне; объяснения, даваемые одной и той же трещине различными шаманами, довольно близко сходятся; эти объяснения по собранным нами данным сводятся к немногим следующим:

1) или трещины указывают на имена тех заянов, или онгонов, или хатов, которым необходимо принести жертву, таковы: западные заяны, Эрлэн-хан, хозяин черного коня, Должин, Эхэ-хан — большой царь, Ухан-хат, онгон Хохшин, небесные заяны, Идерхэн Алханзаев, большое восточное небо, хурай этому небу, Таргайские аханутy, западный хат, хозяин о. Ольхон, Ганзушины;

2) или они представляют собою язык того шамана, который должен приносить жертву;

3) указывают на приближение, продолжение или окончание болезни или на смертельный ее исход;

4) две большие продольные трещины, идущие параллельно, означают: одна — дорогу жизни, другая — дорогу мертвых; предсказание зависит от относительной длины линий и их направлений: если длиннее дорога живых, то предсказание благоприятное, если эта трещина уклонится наружу, то человеку грозит неминуемая смерть;

5) появление некоторых трещин означает то радость, то небесную благодать, то предстоящую дорогу, то необходимость совершить тот или другой обряд.

Вообще характер предсказаний может изменяться по требованию случая.

Жертвоприношения

Жертвы шаманствующих бурят бывают следующих видов:

1) жертва вином или тарасуном; 2) деньгами, лентами, табаком; 3) *кирик* (*кырык*); 4) *тайлаган*; 5) посвящение животных; 6) *хурай*.

1. Жертва тарасуном или вином составляет самое обыкновенное и частое выражение почтения к богам со стороны бурята-шаманиста; каждый раз, когда пьют вино, всякий некоторую часть выливает на землю или на пол, если дело происходит на открытом воздухе или в комнате, или на огонь очага, если пьют в юрте, в этом последнем случае жертва приносится хозяину огня (*гали-эжин*) Сахядай-нойону и жене его Сахала-хатун.

Тарасун и вино играет также видную роль при всякого рода жертвах животными, при обрядах посвящения шамана, на кириках и тайлаганах, но вместе с тем может производиться как отдельный обряд самостоятельная жертва, имеющая просительный характер. Так, например, брызгали вином перед утесом Саган-Заба перед отправлением к этому утесу и к изображению в бухте Ая во время моей летней поездки в 1881 году.

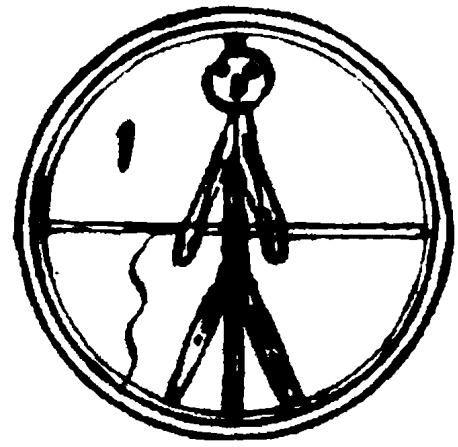
В обыкновенных случаях эта жертва производится во время болезни, причем и самая болезнь приписывается преследованию со стороны богов за непринесение своевременно жертвы; в этом последнем случае призывается шаман, который и совершает обряд, но в других случаях не возбраняется совершать жертву вином каждому буряту. Обряд производится так: больной садится у очага и надевает шапку, а перед ним ставят сосуд с тарасуном и деревянную чашку (обыкновенно китайскую, употребляемую для

питья вина и чаю бурятами и русскими). Шаман становится направо от очага в шапке, с шаманской плетью с колокольчиком в левой руке, и зажигает пихтовую кору или вереск, которым окуривает больного, тарасун и чашку, затем больной наливает тарасун в чашку и подает шаману; этот произносит молитву тому богу, который потребовал, по мнению шамана, тарасуна; при этом произносится имя бога, его история, а также просьба больного, а тарасун из чашки подбрасывается к потолку юрты; так делается три раза, четвертый раз тарасун выбрызгивается (наливается в чашку понемногу, чтобы осталось, чем полакомиться верующим) в тот угол юрты (юго-западный), где висит онгон хозяина хорька (Холонгон-эжин); пятая чашка наливается полная и подается шаману, последний, отлив несколько капель хозяину огня, выпивает сам или дает кому из присутствующих; шестая чашка выпивается больным или передается одному из родных, эта часть называется *галахи*; седьмая чашка следует шаману, как бы в вознаграждение за труд, — из этого последнего усматривается скромность и нетребовательность прежних шаманов, ныне же берут за труд, что дают.

2. Ленты и табак часто употребляются в виде жертв. Лентами украшают онгоны, шаманские принадлежности: шапку, ширэ, конные трости, шкурки животных; лентами обвязывают священные деревья; например, такое дерево — лиственница, — встречено вблизи деревни Куртун; цвет лент различный — белый, синий и розовый. Лентами увешивают посвященных животных и стрелы. Табак кладется в ящик, где держатся изображения онгонов на тканях, табак же бросается на священных местах, называемых *барьса*, очень часто на перевалах через горы; в таком месте по дороге в Куртун из Косой степи был совершен обряд освящения ехавших при посредстве огня, и при этом лошадей перевели через курившийся вереск, словом, так же, как перед осмотром изображений на утесе Саган-Заба, только там освящение касалось людей, а не лошадей.

3. *Кырык* есть жертвоприношение *одного лица или семейства* и имеет целью умилостивить разгневанного бога, пославшего болезнь или несчастие, он состоит в принесении в жертву животных: кобылы или жеребца, коровы, барана, козла, редко рыбы; животное должно обладать известными признаками — пола, возраста, цвета, смотря по божеству, которому приносится жертва; выбор бога зависит от шамана, иногда приносится в жертву жи-

Камлание шамана в маске с бубном. Буряты. Восточная Сибирь, Забайкалье. Конец XIX в.



Два онгона — изображения божков. Буряты. Восточная Сибирь, Забайкалье. XVIII в.

вотное без строгого выбора; обряд совершается на открытом воздухе, но приготовительные действия производятся в юрте. Необходимая посуда, тарасун, курунга ставятся у переднего столба юрты, присутствующие садятся, и шаман окуривает священным дымом пихтовой коры все предметы, назначенные для жертвоприношения, и делает жертву вином чествуемому божеству; перед выходом на улицу шаман становится впереди, а за ним три человека, помогающие шаману в пении священной песни, и затем выходят на улицу и усаживаются на выбранном месте, часто перед юртой хозяина. Посуда, тарасун и проч. ставятся на так называемого *тургэ*. Позади тургэ устанавливают на разведенном огне котел, в котором будут варить жертвенное мясо. Тогда опять брызгают тарасун (эта часть обряда называется *сасали-барьха*), а шаман

произносит молитву, за этим колют животное, кожу осторожно снимают, мясо разрезают на части и кладут в котел; тем временем шаман и старики пьют тарасун; когда мясо сварится, то его тщательно очищают от костей, кости сбирают и кладут на огонь, разведенный спереди тургэ; еще несколько впереди втыкают в землю заранее приготовленную березу, сажени в 3–4 длиною, с ветвями, к ней привязывают снятую с животного шкуру с головой (с горлом и легкими) и ногами, шкуру набивают соломой и зашивают, в ноздри животного засовывают березовые ветви, а на лбу укрепляют *жидо*: палочку с привязанной пихтовой корой; когда березу устанавливают, то заботятся, чтобы голова животного была обращена в ту сторону, где находится предполагаемое местообитание божества, в честь которого приносится жертва. Теперь опять выступает шаман: он громко призывает заяна, постоянно наклоняясь то вперед, то назад, пока не придет в экстаз, при этом он делает движение, как будто бы бросается кому-то навстречу, а потом отскакивает назад; в таком возбужденном состоянии он обращается к присутствующим, как бы представляя самого бога: тут он говорит историю бога и его похождения, предсказывает будущее; после этого шаман снова кричит, вздрагивает всем телом, представляя испытываемые им мучения при удалении из его тела призывавшегося божества[1]. Жертвенное мясо (*шулад-хана* и *даланга*) с некоторыми обрядами съедается, малая часть сжигается. Затем уходят в юрту, где брызгают тарасун, чем и оканчивается кирик.

4. *Тайлаган* есть частное или общественное жертвоприношение, в котором принимает участие целый улус или даже целый род. Характер его всегда просительный. Его буряты называют молебном. Совершать тайлаганы могут как шаманы, так и целое общество домохозяев без деятельного участия шамана. Покупка жертвенного животного делается на общий счет из сбора от каждого домохозяина. Кроме животного, одного или нескольких, приго-

[1] Мне только раз пришлось видеть, как шаманит шаман. Нагибаясь то вперед, то назад, он все больше возбуждался, лицо все покрылось обильным потом, часто нагибаясь, шаман производил звук, который произвести очень легко, если несколько вытянуть губы и, протягивая какой-либо гласный звук, болтать языком во рту; несколько раз также шаман дрожал и так сильно откидывался назад, что, казалось, собирался упасть; в этом случае всегда один или двое бурят поддерживали его. По-видимому, указанным звуком шаман старался выразить приближение, вхождение в него духа и его удаление.

товляют тарасун, курунгу, саламату, нужную посуду; все приготовленное отправляется, после обряда освящения пихтовой корой, как описано выше, на место тайлагана; все участники при выходе из юрты переходят, в видах очищения, через горящую на угольях богородскую траву. Перед въездом все опять собираются вблизи улуса, садятся рядом и брызгают тарасун тому же лицу, которому приносится тайлаган; этот предварительный обряд называется *тургэлхэ*, он, впрочем, совершается не всегда.

По приезде на место жертвоприношения, которое всегда выбирается на виду, на склоне горы, участники рассаживаются группами, по семействам, на тургэ; перед каждым кружком ставятся деревянные корытца для мяса, туески с саламатой и курунгой и сосуды с тарасуном, перед корытцем — по березовой ветке, а сзади сидящих, на расстоянии 1 или 2 сажен, устанавливаются большие котлы для варения мяса, под котлами разводят огонь. Теперь исполняют обряд *сасали-барьха*: по одному человеку от каждого семейства, налив в отдельные чашки немного тарасуна и курунги, выходят несколько вперед и, став рядом, в один голос выкрикивают молитву, а курунгу и тарасун выбрызгивают как жертву; так делают до трех раз и затем осторожно бросают вперед чашку, смотря по тому, как упадет чашка, узнают, будет ли принята молитва или нет; хорошее предзнаменование бывает, если чашка упадет дном вниз. Четвертый раз чашки наливают до краев и после краткой молитвы отходят за тургэ позади сидящих к огню и льют курунгу на огонь; на одном большом тайлагане, виденном нами лично, курунгу употребляли только четвертый раз, а первые три раза жертва делалась вином; курунгу зачерпывали в большие разливательные деревянные ложки и отходили к огню под котлами, выливали курунгу на огонь и потом возвращались к сидящим семейным, один из них, старший, глава семьи, как я заметил, подставлял полу своего кафтана, и в эту полу участвующий в молитве опускал свою ложку, как бы принося тем изобилие, о чем, конечно, и было совершаемо моление. После этого в курунгу и тарасун макают березовые ветки, которые были воткнуты перед посудой для мяса. Затем пьют все курунгу и тарасун и приступают к закланию животных. Прежде чем колоть животное, ему подносят курунгу и затем убивают, для чего привязывают к ногам веревки и животное опрокидывают на спину; вскрыв грудь, вынимают сердце и сжимают его, отчего смерть наступает мгновенно, кровь собирают отдельно в сосуд и ею потом наполняют очи-

щенные и вымытые кишки; снятую кожу с головой и копытами или вешают на березу, как описано в обряде кирика, или продают; если в улусе тайлаганов делают много, то шкуры, снятые с жертвенных животных, ставятся рядом, одна подле другой.

Пока мясо варится, старики пьют тарасун, а молодые и дети резвятся или борются, бегают взапуски или на лошадях. Сваренное мясо тщательно режется на мелкие куски и делится поровну между всеми участвующими семьями, разделенное мясо складывается в корытца и относится на тургэ; эта часть мяса называется *даланга*; также очищается все мясо с костей и делится поровну, кости от каждого животного сбираются отдельно и сжигаются на земле впереди тургэ или тут устраивают из каменных плит более или менее высокий жертвенник, на котором производится сожжение, жертвенники называются *ширэ* — престол; каждое животное сжигается на отдельном жертвеннике; жертвенники устраиваются из камня только там, где материал для них, каменные плиты, находятся поблизости. Недалеко от Усть-Орды на горе Ухыр-Манхай в честь бумал-бурхана Мала-Убугуна (плешивого старика), хозяина Ухыр-Манхая, сложено 14 больших каменных жертвенников, двухъярусных, полуэллиптической формы в горизонтальном сечении и высотою до 1 сажени.

Отрезанное от костей мясо (*шуладхана*) в чашках относят к ширэ и здесь с молитвой часть мяса бросают в огонь, а остальное мясо съедают.

По возвращении домой берут с собой разделенное мясо (*даланга*) и прежде, чем есть его, кусочки мяса бросают в огонь, в жертву хозяину огня (покровителю домашнего очага). Иногда по возвращении с тайлагана устраивают *тохорён*, для которого каждый домохозяин доставляет котел тарасуна; совершив жертву богам, тарасун пьют, а молодежь, с удалением стариков и старух, предается играм во всю ночь, нередко приглашают для этого шамана, вызывающего *вечерочных богов*.

На тайлагане участвуют мужчины, дети обоего пола и девушки, которых по костюму нельзя отличить, так как девушки носят мужские сапоги, фуражки, кафтан; женщины в тайлаганах не участвуют.

Число тайлаганов зависит, как мне кажется, от состоятельности общества; богатое общество делает много тайлаганов, до 10 и более, например, в Кудинском ведомстве; бедные общества — на острове Ольхоне — один или два, тогда как во времена Георги, когда

ольхонские буряты были богаты, число тайлаганов было значительно. Одному и тому же заяну тайлаган бывает обыкновенно 1 раз в год. Во многих улусах есть свои местные боги, которым не молятся другие соседние улусы, эти божества называются *бумал-бурханы*, явленные бурханы; иные из этих бумал-бурханов чтятся очень многими, таков Батыкский бумал-бурхан на горе Батык (Верхоленского ведомства), где приносятся до 20 или 30 кобыл и до сотни баранов для собравшихся нескольких тысяч бурят.

Тайлаган хозяину огня Сахядай-нойону и жене его Сахала-хатун имеет некоторые особенности: вокруг очага в юрте из глины с навозом устраивают возвышение, к 4 столбам юрты привязывают березки, вокруг 4 столбов обматывают три раза от одного столба к другому веревку из белого волоса и в пространстве между столбами на веревке навешивают через равные промежутки коленкоровые ленты и по одному рисунку, изображающему человека, на цветных лоскутках: направо от очага на белом, налево — на синем, к северу — на красном, к югу тоже лоскуток; у белого лоскутка с рисунком вешают маленькие модели лука и стрел, а у прочих — палочки.

Жертвоприношение (бараном или кобылой) совершается в этом случае в юрте (понятно, потому что и пребывание хозяина огня в очаге) и совершенно так же, как и в других тайлаганах, только при этом еще посвящают хозяину огня стрелу; стрела обвязывается цветными коленкоровыми лентами и шелком, и к ней привязывают три медные пуговицы; при посвящении стрелу опускают одним концом в небольшое ведро, которое привешивается затем же к переднему столбу, стрела же втыкается в стену юрты в том углу (северо-западном), где размещаются некоторые главные онгоны; в честь хозяина огня сжигают грудину животного, после чего начинается призывание Сахядай-нойона и моление о принятии жертвы; приходящий бог произносит устами шамана: «Средний сын дневного неба, младший сын ночного неба»; после удаления гали-эжина является домашний бог, покровитель семейства, его часто представляет собою кто-либо из простых бурят, он бегает с ножом в руке между дверью и передними столбами, ударяя ножом по столбам и произносит: «Если вверх подниматься — не дам, вниз сойдешь — не дам, в дверь не пущу».

После тайлагана хозяину огня до трех суток запрещается выносить из юрты огонь и молочное. Вероятно, в вышеприведенных словах разумеется, что хозяин огня не допустит вещественный

огонь покинуть юрту и лишить ее обитателей живительной силы огня, этим же объясняется и запрещение выносить из юрты огонь и молоко в течение 3 дней.

Жертвоприношение змеиному богу или царю Алтан-голи, жене его Алташа-хатун, пестрою овцою имеет неопределенный характер: то тайлагана, то кирика, последнее вероятнее; отличие его от других жертвоприношений состоит в том, что часть жертвенного мяса обвязывают цветными шелковыми шнурками в виде змеи и жгут на ширэ вместе с костями, при процессе призывания бога шаман указывает местопребывание различных степеней иерархии змеиного царства, сходной с иерархией бурятского ведомства: тайна змей живет в Курумчинском роде на горе Тамир-улан, староста — на горе Байтак (Верхоленского уезда) или на горе Капсале, старшина — на горе Сайгут (Китойской инородной управы).

От тайлагана несколько отличается жертвоприношение, называемое *шургэ*, подробности неизвестны.

Существует еще вид жертвоприношения, называемый *харбаха*, его делают без участия шамана, когда приносят барана в жертву 3 писарям Эрлэн-хана.

Обряд этот очень древний. Георги в свою поездку вокруг Байкала встретил посвященного коня.

Различным богам посвящают различных животных, птиц и рыб, каждый раз делается строгий выбор относительно цвета животного и других признаков:

а) *Эргил Буга-нойон Тонхою* посвящают хорька или собственно его шкуру; приготовленную снятую шкуру обвязывают шелковой лентой и коноплей, богу брызгают тарасуном, а шкуру вешают в юрте или на улице.

б) *Буха-нойону* посвящают сивого пороза[1].

в) *Ухан-хату* — красного пороза.

г) Шаману верхоленскому *Монхор Унагаеву* — гнедого коня.

д) Шаману Идинского ведомства *Идерхэн Алханзаеву* — гнедопегого коня, этому шаману делают кирик.

е) Хозяину черного коня посвящают гнедого коня, Ажира-бохо, его жена Альба-хатун; в жертву ему приносят черного коня и

[1] Буха-нойону сжегодно делают тайлаган тремя животными — кобылой, бараном и козлом, — Буха-нойон считается западным хатом; головы жертвенных животных, снятых со шкурами, укрепляют так, чтобы они обращались на запад.

черного барана, при обряде жертвоприношения требуются шкуры соболя, лисицы, рыси, выдры; шкуры жертвенного животного укрепляются на березе головой на восток.

Черный ворон считается сыном, а *желтый* — дочерью Ажирабохо.

ж) Ардайским богам (Ардайн Аханут) посвящают первый раз трех, потом шесть и наконец девять животных.

з) Сатинским богам, пребывающим в Монголии, принадлежащим к добрым западным заянам.

и) Восточным небам (богам) посвящают рыжего коня с красной коровой.

к) Хозяйке ямана женщины посвящают *ямануху* (домашнюю козу). Эту шаманку зовут Хулаго-Хунатыева, она вышла из Монголии в Балаганск на ямане, которого привязала к золотому столбу, в Кудинске вышла замуж за шамана Хула (имя ее — ямани-эжин Хунатын басаган Хулан-отодо). Другая большая богиня — Хан-отодо Башкунина (Башкуни басаган Хан-отодо); ей делают два *зурака* (рисунка) на белом шелке.

Посвящаемое животное сначала омывают освященною шаманом водою при посредстве багульника и богородской травы, затем совершают жертву вином тому богу, которому посвящается животное, после того избранное животное обвязывается лентами и отпускается на волю.

л) Хозяину острова Ольхона Ута-Саган-нойону, жена его Уран-Саган-хатун, посвящают голубя, которому на шею привязывают белые и синие ленты.

м) Ухан-хату посвящают рыбу *налима*, но очень редко; но в жертву рыбу часто приносят небесным онгонам и Омольто-заяну. Балаганские буряты так передают случай посвящения налима: однажды некоего балаганского шамана Унхе-Хара-Загала призвали к одному больному, у которого сильно опухла нога, шаман приказал поймать ему налима, больного принесли к реке; когда налим был пойман, то шаман, совершив жертву тарасуном в честь Ухан-хата, освятил налима и велел бросить его живого в реку, тогда нарыв на ноге прорвался и из него выскочила лягушка, ушедшая тотчас в воду, а больной выздоровел.

6. *Хурай-гаргаха* исполняется в честь великих богов: например, сатинских богов, бога острова Ольхона, Эрлэн-хана, восточных и западных неб по три раза.

а) *Хурай сатинским богам.*

Первый хурай делается на 5 звериных шкурах, доставляемых шаманом, это те шкуры, которые были употреблены при посвящении шамана на *хурай-бургахан:* 1) заяц с белыми шелковыми нитками, 2) хорек с желтыми, 3) белка с синими, 4) горностай с белыми или синими и 5) косуля с красными. Для обряда приготовляют *шундалга*, *дахта* и *тармур*, тарак, саламату, *бомхой.* Шкуры, 5 дахта, 5 корзин, 5 чашек, шундалга и 1 тармур кладут на чистый войлок. Тарасун при этом обряде не употребляется и даже удаляются все люди, пившие в этот день тарасун. Все приготовленные вещи освящаются. По выполнении всего необходимого выходят из юрты на избранное место, предметы устанавливают в порядке, звериные шкуры привязывают к березам, вкопанным в землю, также укрепляют и *шундалга*, *дахта* и *тармур*; после обряда — *сосали с* молоком, чаем и проч., едят тарак, саламату и уходят в юрту; в течение трех суток после хурая ничего не едят, по прошествии этого срока шкуры, *тармур*, *шундалга* и *дахта* снимаются с берез и отвозятся к шаману, и обычная жизнь вступает в свои права.

При втором и третьем хурае увеличивается только число шкур и прочих предметов. Во время хурая посвящают сатинским богам коня.

б) *Хурай хозяину острова Ольхона Хан-Хото-бабай* совершают также на 5 шкурах, но употребляют также тарасун и, кроме того, три подобия орла из березовой коры с жестяными ногами и клювом, к крыльям приклеивают для большего сходства орлиные перья.

Совершив жертвоприношение тарасуном, выходят на открытый воздух, к 8 березам и 1 сосне прикрепляют шкуры, *шундалга*, *дахта*, *тармур* и фигуры птиц. После молитв едят приготовленную пищу, пьют вино и уходят домой; обряд совершается три раза. Жертву хозяину острова Ольхона приносят и домашними животными, как и сатинским богам: сначала жертвуют матери его бараном, потом двух баранов закалывают в честь Шобу-нойона, жена его Шонхоши-хатун, т. е. в честь орла, сына хозяина острова Ольхона, или приносят жертву птицами: рябчиком и тетеркой, потому что эти птицы служили пищей орлу, когда он поднимался к западным небам; самому богу острова Ольхона в жертву приносят кобылу и барана.

В. Г. Богораз-Тан

МАГИЧЕСКИЕ ЗАКЛИНАНИЯ И ГАДАНИЯ В ШАМАНСКОЙ ПРАКТИКЕ[1]

Сила шаманского заклинания

Силе заклинаний, произносимых в разное время, приписывается также и всякая удача в важнейших жизненных делах. Так, например, удача в оленеводстве всегда приписывается действию могущественных заклинаний, которые принадлежат владельцу и обеспечивают процветание его стада. Богатый человек должен постоянно покупать от знающих людей добавочные заклинания, приносящие удачу в оленеводстве. Про бедного же человека, наоборот, говорят, что он неразумен и не имеет заклинаний, приносящих счастье. Оленевод, у которого стадо начинает уменьшаться, считает, что его заклинания утеряли силу, и, если сам он окончательно беднеет, он обычно передает кому-нибудь часть своих заклинаний, а остальные просто забывает, причем забывает не только слова заговора, но и действия, сопровождающие его. Заговоры считаются способными заставить своего владельца забыть их, если они не имеют практического применения.

У приморских чукчей заклинания также обеспечивают счастливый исход охоты на морского зверя. Женщины считаются более искусными в заклинаниях, чем мужчины. Сидя дома и произнося заговоры около очага, они привлекают зверей к берегу.

У чукчей существуют самые разнообразные заклинания. Нет ни одного момента в жизни, нет ни одного действия, которое считалось бы слишком незначительным для того, чтобы не сопровождаться особым заклинанием. Человек, едущий на оленях, употребляет заговор, чтобы сократить путь. Голодный человек, который ест вместе с кем-нибудь из одного блюда, старается заклинаниями сделать движения своего товарища более медленными, чем свои. Женщины обращают заклинания к своим сухожильным ниткам, чтобы сделать их прочнее. Человек, забывший магическую формулу, прибегает к заклинанию, помогающему

[1] Из книги: *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Ч. II: Религия. Л., 1939. С. 106–118.

вспомнить ее. Очень много заклинаний относится к любви. Большое число заклинаний относится к лечению болезней.

Как видно из этого перечисления, заклинания обычно имеют благожелательные цели. Поэтому они всегда противопоставляются другой серии магических действий, навлекающих на человека несчастия.

Зловредные магические действия чукчей называются *ujwel.* Предполагается, что большинство из них имеют причудливую материальную форму, созданную людьми, произносящими заклинания. Они могут быть животными, чудовищами или даже неодушевленными предметами. В таком виде их посылают к человеку, «обреченному на гнев», чтобы они навлекли на него опасность и гибель. После этого они возвращаются обратно и исчезают или же просто разваливаются на месте. Русский термин «порча» более подходит в данном случае.

Заклинания могут быть получены в наследство от родителей, которые передают их, чувствуя приближение смерти.

Заклинания могут быть получены также и во сне от разных *kelet* или *vaïrgüt* (духи). Их можно и купить у знающих людей. Знающими людьми являются большею частью, конечно, шаманы. Но и кроме шаманов, встречаются люди, знающие много заклинаний и умеющие применять их. Они в случае нужды дают советы и помощь. Такие люди называются «знающими». Аналогичные термины существуют и в языках соседних племен, и даже у местных русских.

Однако передавать заклинания другому очень трудно. Они даются человеку его сверхъестественными покровителями, пожалевшими его во время случившегося с ним несчастья. Так как заклинания предназначаются только тому, кому они были даны, то сверхъестественные силы гневаются, когда к ним обращаются с заклинаниями в пользу другого человека. Поэтому даже в том случае, если кто-нибудь добровольно решил передать свои заклинания другому человеку, все же приходится несколько дней настоятельно просить его об этом, пока владелец наконец согласится приступить к передаче. Настоятельные просьбы преемника имеют целью показать сверхъестественным силам, как велика его потребность в заклинаниях. «Существа» сжалятся над ним, и их жалость придает, конечно, еще большую силу заклинаниям. Когда является необходимость в заклинании, покровительствующем жизни маленьких детей, даже ближайшие родственники долго

отказываются прийти в дом и произнести заклинание и соглашаются на это лишь после настойчивых просьб со стороны родителей ребенка.

Шаманы, однако, не столь боязливы в подаче помощи. Они постоянно просят своих «духов» дать новое заклинание для просителя. Такие заклинания в большинстве случаев состоят не из слов, а лишь из специально предписываемых действий. С другой стороны, шаман старается сохранить для себя «настоящие заклинания», плоды его мудрости и знаний. Их он никогда не передаст без особой платы.

Передача заклинания не может совершаться без платы, хотя бы символической. В противном случае сверхъестественные существа гневаются на обоих участников передачи, и заклинание теряет свою силу. Сверх того, получающий заклинания теряет способность удержать в памяти слова формулы.

Передача должна происходить без свидетелей, иначе заклинание теряет силу или же присутствующий при этом человек помимо желания овладевает этим заклинанием.

Шаман и вообще всякий человек, применяющий магическую формулу, должен произносить ее невнятным шепотом, так как если хотя бы камень услышит таинственные слова, то владелец заклинания лишается его и оно переходит к услышавшему. Произнеся заклинание, исполнитель должен плюнуть в левую сторону, так как считается, что это прикрепляет заклинание к человеку, над которым оно было произнесено. Это же самое проделывают и при передаче заклинания другому человеку. Сплевывание указывает, что владелец отказывается от заклинания и передает его другому лицу.

Гадание

Наиболее распространенным способом гадания является гадание при помощи подвешивания различных предметов. Чукчи и эскимосы употребляют для этого так называемый «гадальный камень». Для этой цели может служить всякий камень, обвязанный ремешком. Правда, предпочтение отдается камням необыкновенной формы. Для гадания часто употребляются также череп какого-нибудь зверя, «деревянный дух», грубое изображение «охранителя» или же кусок дерева, отрезанный особым способом. Гадание

можно провести и без всяких специальных приспособлений, имея при себе лишь обувь или шапку человека, судьбу которого необходимо узнать. Гадание проводится также и на теле этого человека. При гадании по первому способу «волшебный предмет» держат на весу за ремешок или же, еще лучше, подвешивают его к палке, например к посоху или к длинной ручке скребка для шкур. Предсказатель громко или шепотом задает интересующие его вопросы и тотчас же поднимает вверх и держит на весу «гадальный предмет». При благоприятном ответе предмет начинает раскачиваться. В противном случае он остается висеть неподвижно, и, если даже его слегка подтолкнуть, он сразу же возвращается к первоначальному положению и снова остается неподвижным.

При гадании на теле заинтересованного человека вокруг его головы обвязывают ремень, один конец которого привязывают к какой-нибудь палке. Задающий вопросы тотчас же поднимает палку вверх. При благоприятном ответе человеку кажется, что его голова стала очень легкая и как бы отделяется от тела. В противоположном случае голова внезапно тяжелеет, так что человек не может даже приподнять ее над землей. При таком способе гадания человек, подвергаемый подвешиванию, задает свои вопросы мысленно или шепотом, так, чтобы никто не мог их расслышать. Этот способ гадания подобен гаданию американских эскимосов. К этому способу прибегают также и в тех случаях, когда необходимо узнать «распоряжения» умершего относительно подробностей его погребения или относительно судьбы оставшихся в живых членов его семьи.

Существует и другой способ такого гадания. Тело покойника, уже одетого для погребения, привязывают к поручням нарты. На землю кладут друг около друга два длинных гладких шеста и ставят на них нарту так, чтобы полозья ее легко скользили по ним. Затем гадающий задает вопросы, причем старается подтолкнуть нарту вперед. При благоприятном ответе нарта скользит легко и быстро, при неблагоприятном ответе движение нарты задерживается различными препятствиями. Принцип этого гадания, очевидно, тот же, что и при гадании посредством приподымания головы.

Благоприятные знаки — покачивание подвешенного предмета, легкое и быстрое движение головы человека или нарты, стоящей на шестах, — иногда принимаются только как утвердительные ответы, независимо от того, благоприятствует ли такое

Священный камень, изображающий предка, с орнаментированным чехлом. Использовался в гадании. Чукчи. Северо-восток Азии, Чукотка. РЭМ кол. 2105-22аб

утверждение гадающему, или нет. Противоположные, неблагоприятные знаки принимаются как отрицательный ответ на вопрос. Однако во избежание недоразумений и различных толкований вопросы по большей части ставятся так, чтобы утвердительный ответ был в то же время и благоприятным, и наоборот.

Как пример противоположного толкования может быть приведен рассказ одного туземца о бывших похоронах: «Тогда они подложили катки под нарту и старались протащить ее. [Они спросили умершего:] "Скажи прямо, заболеет ли вскоре кто-нибудь из присутствующих здесь. Скажи это про каждого по очереди и не скрывай ничего". Если в ответ на вопрос о каком-нибудь человеке нарта сдвинется легко и без всякой задержки, то этот человек, конечно, вскоре умрет».

Гадание при помощи подвешивания широко распространено среди оленных и приморских чукчей. Его применяют почти во всех случаях жизни. Однажды, во время ночевки перед большими бегами на стойбище близ реки Росомашьей, я развешивал лекарство на медных весах. Около меня сидел один чукча и долго смотрел на весы. Затем он взял их у меня из рук, и, конечно, они начали раскачиваться. Чукча принял это покачивание как знак того, что весы хотят быть употреблены для гадания. И тут же попросил их указать, каков должен

быть порядок бегов, назначенных на следующий день. «Должны ли мы их устраивать вместе или по отдельности? — спросил он. — Дай хороший знак. Дай благоприятное предсказание». Дело в том, что эти бега решили устраивать два человека, и чукча спрашивал, должны ли они соединить свои ставки или нет. Весы дали ответ в требуемом смысле. Тогда он задал еще несколько вопросов, и весы на все дали благоприятные ответы, так как малейшее движение руки гадающего, конечно, заставляло их раскачиваться. Вдруг, когда он спросил относительно пешего бега взапуски, весы неожиданно остановились. Один из шнурков, поддерживающий чашечку весов, зацепился за конец рычага, и это помешало свободному движению чашки. «Перестань, перестань!» — закричали испуганно все присутствующие в шатре, но было уже поздно. Раз весы дали неблагоприятный ответ, необходимо было задобрить их и распутать шнурок, чтобы они снова давали благоприятные ответы. Опыт продолжался более получаса, но весы так и не дали удовлетворительного ответа.

Гадание при помощи подвешенных предметов хорошо известно также азиатским эскимосам и корякам. Коряки Тихоокеанского побережья употребляют для этой цели свои амулеты, известные под названием «бабка». В коряцкой сказке «женщина-дух» заставляет своего мужа употребить для гадания его детородный член, по движению которого она определяет передвижение людей, убежавших при их приближении. Во многих чукотских сказках отмечаются обычаи *kelet* предугадывать результаты охоты на людей посредством подвешивания человеческого черепа. Человеческий череп служит *kelet* так же, как «гадальный камень» или череп животного — людям.

Стеллер сообщает, что у камчадалов женщины-шаманки гадали следующим способом. Садясь в углу, они обвязывали ногу красной ниткой и, держа в руке конец нитки, старались приподнять ногу с земли. Если им покажется, что нога поднимается легко, значит, ответ удовлетворительный, и наоборот. Nelson рассказывает об аналогичном способе гадания у эскимосов, живущих к югу от устья реки Юкона.

Другим способом гадания, не менее употребительным, является гадание на лопатке оленя. Ее держат над огнем до тех пор, пока она не обуглится и на ней не появятся трещины. По характеру и направлению трещин определяют смысл ответа. Но этот способ гадания неприменим при всех жизненных случаях, так как

указания трещин, конечно, ограничены и односторонни. У оленных чукчей это гадание применяется главным образом для определения направлений предстоящей кочевки. Им пользуются также для предсказания результатов охоты или путешествия, приближения бури или ветра, надвигающейся опасности, заразной болезни или нападения волков на стадо.

Чукчи-оленеводы употребляют для такого гадания лопатку домашнего оленя. В большинстве случаев убивают оленя специально для этой цели. Однако кости оленя, убитого для жертвоприношения или для употребления в пищу, также считаются пригодными для гадания. Лопатка берется сырая. С нее тщательно соскабливают все частицы мяса. Затем к середине плоской части лопатки подносят тлеющий уголек. На уголек дуют или обмахивают его до тех пор, пока кость не обуглится и не даст первую трещину. По окончании гадания прожженное место кости сразу же выламывают и разбивают на мелкие кусочки, тогда как остальная кость присоединяется к общему запасу костей для вытапливания костного сала. Осенью для личного или семейного гадания употребляется левая лопатка оленя, в то время как правая плечевая кость носит название «чужой», и по ней гадают по просьбе посторонних людей. Первое осеннее гадание проводится перед переменой стойбища после первого снега и затем снова, месяца через два, перед кочевкой на постоянное зимнее местообитание.

Зимой гадание проводят очень редко. Но им усиленно пользуются весной, перед началом кочевки на летние пастбища. Эта кочевка рассматривается как «возвращение» в тундру, которая является основным местом жительства чукчей. Весенняя кочевка носит название «спускающейся дороги». При этом подразумевается спуск с лесистых холмов в открытую тундру к морю.

Даже те семьи, которые поднимаются на вершину гор по направлению ледников, называют эту весеннюю кочевку тем же названием. Весной гадание устраивается перед началом каждой кочевки. В это время для семейного гадания употребляется уже правая лопатка оленя, а левая считается «чужой». Однако при гадании, не имеющем отношения к стаду, например при гадании о результатах торговой поездки или охоты, для членов собственной семьи во всякое время года употребляется левая лопатка.

Для объяснения значения трещины лопатку держат вверх плоской частью. Выступ в середине кости называется «гора». Он вообще изображает горы и землю. Вся нижняя часть лопатки вокруг

сожженного места называется «дном кости» и представляет подземные страны. Наружный край лопатки, идущий вокруг всей широкой части кости, называемой «морем», и спускающийся вниз, представляет морской берег.

Обычно при гадании на кости образуется одна вертикальная трещина, от которой идут разветвления во все стороны. Для объяснения их значения применяются следующие толкования. Все идущее от моря является хорошим знаком даже в том случае, если трещина проходит под предполагаемой поверхностью земли, так как считается, что «ничего злого и скверного не приходит от моря». Трещины, идущие от «подземных земель» или от «дна кости», служат дурным предзнаменованием. Трещина, идущая от «горы», может предвещать как хорошее, так и дурное.

Если на кости образовалась только одна вертикальная линия, то это служит самым благоприятным знаком. Но если эта трещина слишком мала или же, наоборот, доходит до обоих противоположных концов кости, то это уже служит дурным предзнаменованием. Также плохой знак — если кость обугливается слишком быстро. Маленькая поперечная трещина, не доходящая в верхней части до главной трещины, предвещает мелкие новости, в то время как длинные линии, пересекающие главную трещину, предсказывают какое-либо важное событие. Большая зигзагообразная трещина служит для определения степени важности этого события. Так, например, поперечная трещина, идущая от «горы», может означать новости, касающиеся диких оленей; длинная трещина предсказывает приход диких оленей, зигзагообразная предвещает изобилие их и т. д. Поперечная трещина, идущая от «дна кости», предвещает нападение волков или приход «духов болезни» и даже смерть. Линия, образовавшаяся у концов главной трещины, служит указанием на близкую бурю; полукруглая трещина, проходящая в том же месте, обозначает внезапную смерть. Отдельная линия в области «моря» сулит неожиданные новости.

При гадании относительно направления кочевки гадающий должен сначала выбрать какое-нибудь направление, а затем спрашивать о нем. Неблагоприятные предсказания, предвещающие какое-нибудь несчастие во время поездки, заставляют изменить направление кочевки. В случае неблагоприятных предсказаний кость опускают в жир, вынутый из брюшной полости оленя. Такой жир считается сильным очищающим средством. Погружая лопатку в жир, гадающий говорит: «Это не моя ло-

патка, это чужая лопатка». Кость оставляют лежать в жире. На следующий день убивают другого оленя и возобновляют гадание о направлении кочевки. За предсказанием следят с обостренным вниманием, стараясь не допустить какой-нибудь неправильности.

Неблагоприятные предсказания трещин на кости могут быть проверены гадающим на сухожилиях ноги оленя. Волокно сухожилия крепко обматывают несколько раз вокруг деревянной палочки. Если сухожилие распутается легко и быстро, то это считается благоприятным знаком, и нет необходимости принимать во внимание предсказание лопатки. Если же сухожилие запутается и, таким образом, в предсказаниях не явится разногласия, ждут какого-нибудь несчастия. При этом для окончательного определения направления кочевки вторично берут оленью лопатку.

Приморские чукчи употребляют для гадания лопатку тюленя, но они обращаются к гаданию гораздо реже, чем оленеводы, — главным образом благодаря тому, что им не приходится решать вопросы о выборе направления кочевки. Все внимание приморских жителей направлено не столько на возможные результаты охотничьих экспедиций, сколько на привлечение помощи благорасположенных сверхъестественных существ и на защиту себя от *kelet.*

Чуванцы и ламуты в районе Анадыря усвоили тот же способ предсказания будущего. Ламуты, очевидно, переняли его у чукчей. Однако объяснения значения трещин у ламутов гораздо проще, чем у чукчей. Так, например, ламуты не делают различия между «морем» и «горой» на кости. Они не придают большого значения положению, в котором держат кость, и все внимание отдают исключительно самим трещинам. В коллекциях Музея естественных наук в Нью-Йорке находятся несколько ламутских лопаток для гадания. Рассмотрим лопатку с наиболее характерным рисунком. Проходящая по ней вертикальная трещина означает у ламутов дорогу. Одна ветвь раздвоенной трещины с левой стороны предсказывает приход оленей, а другая, основная трещина указывает на совместный путь ламутов и оленей после их прихода. Очевидно, охота будет удачна, так как трещина, предсказывающая дорогу, очень длинная. Отдельная трещина, по другую сторону от главной, означает оленя, которому удалось пройти мимо охотников и убежать в горы.

Существует еще несколько способов гадания. Так, например, гадающий кладет в левую рукавицу амулет или деревянную палочку и принимается быстро размахивать рукавицей до тех пор, пока положенный предмет не выпадет из нее. Если он упадет с правой стороны, это служит хорошим предзнаменованием; если же упадет слева, то это — дурной знак. Очень распространено гадание при помощи стеблей травы. Берут восемь стеблей, перевязывают их посередине, затем последовательно связывают концы травинок вместе и распускают связку. Если окажется, что связанные стебли образовали круг, это служит благоприятным указанием; если же круга не получилось, то это является дурным знаком. Такой способ гадания, казалось бы, всегда предскажет несчастие. Однако в моем присутствии многим туземцам удавалось связывать стебли в круг. Не знаю, была ли это ловкость или удача. Они уверяли меня, что проделывали все это честно, без всяких уловок.

В. И. Анучин

ШАМАНСКИЕ КАМЛАНИЯ[1]

При рождении младенца шаман обходит вокруг чума (в чум ему, как и другим мужчинам, входить в это время нельзя) и постукивает в бубен, отгоняя злых духов.

Если родители не сумели дать новорожденному имя, они приглашают шамана, и в таком случае происходит уже настоящее, т. е. полное шаманское «действо». Шаман определяет ту вещь, на которой находился в момент появления на свет новорожденного его *ynwej* (душа), и дает соответственное имя, причем попутно делается предсказание о судьбе новорожденного.

При бракосочетании шаман обыкновенно делает благожелательные предсказания брачующимся об ожидающих их успехах в жизни, о количестве будущих детей и т. п. При похоронах к услугам шаманов обращаются очень редко, и в таком случае он должен сказать, куда ушла душа: на небо или в подземное царство.

[1] Из статьи: *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. СПб., 1914. Т. 2. С. 23–25.

При всяком личном злосчастье (отсутствие детей, неудачи в промысле, потеря и т. п.) обращаются к шаману, и он должен сказать, почему не родятся дети или плох промысел, где потеряна вещь.

Но так как шаманов у енисейцев немного (4—5 чел.), а живут они крайне разбросанно, то к услугам шаманов приходится обращаться не так часто.

Наиболее ответственным положение шамана бывает здесь тогда, когда он должен указать охотничьи районы и местонахождение зверей; ошибки в этих случаях не прощаются шаманам и надолго портят их репутацию.

Кстати сказать, всякие исполнившиеся предсказания чаще всего и служат шаману для повышения, т. е. для получения очередной вещи костюма. Нередко в таких случаях люди говорят шаману: тебе пора получить то-то. Если предсказание не сбывается, то это объясняют тем, что шаман «плохо смотрел», недоглядел, плохо ориентировался.

Весьма нередко, в досужие дни, шамана просят пошаманить без всякой определенной цели, просто для развлечения, и в таком случае он заменяет сказочника. Обыкновенно при этом шаман рассказывает о странах и народах, попутно повторит, иногда варьируя, общеизвестную сказку, легенду, предание. Шаманы, которые считаются лучшими, передавая разговор сказочных героев, мимируют и жестикулируют, стараются речь каждого оттенить произношением, «на разные голоса говорят»: звери рычат, птицы кличут своими голосами; иногда эта звукоподражательность достигает виртуозности.

Слушатели возгласами одобрения откликаются на новые экспромты, когда шаман, удачно скомбинировав действующих лиц (общеизвестных по преданиям), создает новое положение, где общие любимцы могут хорошо себя показать.

Шаман, не обладающий способностью создавать сказки и легенды, не умеющий изобразить героя, не будет иметь успеха.

Самый обряд камлания различен, в зависимости от степени, которую имеет шаман, но всегда и все шаманят при закате солнца[1]; большинство ждет появления звезды Венеры и всегда в чуме, а не на открытом воздухе.

[1] Летом, когда солнце не закатывается, все камлания, на которых мне пришлось бывать, происходили около 10 ч. вечера.

Хыныуенш (малый шаман) шаманит и недолго, и несложно. Если у него имеется одна лишь колотушка, то он без всяких подготовительных действий садится около пылающего очага и начинает петь «свою песню», т. е. раз навсегда принятую им музыкальную фразу, приглашая «на работу» своих духов. Сидит он, поджавши ноги под себя, и колотушкой (она всегда в правой руке, даже у левши) в такт пению постукивает себя по левой голени. В таком положении, ни разу не вставши, он и проводит весь обряд. Содержание его песни очень близко к песне настоящего шамана.

Публика не предъявляет больших требований к такому шаману в области гаданий и предсказаний, но сказки и он должен хорошо рассказывать. Если он слишком затянет сеанс и воображение его плохо работает, ему бесцеремонно говорят: «Перестань! Ты поешь не лучше голодной собаки; отпусти своих духов — видишь, они тебя плохо носят».

Если *хы́ныçенін* имеет колотушку, повязку на голове, нагрудник и жезл, то сеанс идет уже гораздо оживленнее. Некоторое время шаман (или шаманка) сидит, постукивая колотушкой по жезлу (который всегда в левой руке), затем встает на ноги, долго топчется на одном месте и затем уже начинает плясать.

День камланья, по обряду полного шамана, *çенін*, устанавливается заранее и не позднее, чем накануне, ибо в этот день шаман ничего не ест[1].

Около полудня этого же дня человек, так сказать, заказавший камлание, приходит в чум шамана и молча вешает на задней стене чума (против входа) платок или кусок ткани, обязательно новой, в уголке которого завязана бумажка (1–3 рубля). Разговаривают при этом о посторонних вещах. Если шаман почему-либо не может в тот же день шаманить, он молча же снимет платок и возвратит принесшему; расспрашивать его о причинах отказа не полагается.

Около 10 часов вечера (летом) в чум шамана собираются все живущие на стойбище, курят, разговаривают. Наконец, шаман велит подавать облачение. У каждого шамана есть, так сказать, подручный — либо его сын, либо родственник, который постоянно при нем живет. Сделав распоряжение относительно принад-

[1] По моему большому настоянию, один шаман, к которому я приехал утром, согласился шаманить вечером того же дня, но в самом начале камлания его долго и мучительно тошнило, и только основательно очистив желудок рвотой, он мог продолжать шаманить.

лежностей камлания, шаман сразу меняется в настроении: он нервно позевывает, судорожно вздрагивает и что-то невнятно бормочет; то закурит трубку, то отложит ее; перебирает в руках песок и камешки и понемногу начинает облачаться, причем вещи лежат перед ним в общей куче на куске бересты. Порядок облачения: 1) сапоги, 2) нагрудник, 3) наголовник, 4) кафтан, 5) рукавицы.

В костер подкладывают дров, и помощник шамана нагревает над ним бубен, чтобы сильнее натянулась кожа (бубен будет звучнее).

Присутствующие рассаживаются поплотнее, оставляя середину чума вокруг очага свободною; тот, по чьему желанию происходит камлание, сидит против входа, как раз под повешенным им платком.

Пока нагревается бубен, шаман сидит близ очага (от входа налево) в полном облачении и поет, ударяя колотушкой по жезлу; собственно говоря, он не поет, а нараспев рассказывает, что к нему пришел такой-то и просит шаманить и узнать о том-то; говорит, что сделать эту услугу нужно и необходимо; как бы вслух думая, соображает, насколько трудно будет сегодня «летать»; вспоминает, нет ли каких препятствий[1], и т. д.

Получив бубен[2], шаман ставит его ребром на левую ногу, бьет колотушкой редко и тихо, очень постепенно учащая и усиливая удары; лицом он уткнулся внутрь бубна и поет, призывая своих духов собираться. Это продолжается около получаса; шаман любовно перечисляет их по именам, приветствует явившихся и, разговаривая с ними, вспоминает случаи из недавних камланий, вроде следующего:

— А, это ты, гагара! Это хорошо... ты всегда проворнее других!.. Помнишь, как мы с тобой двадцать раз ныряли, едва достали дна... селедка густо шла, не протолкнешься... ты хорошо тогда кушала... а где твой брат?

Из призывания и разговоров присутствующие в чуме узнают, что духи начали собираться; эти духи им всем знакомы, и появление некоторых приветствуется разными возгласами:

— А-а! Это тот, который тогда испражнился в глаза[3] Хóçадам!

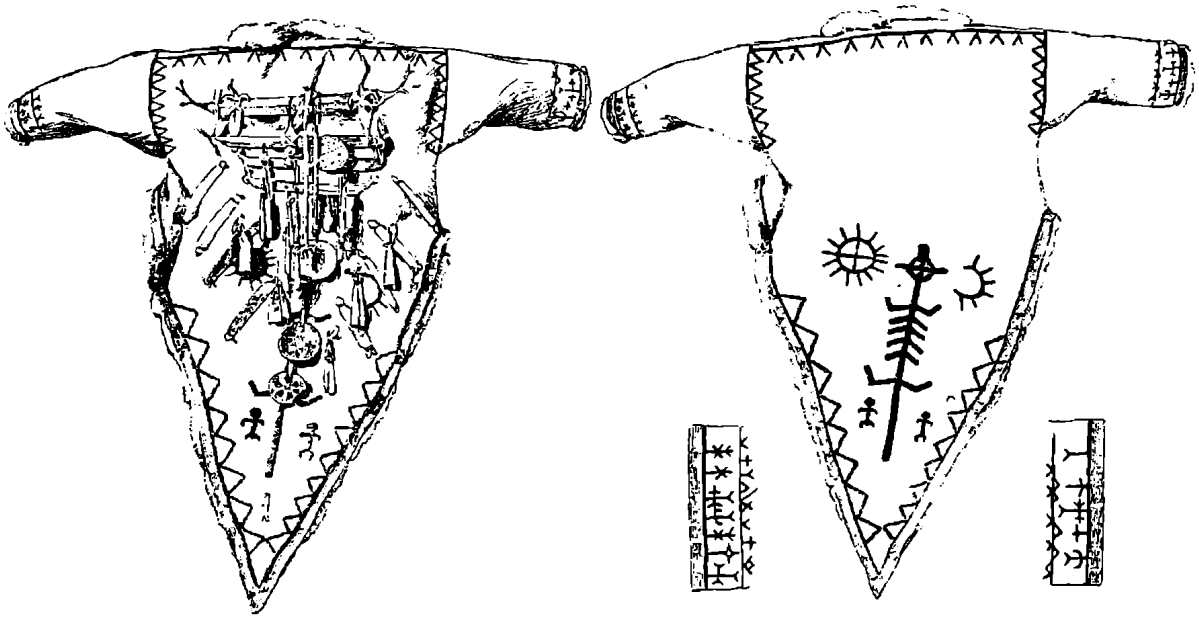
---

[1] К числу препятствий относятся: близость свежих могил, присутствие колдуна, близость рожающей женщины, гроза, хотя бы отдаленная, а для шаманки, кроме того, ее беременность.

[2] Жезл тогда откладывается в сторону. Во время камлания бубен нагревается несколько раз, и вместо него шаман снова берет жезл.

[3] И на время ослепив ее таким образом, успел убежать от погони.

Вообще публика во время камлания держит себя непринужденно: курят, разговаривают вполголоса, шьют и т. д. Сам шаман иногда спрашивает о чем-нибудь постороннем или отвечает на вопрос любопытствующих о подробностях, но эти вопросы и ответы он поет подряд с призываниями и заклинаниями[1].



Кафтан шамана (вид спереди и сзади). Кеты. Восточная Сибирь, юг Енисейской губернии. Конец XIX в.

Во время слета духов шаман поднимается и тогда некоторое время толчется на месте, нервно переступая с ноги на ногу и встряхиваясь всем туловищем. Пение становится более громким, сильнее гудит и бубен, которым шаман время от времени потряхивает и, в такт с ударом колотушкою, бьет об левую ногу[2]. Собирающиеся духи все размещаются внутри бубна на сети ремешков и на подвесках; от этого бубен становится очень тяжелым. Когда духи соберутся все, шаман возвещает об этом особо резким выкриком и одновременно делает несколько прыжков, сопровождаемых круговыми оборотами, — это духи приступили к работе и стараются поднять шамана. Он просит их не спешить, выкрикивая:

— Та-та-та-та-та!

[1] Лично меня всякий раз просили только снять шляпу и очки.

[2] Пляша с бубном, шаман широко расставляет ноги, так что в коленях они образуют большой угол; поэтому и представляется возможным ударять бубном сверху вниз.

С этого момента и начинается существенная часть камлания[1].

Некоторые части дальнейших песен хором (в унисон) повторяли все присутствовавшие; хор не успевал кончить, как шаман возглашал дальнейшее; хор подхватывал, повторяя, и, таким образом, пение было беспрерывным, как в антифонах православной церкви.

В это же время начиналась пляска. Первая стадия пляски состоит в том, что шаман, прыгая на обеих ногах сразу (как воробей), начинает медленно вращаться вокруг костра, одновременно вращаясь, так сказать, вокруг собственной оси. И то и другое вращение идет по направлению часовой стрелки. При этом духи поднимают шамана «вверх, под облака» для подготовительного осмотра всех деталей горизонта. В песне шаман повествует, что именно он видит. Например:

— Я уже высоко. Енисей вижу на три станка[2] вверх и на три станка вниз. Вот чум. Кто там? Ага, это старый Си́нтип сидит...

— Что он делает? — спрашивает слушатель.

— ...починяет самолов, крючки точит... Ага, тут около озера сидит леший; пусть сидит, как гнилая колода. Там внизу никого не видать, — не видать ни одного «работника злой мачехи»[3]... Это хорошо. Эй, мошкара моя[4], поднимай выше! Буду смотреть дальше.

В эти моменты шаман приостанавливается, делает руку козырьком, как бы приглядываясь вдаль; часто протирает глаза меховою частью колотушки — это проясняет зрение. Совершив эту рекогносцировку, шаман со всеми духами возвращается в чум, и в это же время бывает маленький антракт: в течение 5—10 минут шаман отдыхает, курит, разговаривает.

Приступив снова к действию, шаман еще раз просит своих духов быть внимательными и передает им точное желание просившего шаманить. Затем начинается длительная процедура гадания каждому из присутствующих. Бубен при этом или нагревается, или в него потихоньку бьет помощник; сам шаман с жезлом и колотушкою в руках пляшет на одном месте. Гадание происходит таким образом: шаман троекратно мечет колотушку (так, что она не-

---

[1] В описываемом случае камлания человек, просивший шаманить, желал осведомиться: «Какая будет моя зима?», т. е. что ждет его во время предстоящей зимы.

[2] Около ста верст.

[3] То есть слуги Хо́ҫадам; во время камланья всех злых духов называют иносказательно.

[4] Обращаясь ласкательно, шаман называет подвластных ему духов мошкарой, ибо их так же много, как мошки.

сколько раз перевертывается в воздухе) перед сидящим, начиная обыкновенно с просившего шаманить и от него направо.

Тот, кому мечется колотушка, берет ее за конец и рукоятью вперед подает шаману. Очень хорошо, когда колотушка все три раза упадет выгнутою стороною (меховою) вниз, плохо — обратное. Всякий при этом может про себя загадывать что угодно. Каждый, у кого есть свои духи, — будущий шаман, *дáдij*, *хы́ныçенін*, — когда ударник падает хорошо, тихонько произносит: «Çý-ук!» — (приблизительно) «Да будет! пусть свершится!»

Шаман, постепенно повествуя о последующем в пении, поднимается на небо, спускается в подземелья, летает во все страны света, делает много превращений; обыкновенно он превращается сам в какую-либо птицу или пользуется услугами духа-птицы; он борется со злыми духами и другими препятствиями, советуется с добрыми в поисках нужного ответа или вещи.

Множество сцен шаман изображает в действии, произносит на разные голоса реплики действующих лиц, производит соответственные телодвижения.

Характерны два момента: 1) когда шаман по ходу действия должен быстро ехать, он бьет себя колотушкой по правой икре, напоминая в этот момент всадника с нагайкою; 2) вступая в битву, шаман берет жезл посредине и действует им как копьем или дротиком.

По существу это — драматическое, многоактное действие с массою действующих лиц, передаваемое одним лицом.

Часто связность действия прерывается.

В наиболее драматические моменты — погоня, борьба, сражение — шаман неистовствует в пляске, делает огромные прыжки. Я наблюдал, как шаманка Кутнак в подобный момент попала босыми ногами на пылающие угли очага и плясала там около $^1/_2$ минуты[1].

Помощник и присутствующие стерегут шамана, чтобы он не упал, но главным образом стерегут бубен, ибо, если бубен упадет и прорвется, шаман должен умереть[2].

---

[1] Ожогов на ногах потом не оказалось.

[2] Бубен — *хоf* — весьма существенная часть. Выше было сказано, что нельзя перестать быть шаманом, но если злоумышленник прорвет бубен, шаман лишается возможности шаманить, ибо нечем и не во что созывать духов. В таком случае шаман, хотя и не скоро, но тоже умирает: его замучат собственные духи. Случайно испортившийся бубен еще можно заменить новым, но плохо то, что не все духи идут на зов нового бубна: шаман становится менее сильным.

Если шаман падает в бессознательном состоянии, ему платком прикрывают лицо. По представлению енисейцев, шаман в это время очень уже далеко улетел (собственно не сам шаман, а его *ýлwej*).

Кончает шаман возгласом: «Довольно!»

Обыкновенная продолжительность камлания 2—3 часа.

Трудно представить, каким образом 70-летний шаман, в полуторапудовом облачении, может плясать в течение двух часов подряд.

Закончив камлание, шаман в изнеможении садится и обыкновенно просит глоток водки. Помощник его разоблачает. Шаман судорожно вздрагивает, глаза слезятся, у него высокая пульсация и дрожат конечности; иные некоторое время говорят заикаясь. В этот период сеанса шаман обыкновенно дает свои ответы, хотя чаще всего этого не приходится делать, ибо уже из хода действия, рассказанного шаманом, все ясно.

Иногда, по окончании камланья, шаман в несколько приемов глотает по щепотке соли (поваренной); зачем это, мне не сумели объяснить. Кстати сказать, при ковке шаманских вещей они закаливаются в густом растворе соли.

Теперь мне остается в немногих словах остановиться на камлании в «темном чуме».

По существу это — чистейший спиритический сеанс. Этот вид камлания знают немногие шаманы, и он не пользуется серьезным отношением к нему енисейцев.

Обыкновенно эти сеансы устраиваются осенью, когда наступают темные ночи. Устанавливается специальный чум без дымового отверстия, закрываются все щели, так что в чуме решительно ничего не видать. Вверху подвешивается жердь, а к ней котел: это — место для духов. Публика рассаживается вокруг стены, а шаман, в обычном домашнем платье, посредине.

О своем появлении духи извещают стуками в котел. Шаман ничего не поет и неподвижно сидит на месте, «как будто уснул».

При сеансах приняты и меры предосторожности: 1) нельзя щупать и искать шамана руками, — он захворает; 2) нельзя ловить ту руку духа, которая дернет тебя за волосы, — сам захвораешь; 3) нельзя зажигать свет и закуривать — духи улетят; 4) не следует смотреть вверх, ибо время от времени на головы присутствующих сыплется песок.

Одни эти запреты говорят о сути дела. Духам задают вопросы; отвечают они постукиваньями в котел: три удара — да, один удар — нет. Можно вызывать умерших. Материализации духов не бывает, не считая пинков, дерганья за волосы и т. п. Серьезные шаманы к таким занятиям относятся отрицательно, но публика — очень благосклонно, ибо на сеансах чаще всего бывает очень весело.

Н. Н. Харузин

КАМЛАНИЕ ЧЕРЕЗ БУБЕН[1]

Нойде приписывалось большое могущество; он узнавал и будущее и толковал волю богов; он мог посылать и останавливать дождь, призывать и прогонять насекомых и т. д. В большинстве случаев подспорьем нойде служил его бубен. Бубен был неодинаков, но несходство одного бубна с другим выражалось лишь в частностях: в его форме и отчасти в рисунках, на нем изображавшихся. Обыкновенно бубен делался из дерева: сосны, ели или березы, причем требовалось, чтобы выбираемое для бубна дерево «росло посолонь».

Та часть бубна, по которой били, была, по словам современников, раскрашена; на ней были изображены разные фигуры красной краской, добываемой из коры ольхи. На середине бубна проводились две черты поперек, на которых изображались главные боги лопарского пантеона, как то: Айеке с его слугами, Сторьюнкаре со своими. Ниже этих черт проводилась параллельная им черта, доходившая лишь до половины лицевой стороны бубна; на ней изображали Христа с несколькими апостолами. Над этими чертами находились изображения птиц, звезд, луны. Ниже этих черт, на самой середине бубна, рисовали эмблему солнца. Ниже солнца помещались изображения различных животных, как то: медведей, оленей, волков, лисиц, змей; далее изображались болота, озера, реки и т. п. Иногда на южной части рисовали Швецию, севернее ее Норвегию: отмечались города и представлялись люди. Посредине обеих частей рисовали Лапландию, занимавшую не

[1] Из статьи: *Харузин Н. Н.* Русские лопари (очерк прошлого и настоящего быта) // ИОЛЕАЭ. М., 1890. Т. XVI (Этн. отд. Т. X). С. 218–223.

в пример большую, чем остальные страны, площадь. В Лапландии изображались различные животные. Количество эмблем богов на бубне зависело от могущества нойды; у более могущественных и количество этих эмблем было больше. Мы уже выше говорили, что почти каждое божество имело свою эмблему. Эмблемы некоторых богов выставлялись на бубне лишь самыми могущественными нойдами: к таким, например, относилась эмблема Мадератча.

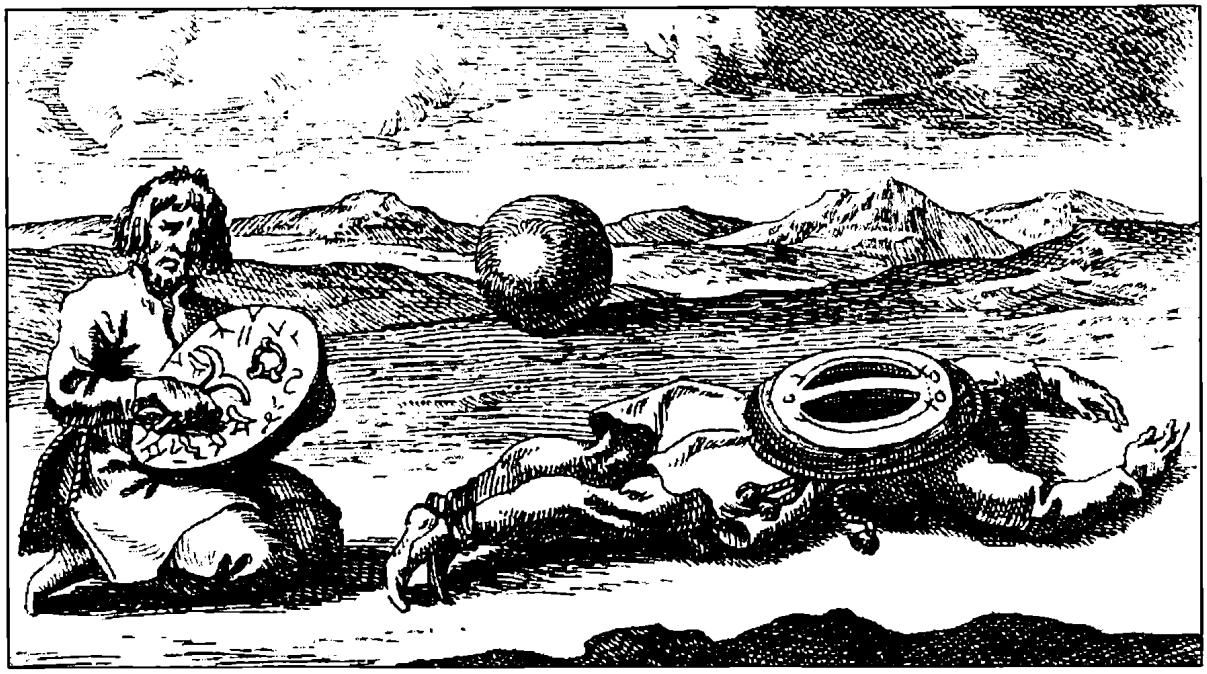
Гоггюер, видевший в 1828 году шаманский бубен, описывает его в следующих словах: он имеет вид решета, покрыт особо приготовленной, лишенной шерсти оленьей шкурой, на которой нарисована масса изображений: северных оленей, медведей, волков, собак, птиц, деревьев и многих других предметов. Как видно, внешний вид бубна ни в чем существенном не изменился.

Бубен употребляли следующим способом. На него клали кольцо, изготовленное либо из металла, либо из ольхи; к этому кольцу обыкновенно привязывалось несколько маленьких колец. Иногда большое кольцо заменялось костяной фигурой, имевшей вид буквы «дельта». Когда кольцо было положено посредине бубна, начинали ударять в бубен молотком, сопровождая удары песнью. Колотушка бывала обыкновенно деревянной или изготовлялась из рога оленя. По направлению кольца, которое двигалось от ударов, узнавали то, что требовалось. Если, например, нужно было узнать, какое животное следует принести в жертву, то, смотря по тому, около изображения какого животного кольцо остановится, то и определяли для жертвоприношения. Кольцо носило название *арпа*.

Таков в общих чертах был бубен, употребляемый древними нойдами, таков и способ его употребления. У различных писателей мы встречаем множество различий как в описании самого бубна, так и способов его употребления, но ввиду того, что все эти различия касаются лишь частностей и объясняются тем, что сведения были записаны в разных местностях Лапландии, — я на них не буду останавливаться. Бубен является необходимой принадлежностью древнего нойды; без него он немыслим — и это объясняется тем, что почти все, что делал нойда, он делал при помощи бубна.

Бубном нойды пользовались в следующих случаях: 1) чтобы узнать, какому богу и какое животное принести в жертву; 2) чтобы узнать исход предполагаемого дела или исход болезни; 3) чтобы

нанести какой-нибудь вред человеку, причинить ему болезнь или смерть; 4) для излечения болезни; 5) когда требовалось узнать, что делается в других странах, где находится потерянная вещь или животное. Таковы главные случаи, когда нойды прибегали к бубну.



Шаман в состоянии транса. Саамы. Европейский Север. XVIII в.

Когда требовалось узнать об исходе задуманного предприятия, нойда клал большое кольцо с привешенными к нему малыми кольцами на бубен так, чтобы оно приходилось на изображение солнца. Затем он начинал ударять молотком по бубну: если маленькие кольца двигались посолонь, то это считалось хорошим предзнаменованием; если наоборот, то предзнаменование считалось дурным. Прежде чем идти на охоту, производили то же гадание и, смотря по тому, будут ли кольца направлены на восток или на запад, шли по этому направлению, уверенные в получении хорошей добычи. В тех местностях, где на бубне изображалось и подземное царство, при гадании, для того чтобы узнать исход болезни, смотрели, направятся ли кольца по направлению страны усопших или нет: в случае, если кольца примут указанное направление, больному суждено было умереть.

Естественно, что даже после того, как нойды выделились в особый класс, этими видами гадания мог заниматься всякий лопарь, имевший бубен, и сила и значение нойдов, влияние, которое они оказывали на своих соотечественников и даже на многих

иностранцев, посещавших лопскую землю, заключалось не в этом: нойды имели, по верованиям лопарей, еще силу врачевать болезни и узнавать, что делается в чужих краях и, наконец, при помощи своего бубна причинять вред, болезнь, даже смерть другим людям; что касается способов, какими пользовались нойды для последней цели, то они нам неизвестны, так как лопари тщательно скрывали в этих случаях свое искусство от посторонних глаз. Вероятно, и это, как и другие действия, они производили, по верованиям лопарей, при помощи подчиненных им духов.

Дело в том, что каждый лопарский нойда имел в Сайво-аймо (стране усопших) трех духов, имеющих вид животных; эти духи находились в постоянном распоряжении нойды; эти животные были: птица (*saivo lodde*), рыба (*saivo kuelle*) и олень (*saivo sarvo*), эти-то *Noaidde-vuoingga*, духи чародеев, постоянно следовали за нойдой, когда он вызывал их пением, показывали ему дорогу, помогали на охоте, доносили чужие речи и т. п. Рыбы переносили нойду в страну усопших. Все эти духи продавались, выменивались, могли быть, наконец, передаваемы по наследству из поколения в поколение. Иногда родители-нойды при жизни своей разделяли принадлежащих им духов между детьми и лучшего духа давали любимому сыну. Если родители умирали, не успев передать своих *сайво* детям, то духи оказывались свободными и овладеть ими снова можно было лишь при помощи жертвоприношений.

Среди современных русских лопарей представление, что колдунам и колдуньям служат духи, сохранилось в полной силе. Как естественно было ожидать, эти духи вместе с большинством прочих сверхъестественных существ, в которых веровали древние лопари, обратились в чертей; эти-то черти и служат колдунам; ночью черт водит душу колдуна по разным местам; он же открывает ему будущее, отвечает на вопросы и т. д. Эти духи у современных русских лопарей не имеют вида животного: они являются либо в виде «барышень», либо прекрасных юношей, либо, наконец, в своем настоящем виде — черта — «черными, долгохвостыми, рогатыми». И у современных русских лопарей, на Пазреке и на Нотозере, по крайней мере, существуют представления, по которым, когда умирает нойда, духи, ему служащие, остаются свободными, если только колдун не успел их завещать кому-нибудь. Тогда духи направляются то к одному, то к другому лопарю, предлагая свои услуги. Такие-то духи, как будет указано ниже, являлись и к Егоровне до того времени, когда ей отец за-

вещал своего духа; те духи, которые являлись к Егоровне, имели вид «барышень», т. е. были одеты как одеваются богатые колянки, и имели при себе ключи колдовства. По словам о. Константина Щеколдина, на Пайас-озере ходит следующий рассказ, который лопарями выдается опять-таки за быль. «На Пайас-озере жил лопарь с женой, не очень еще давно. У них было три сына. Отец и мать уезжали на озеро промышлять рыбу, а детей оставляли дома одних. В отсутствие родителей ежедневно приходили к ним трое красивых юношей. Когда родители должны были возвращаться с промысла, юноши уходили и говорили мальчикам: "Когда вы вырастете большими, мы будем жить вместе, неразлучно, будем товарищами. Вы только отцу и матери не говорите, что мы ходим к вам и что вам говорим". Однако меньшой сын раз как-то проговорился и рассказал родителям о том, что происходит в их отсутствие. Те испугались, чтобы кто-нибудь не украл у них детей, и поэтому переехали вместе с тупой на другой берег озера. Юноши более не показывались, но вскоре все три сына умерли. Тогда родители догадались, что под видом трех юношей приходили к их детям дьяволы, оставшиеся по смерти какого-нибудь нойды, и хотели им служить, но так как родители уехали, то и духи их оставили». В этом рассказе интересно и то, что духи мстят родителям смертью детей за то, что они не приняли их на службу к детям.

Посмотрим теперь, что делал нойда древних лопарей при содействии своих предков и что приписывают современные русские лопари своим нойдам.

Ноайдде-вуойнгга вообще, и главным образом рыба, были необходимы для нойды, когда он отправлялся в страну усопших. А ездить туда ему приходилось либо для вызова усопших на землю, либо для того, чтобы лично упросить подземных богов или усопших родственников даровать больному еще на некоторое время жизнь.

Чтобы посетить страну умерших, нойда, ударяя в бубен и напевая при этом песнь, доходил наконец до бессознательного состояния; пока это состояние длилось — дух его путешествовал в подземные страны. Состояние это наступало не одинаково, и по представлениям лопарей, чем больше и сильнее была сайво-рыба, которая и должна была перенести нойду в страну мертвых, тем сильнее должны были быть заклинания, чтобы заставить эту рыбу явиться, тем дольше бессознательное состояние не наступало. Приведу здесь, кстати, рассказы нойдов об их путешествиях в за-

гробный мир. «Волшебная рыба являлась на их зов, и на ее спине нойда отправлялся в царство мертвых. Если божество подземного царства не хотело отпустить умершего на землю или, что чаще случалось, если умершие родственники больного требовали, чтобы он (больной) пришел к ним, то они не отпускали чародея и пытались его убить. Тогда приходил умерший ему на помощь и вступал с ними в бой, продолжавшийся до тех пор, пока остальные не позволяли требуемому на землю усопшему уехать с нойдой. Если больному (о котором приезжал узнать чародей) даровалась жизнь, то это всегда бывало под условием, чтобы он принес жертву умершим, желавшим его иметь в своей среде. Если же умершие оставались непреклонными, то больному суждено было умереть. Об участи, ожидавшей больного, и объявлял нойда, когда возвращался из своего путешествия в царство мертвых. После того как нойда узнавал, какими жертвоприношениями можно умилостивить усопших, чтобы больной жил, он приступал к его лечению. Если требовалась жертва, больной должен был или немедленно принести жертву либо душам усопших, либо *сеидам* (священным камням), или, если он сделать этого не был в состоянии, по крайней мере, обещать принести это жертвоприношение немедленно по выздоровлении. Если болезнь происходила оттого, что в больного вселился какой-нибудь дух, то шаман, узнав об этом, лечил его следующим образом: больной давал нойде одно кольцо латунное, другое серебряное и должен был надеть их на правую руку шамана; эти кольца поступали в собственность последнего как вознаграждение за его труд. Затем нойда начинал бить в бубен и петь торжественную песнь, которой вторили присутствовавшие мужчины, равно и женщины. За труд нойде иногда платили и платьем (из холста) и просто серебром».

Такова в общих чертах деятельность нойдов как лекарей. Однако еще более важное значение имели они, когда своей властью заставляли подчиненных им духов узнавать, что делается в той или иной местности, или исполнять их какое-либо поручение. Как наиболее бьющая на воображение, именно эта сторона деятельности лопарских нойдов нашла себе и наибольшее число описателей и рассказчиков, породила наибольшее количество сказочных фактов.

Ограничусь описанием и этой деятельности древних нойдов лишь в общих чертах. Для исполнения той и другой задачи тре-

бовалось, чтобы нойда пришел в экзальтированное состояние при помощи ударов в бубен и песни, как своей, так и своих спутников (учеников), которые помогали ему в совершении требуемых действий. В числе помощников были не только мужчины, но и женщины. Песни, которые пелись как самим нойдой, так и его спутниками, имели строго определенные слова. Шаман сначала ударял в бубен тихо, мерно, затем, воодушевляясь, начинал ударять все сильнее и сильнее, учащая удары. Так продолжалось до тех пор, пока он не терял сознания. Спутники нойды в это время усиленно пели, опасаясь забыть слова песни; если бы это произошло, шаману грозила смерть.

Что касается слов песни, которую поет шаман и которая имела строго определенные слова, то Ацерби передает нам такие слова ее: «Проклятый волк, уходи отсюда и не оставайся более в этих лесах. Уходи в самые отдаленные пределы земли; если же ты не уйдешь, пусть тебя поразит выстрел охотника». Эту песнь пели и простые лопари, так как она имела силу ограждать стада от волков. Трудно представить себе, однако, чтобы это были единственные слова, так как изгнание волка не совсем уместно, когда шаман собирается отправляться в чужие края или даже в царство мертвых. Вероятно, что в этих словах следует видеть не больше, как простое заклинание волка, которое употреблялось нойдами лишь в известных случаях.

Н. Н. Харузин

ФУНКЦИИ ЛОПАРСКИХ НОЙДОВ[1]

Существует предание, что Нотозеро было однажды спасено от разорительного набега чуди одной девкой-нойдою. Однажды нойда сказала своим односельчанам: «Заготовьте хлеба и воды на три дня; из туп не ходите — будет буря, а меня не будите три дня». Действительно, поднялась большая буря с метелью, которая длилась три дня: в это время нойда спала. Когда, по прошествии трех дней, она проснулась, то сказала: «Теперь все мужики идите с то-

[1] Из статьи: *Харузин Н. Н.* Русские лопари (очерк прошлого и настоящего быта) // ИОЛЕАЭ. М., 1890. Т. XVI (Отн. отд. Т. X). С. 226–231.

порами на большой мох». Когда мужики пришли на означенное место, они увидели погибающую в снегу от холода чудь: всех чудинов тут и побили. Таким образом, набег чуди на Нотозере не удался благодаря девке-нойде.

Вот еще рассказ, доказывающий, как и предыдущий, что лопари приписывают нойдам как предвидение будущего, так и силу давать знамения. Жил давно в Печенегском погосте лопарь, по имени Нял (в настоящее время его род носит фамилию Егоровых). У Няла было два сына, и раз они в Филиппов пост ходили промышлять диких оленей (дикарей, как выражаются лопари); охота была удачной. В то же время они промышляли и бобров на р. Печенга. Раз утром Нял встал и говорит детям: «В погосте у нас худо, туда пришло много чуди и всех в погосте они перережут. Нам поэтому идти туда нельзя, хотя и нужно свезти мясо». Сыновья отвечали ему: «Ты опять со своим враньем (сами они, однако, верили, так как знали, что Нял большой колдун и знает будущее: ему дьяволы сказывали ночью); нам можно ехать, туда и поедем. Говоришь ты, что чуди много пришло, как же мы нигде не видали никаких следов?» — «Напрасно не верите; а что я говорю правду, вот еще что скажу: бобров в ловушку всегда попадает по одному, а сегодня если найдем два — значит, чудь пришла». Пошли, вытянули (осмотрели) ловушку и увидели, что там два бобра, которых и взяли. «Верите ли теперь?» — сказал Нял...

Если в этих двух преданиях нойды являются вооруженными способностью прозревать будущее, узнавать, что делается в далеких от них местностях, и, наконец, совершать чудеса, то в следующих рассказах сила нойдов как чародеев выступает еще более резкой силой: они одарены еще большим могуществом.

Вот как рассказывают пазрецкие лопари о том, как в их стране перевелись дикие олени. Жил в Пазреке нойда, ему хотелось, чтобы у пазречан было много оленей. Вот он раз и сказал своим друзьям: «Поедем на судне в Швецию, привезем оттуда оленей». Поехали с Вылемского наволока (с устья Пазрецкого залива) и пристали к шведскому берегу. Нойда, выходя на берег, сказал своим: «Я возьму там олений рог и буду грызть: вы не препятствуйте и ничего не спрашивайте». С берега он возвратился, держа во рту рог, сел в лодке на корме, и снова они поехали. Олени за ними и поплыли. Он грыз рог и дошел до ветвей его. Тут он стал показывать своим спутникам, чтобы они отрубили их, но те не поняли его знаков. Приехали к Вылемскому наволоку, нойда вышел

на берег и сказал: «Зачем не отрубили вы ветвей у рога: теперь будут у нас только те олени, которые успели зайти в море, а прочие останутся, да и пришедшие недолго будут жить». Вот поэтому и нет диких оленей.

Кроме веры в силу нойды, которая так ясно выразилась в этом сказании, характерным является то, что при совершении колдовства ни сам нойда, ни его спутники не должны говорить: все должны хранить глубокое молчание. В следующем предании это выражается еще яснее. Сила нойдов доходит здесь до высшей степени. Против Рыбачьего наволока лежат так называемые Айновы острова. О происхождении их у пазрецких лопарей существует следующее предание. Еще до принятия христианства лопарями в Печенгском погосте славились три брата-силача — нойды. Оленей в это время было мало, а в Швеции их было много. Вот братья и сказали матери: «Поедем в Норвегу, отрежем кусок земли и приедем на ней со всем добром и оленями». Они уехали, и мать, спустя долгое время, увидела во сне, что дети возвращаются. Она вышла из тупы и услышала шум; с радости она закричала: «Вот детки едут, везут живота, быков (оленей-самцов), важенок (оленей-самок), — недаром же они говорили». Когда она прокричала это, сама окаменела, окаменел и весь погост. Земля, на которой действительно подплывали ее дети, разорвалась на две части; нойды и олени потонули, а из земли, на которой плыли нойды, образовались два острова Айновы, известные большим количеством растущей на них морошки.

Кроме этого предания о происхождении Айновых островов, существует и другое: нойды хотели запереть этими островами вход в Печенгский залив, а Кильдинским островом вход в Кольский залив, для того чтобы сделать неприятность преп. Трифону, проповедовавшему в то время христианство среди лопарей. Когда люди увидели подплывающую землю, они закричали: «Земля идет». Земля тотчас же остановилась, а нойды, плывшие на ней, мгновенно окаменели.

Кроме веры, что нойды могут отрезывать куски земли и на них переплывать с места на место, в этих двух преданиях ясно выражено, что шум при совершении колдовства является гибельным для колдунов. В первом предании они тонут, во втором — обращаются в камни. Это воззрение, живущее, как видно, до сих пор, по крайней мере среди пазрецких и печенгских лопарей, сближает верования современных русских лопарей с верованиями их

древних скандинавских и финляндских соплеменников. И там нойдам приписывалась особая сила и уменье в привлечении к себе оленьих стад, и там происхождение многих камней, простых и священных (сеидов), объяснялось именно тем, что чародеи превращались в камни вследствие происходящего при совершении ими колдовства шума. Привлекая к себе оленьи стада или каких-либо диких зверей, требовалось, чтобы во время заклятий царила глубокая тишина, чтобы ни нойда, ни его спутники не произносили ни одного слова; в противном случае нойда тотчас же превращался в камень. Так произошел камень, находящийся на берегу Утсьоки. Предание гласит, что там жил известный чародей, который однажды стал призывать к себе заклинаниями стадо оленей. При совершении заклинаний он запретил своему слуге нарушать молчание. После продолжительных заклинаний показалось наконец приближавшееся к ним большое оленье стадо; слуга, увидав это, забыл запрещение нойды и закричал от радости; оленье стадо действительно подошло, но нойда превратился в камень.

Если не считать жертвоприношений, в которых древние нойды принимали столь деятельное участие и которые теперь почти уничтожились, — все остальные функции древнего нойды остались и у современного лопарского колдуна. Он властен приносить добро, причинять зло; он имеет силу насылать болезнь или излечивать больного, узнавать будущее, подавать счастие. В способность нойды исполнять все эти задачи русские лопари верят беззаветно. Мало того, иногда случается так, что колдун помимо своей воли приносит добро, если знать способы, как заставить его это сделать. Приведу рассказ, ярко рисующий нам веру лопаря в своего колдуна. Следует заметить, что этот рассказ передается лопарями не как сказка, а как быль, т. е. как факт, бывший в действительности, и в этом своем значении были он приобретает еще большую цену для обрисовки мнений и взглядов современного русского лопаря.

Был не очень давно еще в Пазреке один лопарь, по имени Никита. Он был раньше хороший охотник, но после, по неизвестным причинам, ему не удалось убить ни одного зверя, ни птицы; вследствие этого он стал чувствовать большую нужду. Однажды из Сонгельского погоста приехал в Пазреку нойда; Никита пошел к нему навстречу и пригласил его к себе в тупу. Нойда к тому же приходился родственником Никите. Вечером он его угостил как следует, а после ужина приготовил нойде постель.

Когда нойда вышел на улицу, Никита положил ему вниз под голову, так что нойда этого не заметил, рог с порохом и пулями. Нойда лег спать; утром колдун стал перебирать в головах у себя все платье и наконец дошел и до рога. Взял он их в руки и сказал Никите: «Кто тебя научил сюда их положить?» — «Есть захочешь, поневоле положишь». — «Ну возьми, теперь будешь доставать хорошо». И действительно, после этого старик с охоты никогда более не возвращался с пустыми руками.

Ходят лопари к колдуну также с просьбой приворожить к себе кого-нибудь. Характерно то, что к колдуну обращаются с этой целью только парни, никогда девушки. Нойде приносят что-нибудь съестное, «какой-нибудь едун», на который колдун и наговаривает. Как в этом случае, так и во всех тех, когда современный нойда русских лопарей приступает к колдовству, он прежде всего вслух читает молитву: «Господи Боже, помилуй нас, грешных». После наговора он приносит указанной девушке этот «едун», как бы от себя, и та, как только съест его, должна тотчас же приворожиться к данному парню. Когда колдун начинает наговаривать, он покрывается сам и покрывает и предмет, на который он наговаривает, платком. Самый наговор он совершает, ушедши в угол комнаты; по произнесении слов наговора колдун поспешно обертывает наговоренный предмет в тряпку или бумажку и несет его девушке. Случается, однако, что девушка не решается принять от колдуна принесенный последним едун, что делается, впрочем, по словам лопарей, не из страха перед нойдой, а из стыдливости; тогда колдун производит свой наговор вторично и снова несет девушке какой-нибудь гостинец, пока она не согласится принять подарок, или, если девушка остается в своем отказе непреклонной, нашептывает на воду и заставляет девушку выпить эту воду.

Обращаются к колдуну и супруги, живущие несогласно друг с другом, что, кстати сказать, встречается между лопарями крайне редко. Нечасто вообще можно встретить семью, в которой муж и жена живут нехорошо друг с другом. Но если, однако, это случилось, то помощником при восстановлении семейного мира является опять либо колдун, либо колдунья. Производится опять наговор, как и в предыдущем случае, с покрытием себя и наговариваемого предмета (воды, муки или рыбы) платком; кроме того, нойда чертит ножом разные фигуры на наговариваемом предмете; после этого наговоренный предмет дается при первой возможности супругу в качестве пищи.

Служит колдун также для объяснения непонятных лопарю чудесных явлений, видений, снов и т. п. К первым лопари имеют особую склонность. Приведу рассказ, записанный мною буквально со слов лопарей, — быль про ту же Егоровну, о которой я упоминал уже выше. Это было еще тогда, когда Егоровна была лишь невестой Ивана Титова. «Отец и мать уехали в Колу. Егоровна сидела одна и мужику (т. е. жениху) под венец каньги (обувь) шила. Солнце было часу на шестом. Она сидела и шила под окном, которое выходило на улицу. Две барышни прилетели будто на крыльях. Они прилетели и сели около нее; барышни в черных платьях и в шляпах, и в лентах возле нее сели и говорят: "Мы шли, шли — по пути избушка стоит, в той избушке маленька подружка, порато (очень) маленькая", — и головой качают. Которая постарше барышня, у той ключи в кармане, которыми она и брякает; старшая сестра брякает в кармане ключами и спрашивает у младшей сестры: "Отдать ли этой (Егоровне) ключи?" Младшая сестра говорит: "Нет, рано ей еще отдавать, не может она владеть нашими ключами". У младшей сестры руки все в кольцах. Егоровна и спросила: "Барышни — в Коле видала я барышень — те колец не носят, а у вас много колец на руках". Она и говорит: "Мы эти кольца даем разным лицам, кому два, кому три, кому пять, кому десяток. А тебе на 23-м году даем ломаное кольцо, а на 44-м году дадим тебе кольцо — на весь век хватит, да и после тебе останется еще". Барышни эти полетели опять... эти барышни пришли опять под окно и говорят: "Смотри, до трех лет не сказывай", — и улетели. Егоровна испугалась и занемогла. За рекой тетка живет; она ждет Егоровну — та не идет: сутки — нет и другие — нет. Она пришла проведать, а Егоровна лежит: волосы растрепаны и сама черная как уголь — в чем душа? Тетка поехала к Коле навстречу отцу. Встретила и говорит: "Что девку-невесту бросили все? Она в худых душах лежит". Они и говорят: "Неужто лежит?" Они приехали домой... Отец маленько колдун был: у Егоровны он кольцо снял с руки и косынку с головы, а сам ушел в амбар; в амбаре повалился спать, а кольцо и косынку под голову положил. Видит во сне, кто-то говорит ему: "Кто-то был у дочери, но она не может раньше трех лет сказать, а если скажет, то с ней что-нибудь случится". Он и стал матери этот сон рассказывать и говорит: "Ей нельзя сказать, не надо и тревожить". А после трех лет она сказала отцу, как были барышни. Он и говорит: "Это у тебя дьяволы были: они хотели тебе колдовства дать — ключи, а только ты молода слишком

была. А кольца хотели дать — будет у тебя на 23-м году недоношенный ребенок"».

Этот рассказ интересен тем, что он рисует нам способы, к которым прибегает колдун для узнавания тайных явлений, искреннюю веру лопарей в возможность явления дьяволов и уверенность в том, что колдун может разгадать явление.

Подобно древним нойдам, современные лопарские колдуны приглашаются для лечения болезней. Дело в том, что все нойды имеют силу посылать то, что лопари называют «стрелы», «витряное», выражающееся в колотьях; могут они послать стрелы и на людей, и на животных. Нойда знает такие наговоры, но, для того чтобы наговоры имели успех, требуется, чтобы нойда перед произнесением вещих слов наплевал на порог. Верование в силу лопарских нойдов в этом отношении разделяют вместе с лопарями и коляне, и русские поморы. В этом веровании лопарей мы видим переживание взгляда, с которым мы встречались у древних писателей, приписывавших лопарям способность насылать *тире*, *ган* и, по Циглеру, свинцовые копья.

Если у кого появятся колотья, призывают нойду, на обязанности которого и лежит узнать прежде всего, кто наслал «стрелы»; ему дают платок и серебряный рубль или какую-нибудь другую серебряную монету. Нойда завязывает ее в платок и, отправляясь спать, кладет его под ухо; во сне он кричит и поет и, проснувшись, объявляет, что такой-то напустил стрелы на больного. Раз узнано лицо, причинившее болезнь, наступает вторая, более тяжелая обязанность нойды — снять с больного стрелы. Когда колдун объявляет больному, кто виновник его болезни, больной должен сказать колдуну: «Сними с меня стрелы». Нойде дают другой платок с деньгами, и он снова ложится спать и во сне отсылает «стрелы» пославшему их. После этого больной должен выздороветь. Если колдуну не дать денег и платка — он умрет, так как ему нечем будет стряхнуть с себя «стрелы», которые он сгоняет с больного, и болезнь должна перейти на него. «Стрелы» же можно стряхнуть лишь платком и серебром (Нотозеро). Иногда «стрелы» вынимают: ощупывают тело больного, пока не найдется место, которое болит; найдя его, начинают нажимать больное место, как бы выдавливая что-нибудь, затем делают вид, будто вынули иголку, переламывают ее и сдувают на ветер. Этот способ практикуется как колдунами, так и знахарями, и даже подчас и простыми лопарями. Пазрецкие лопари за труды колдунам платят платьем,

оленями, овцами. Денег же им никогда не дают, так как верят, что давший колдуну денег навсегда обеднеет. В Нотозерском погосте, как мне сообщали лопари, тот платок и деньги, которые даются нойде, поступают в его собственность.

Особою славою, как колдуны, так и лица, умеющие посылать «стрелы», славятся лопари Сонгельского погоста. Их слава в этом отношении столь велика, что лопари пазрецкие боятся их и встречают их всегда с большим почетом: перед их приездом непременно хворает несколько жителей Пазреки «витряным»; сонгельским же нойдам приписывается, между прочим, и способность вынимать из живого оленя сердце и печень, и по поводу этого существует много рассказов у лопарей.

Так, например, ходит в устах лопарей следующий рассказ. Жили два охотника; оба были колдуны. Всего этому несколько десятков лет. Пошли они на охоту, ходили по тундре до ночи; не встретили они ни одного оленя. Заночевали они в лесном месте; один стал огонь разводить и говорит: «А что-то мы сварим?» Другой ничего не говорит — пошел и скоро вернулся: в руках — печень и сердце оленя. «Вот тебе, и вари», — говорит; поужинали и легли спать. На другой день пошли опять промышлять. Тот, который разводил огонь, убил оленя; сняли с него шкуру, распластали, а в олене сердца и печени нет. Он и говорит товарищу: «Олень-то без сердца и печени: где у него они?» — «А вчерась-то, что ты ел? Разве забыл?»

Нойда производит лечение «наговоренной водой». Он отправляется к озеру с каким-нибудь сосудом; прежде чем зачерпнуть им воду, нойда вертит сосуд на земле «посолонь»; затем он быстро зачерпывает воды, поспешно покрывает его шапкой или платком и несет воду к больному. Прежде чем дать больному воду, он, покрывшись платком и накрыв им же и сосуд с водой, мешает воду или проводит по ней разные знаки ножом и при этом творит новый наговор. Случается, что нойда для зачерпыванья воды отъезжает в лодке на середину озера или реки[1].

[1] От нойдов следует отличать *знахарей*, хотя нередко нойда является вместе с тем и знахарем. Дело в том, что первые лечат преимущественно при помощи средств сверхъестественных: наговоров, сгоняя стрелы во сне, и т. п. Вторые лечат разными средствами, не прибегая к колдовству. Знахарем может быть всякий «умелый». Обыкновенно искусству лечить учатся у такого «умелого». Чаще всего отец передает свои знания сыну (дочери), так как эти знания обеспечивают владеющему ими кусок хлеба. В этом отношении знахари у лопарей не подходят под то понятие, которое обыкновенно разумеется под словом «знахарь» у русского населения: знахарь является у русских крестьян, так сказать,

А. М. Кастрен

ПЕСНЯ ШАМАНА[1]

Наряженный в шаманский костюм, колдун садится, чтоб просить у Тадебцио (дух-помощник) совета и помощи. Ему обыкновенно прислуживает другой тадибей (шаман), менее посвященный. Чародейство начинается тем, что главный тадибей, стуча в барабан, запевает несколько слов таинственным, ужасающим напевом. Помощник принимается тотчас же подтягивать ему, и оба поют одни и те же слова, подобно финским рунопевцам. Каждое слово, каждый слог растягиваются до бесконечности. После этого краткого вступления, как скоро начинается беседа с Тадебцио, главный тадибей часто замолкает и барабанит слабее. Вероятно, он прислушивается тут к ответу Тадебцио; помощник же продолжает петь последние слова его. Но только что кончится эта безмолвная беседа с Тадебцио, оба тадибея начинают страшно реветь, громко барабанить и затем возвещают изречение оракула. Замечу еще, что песни тадибеев состоят из нескольких слов и почти что импровизируются. Вообще в самоедских песнях отдельные слова не имеют большого значения, еще менее — размер и стопосложение. Если певец знает, что ему нужно, слово является само собою; не приходится оно к напеву — он выпускает тот или другой слог, или растягивает его, смотря по требованию. Но если он не поет, а только читает песню, то он заботится о соблюдении некоторого ритма, к которому и мое ухо несколько прислушалось. Этот ритм, не составляя правильного стопосложения, подходит однако ж несколько к трохеям.

Пополню эти общие замечания описанием некоторых частных приемов самоедского чародейства. При пропаже оленя напев очень прост; Тадебцио призывается следующими словами, сообщенными мне одним из тадибеев:

несколько видоизмененным колдуном; у лопарей знахаря вернее будет назвать народным лекарем: к нему прибегают с верой в его знания, а не в его сверхъестественную силу, так как и сами средства, которыми он пользуется, не представляют собой ничего таинственного; он определяет болезнь и прописывает известные средства, которые он заставляет принимать больного. Если болезнь требует не внутренних средств, а известных наружных, знахарь производит их над больным и показывает его родственникам необходимые приемы.

[1] Из книги: *Кастрен А. М.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. М., 1860. С. 126–129, 131–132.

Придите, придите,
Духи волшебные!
Вы не придете —
Я к вам приду.

Пробудитесь, пробудитесь,
Духи волшебные!
Я к вам пришел,
Пробудитесь от сна!

Тадебцио отвечает:

Скажи же нам,
Что тебе нужно?
Зачем пришел
Возмутить наш покой?

Тадибей:

Сейчас пришел
Ко мне ненец (самоед);
Пристает ко мне
Человек сей сильно:
Пропал олень у него.
Потому-то к вам
И пришел я.

На этот призыв, по уверению моего самоеда, является обыкновенно один Тадебцио. Если же их приходит много, то один говорит так, другой — иначе, — и тадибей не знает, кому верить. Засим тадибей начинает упрашивать своего услужливого духа отыскать оленя: «Ищи его, ищи хорошенько, чтоб олень не пропал». Разумеется, Тадебцио исполняет желание его; между тем тадибей продолжает просить, чтоб он искал хорошенько, покуда олень найдется. По возвращении Тадебцио тадибей принимается увещевать его, чтоб говорил правду: «Не лги; если солжешь, мне будет плохо; надо мной будут насмехаться мои товарищи; говори прямо, что ты видел; скажи доброе, скажи злое, только одним словом; будешь говорить много (т. е. неопределенно и сбивчиво), то мне нехорошо будет», и т. д. Тадебцио называет место, где он видел оленя. Тадибей, вместе с тем, кто искал его помощи, идет к назначенному месту; но он не ответчик, если олень между тем убежал или если другой тадибей, по наставлению своих Тадебцио, замел следы оленя, и т. п. Должно заметить, что тадибей до на-

чала гадания осведомляется подробно обо всех обстоятельствах, при которых пропал олень: когда и где это случилось, не полагает ли самоед, что олень украден, какие у него соседи, не во вражде ли он с кем-нибудь и проч. Если самоед не в состоянии дать ему нужных объяснений — он прибегает к своему барабану, спрашивает то же самое у Тадебцио, потом снова расспрашивает самоеда и продолжает это, покуда по показаниям самого самоеда не дойдет до какого-нибудь решения. Это-то решение он и слышит потом, во время восторженного состояния, из уст Тадебцио. Возможно, впрочем, что это решение составляется иногда и во время самого восторженного состояния, подобно сну или магнетическому видению; во всяком случае, это верно, что тадибей действительно и сам верит, будто слышит изречение из уст Тадебцио. Меня убедила в этом простота и совершенная одинаковость их рассказов, и еще более нередкое признание колдуна, что он не мог призвать Тадебцио, или не мог добиться от него ясного ответа, при таких обстоятельствах, при которых можно было состряпать какое угодно изречение.

Кроме означенного средства к отысканию оленя, есть еще другое, употребляемое самоедами, не посвященными в науку тадибеев. Составляют на земле круг из оленьих рогов; в середину этого круга кладут оселок, на него огниво, топор или другую железную вещь, но так, чтоб она составляла с оселком крест и легко могла свалиться. Засим самоед ходит вокруг рогов, покуда железо свалится. На которую сторону оно упало, там и олень; стоит только отправиться по этому направлению, и олень сам выйдет навстречу. Так же отыскивают и заблудившихся людей, но круг составляется тогда из человеческих волос.

Призовет тадибея на помощь больной — как бы ни было опасно положение его, лечение не начинается в тот же день, а откладывается до первой утренней зари. В продолжение же ночи тадибей призывает своего Тадебцио и просит у него совета и помощи. Если больному к утру сделается лучше, то пора прибегнуть к барабану. В противном случае должно ждать седьмой утренней зари. Не поправится он и тут — тадибей объявляет его неизлечимым и даже не приступает к лечению. Оказалась, напротив, перемена в состоянии больного, тогда лечение возможно и тадибей спрашивает его, не знает ли он, кем наслана на него болезнь; если больной не знает, тадибей продолжает расспрашивать, кто его враги, с кем он ссорился и дрался, и т. д. Не может больной и тут

сообщить достаточных сведений — он вопрошает Тадебцио. Не узнавши происхождения недуга, тадибей ничего не смеет предпринять. Может, болезнь послана богом, а его всемогущества тадибей безнаказанно не может искушать. Но и в том случае, когда окажется, что болезнь произошла от злых людей, тадибей ограничивается все-таки только тем, что просит Тадебцио помочь болящему. Неизбежное последствие этой помощи то, что виновник болезни сам заболевает. Не знаю, можно ли положиться на слова тадибеев, но они уверяли меня, что больше ничего не делают при лечении больных. Они говорят, что не знают никаких заговоров и заклинаний, не знают и естественных лекарств. По крайней мере, я не мог открыть у них других способов лечения, кроме известного почти у всех народов прижигания. Для этого самоеды сушат березовую губку, вырезывают из нее маленькие кусочки, которые зажигают и кладут на больное место. Они считают хорошим знаком, если кусочки трута отскакивают от тела, потому что с ними отлетает и боль.

* * *

Жертвоприношение всегда необходимо, когда призывают на помощь Хахе или Съядея. Если просят только счастливого лова, то жертву может приносить всякий; если дело важное, то должен присутствовать и совершать жертвоприношение тадибей. Обряд этот совершается несколько различно в различных местах и различными тадибеями. Мне сказывали, что в иных местах тадибей, поставив на землю Хахе, втыкает перед ним прут, с привязанной к верхнему концу его красной лентой. Засим тадибей садится перед прутом, обратясь лицом к идолу, барабанит и поет песню, которой молит за просящего. Через некоторое время (вероятно, вследствие какого-нибудь фокуса тадибея) лента, привязанная к пруту, начинает колебаться, что для зрителя служит удостоверением, что Хахе говорит с тадибеем. Речь эту тадибей толкует проситслю; содержание ее обыкновенно одно и то же: Хахе обещает исполнить просьбу при условии, что ему принесут в жертву молодого оленя (самца или самку), теленка и т. п. Нередко случается, что проситель начинает торговаться со своим божеством и предлагает корову вместо требуемого быка, теленка вместо коровы или просит отсрочить, подождать — и божество, смотря по

тому, в чем дело, соглашается или отказывает. Перед приступом к жертвоприношению все женщины удаляются; приводят оленя, и тадибей умерщвляет его перед идолом. Голову, рога и даже кожу развешивают на дереве перед Хахе; тадибей обмазывает кровью оленя лицо идола и бросает несколько оленьего жиру на огонь. Только это и выпадает на долю божества; все остальное съедает тадибей вместе с присутствующими при жертвоприношении. При еде остерегаются только, чтоб не закапать платья кровью, потому что это считается грехом и дурным знаком.

А. М. Кастрен

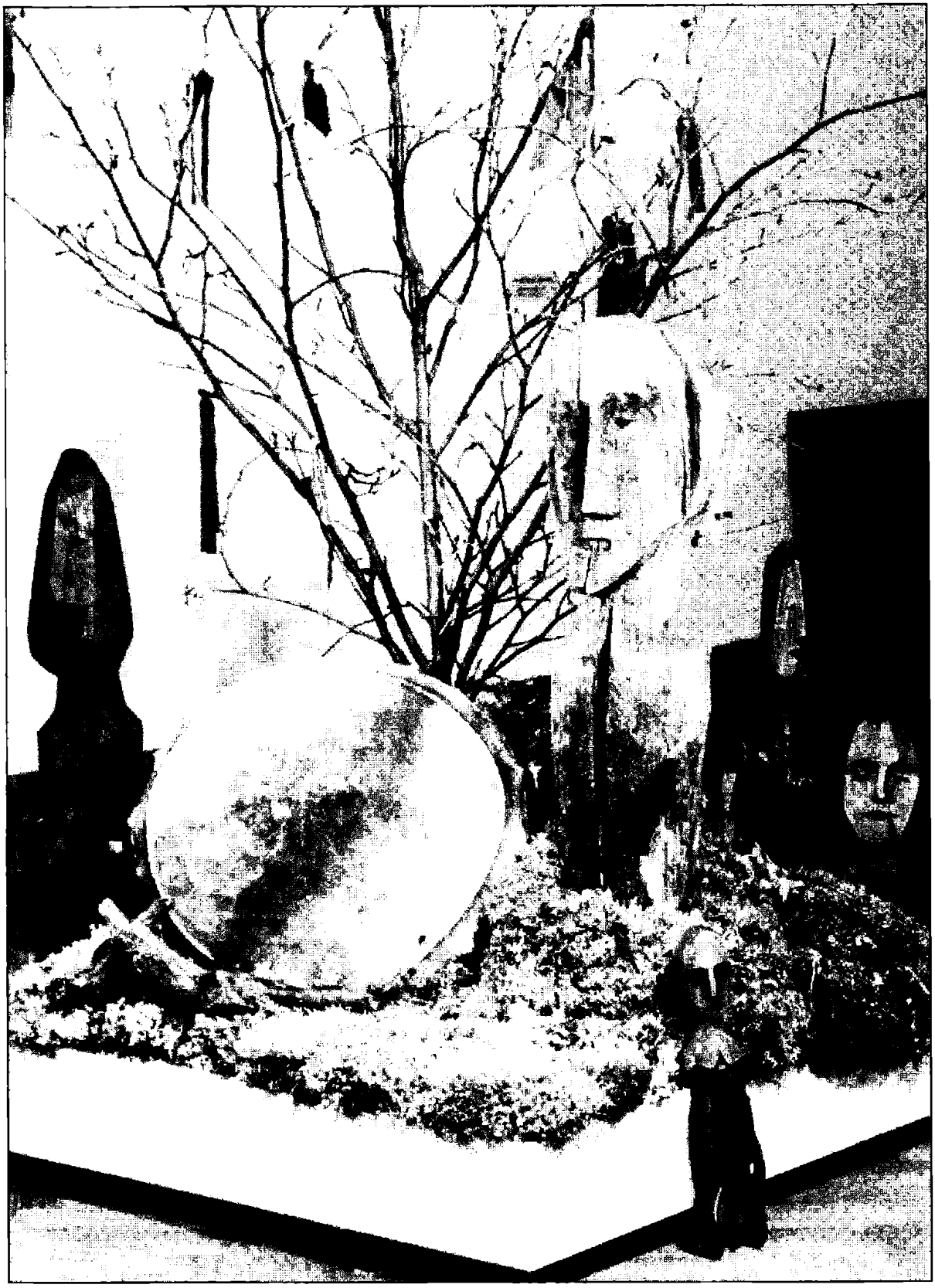
РАЗГОВОР С ДУХАМИ[1]

Самоеды в Томской губернии давно уже крещены, но во многих местах все-таки придерживаются еще язычества. Они признают единого бога, который называется *Нум*, *Ном*; северные самоеды так боятся его, что с видимым трепетом произносят настоящее его имя и охотнее употребляют эпитет *Илеумбеарте*, т. е. страж скота (оленей). Томские самоеды придают Нуму эпитет *Ильдша*; *Ильдиа* — старец, дед, соответствующий *Укко* финской мифологии, хотя Укко и был первоначально только эпитетом Юмалы. Нум, по их мнению, царит над всем творением, но настоящее жилище его — высь неба. Во всем, что происходит в воздухе и в нем зарождается, как, например, в снеге, дожде, ветре, грозе, — самоед видит непосредственное присутствие Нума. Впрочем, он представляет себе Нума существом для человека недоступным, не умилостивляемым ни жертвами, ни молитвами, и часто применяет к нему русскую пословицу: «До Бога высоко, до царя далеко». Совершенно подчинены Нуму и зависимы от него так называемые у томских самоедов Лохеты, или Лосеты, единств. *Лох*, или *Лос*, обдорс. *Хахе*, или *Съядеи*, ост. *Лонк*. Это также незримые духовные существа и потому недоступные для обыкновенного человека. Только шаманы обладают сверхъестественной способностью видеть Лохетов, говорить с ними и выпрашивать у них самих или по

[1] Из книги: *Кастрен А. М.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. М., 1860. С. 294–296.

их ходатайству у самого Нума совет и помощь для себя и для других. Шаманы в Томской губернии обладают сверх того необыкновенным искусством овеществлять Лохетов, так что они делаются полезными, охранительными божествами для всякого. Точно так же и северные самоеды сильно преданы фетишизму, но у них божественная сила фетиша не зависит, кажется, безусловно от шамана, потому что они поклоняются не только идолам, сделанным руками человека, но и необыкновенным камням и деревьям, и другим редким естественным предметам. Томские же самоеды полагают, напротив, что фетиш необходимо должен быть сделан и освящен шаманом; более смышленые видят в них только изображения божества и сравнивают их с христианскими иконами. Вот, в переводе, что говорил мне о таких божествах один кетский самоед:

«Узнал шаман, что у меня нет бога-хранителя, и приходит ко мне и говорит: "Послушай, друг, у тебя нет Лоса; уж не хочешь ли ты сделаться русским?" Тогда я даю шаману беличий, горностаевый или какой-нибудь другой мех, какой у меня случится. Шаман уходит с ним, а когда возвратится, то уж он дал этому меху человеческий образ и одел в такое платье, какое мы носим. Платье шил, однако ж, не он; оно шьется всегда непорочною девушкой. Когда Лос совсем обшит и одет, я кладу его в корзинку, которая также должна быть сплетена девушкою, и отношу корзинку в чулан, в котором, однако, ничего не должно сохраняться, кроме бога и жертв ему. Кроме того, по нашей вере, ни один женатый человек никогда не должен ходить около этого чулана, ни одна замужняя женщина не должна переступать его порога. Нужна мне помощь Лоса в каком-нибудь деле, например при зверином промысле, при рыбной ловле, в болезни и т. п., — я приношу ему жертву. Но так как я женат, — я не могу приносить жертву сам, а должен просить об этом кого-нибудь из холостых. Жертва состоит обыкновенно из белок, горностаев, красивых лент и платков, из ситцевых и суконных лоскутьев, из бус и бисеру, — все это кладется в корзинку. Деньги приносим мы в жертву одному русскому Богу, а для нашего временами завариваем еще, сверх того, на охоте и на рыбной ловле котелок рыбы или мяса. Эту жертву может приносить всякий, даже замужняя женщина. Это делается так: перед Лосом ставят блюдо или несколько блюд сваренного кушанья и, кроме того, кладут еще соль и хлеб, нож и ложку. Когда кушанье постоит некоторое время перед изображением бога, все

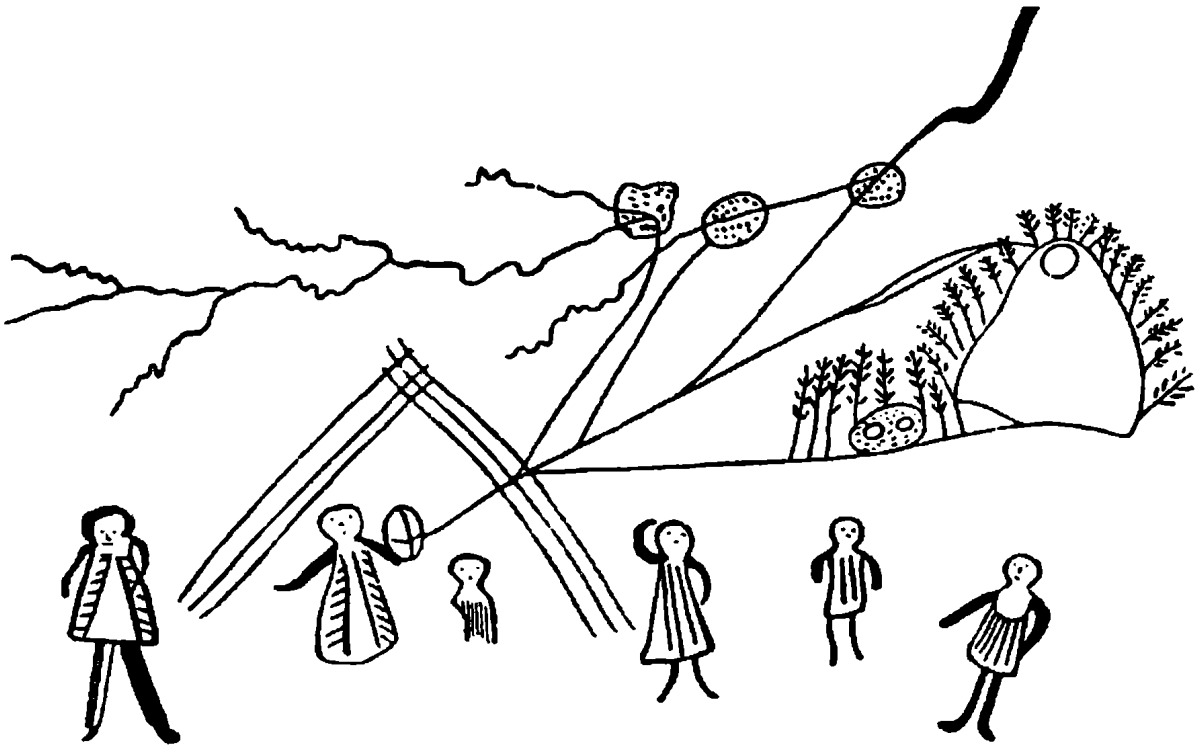


Жертвенник в честь богов с фигурой Сядая. Реконструкция. Ненцы. Западная Сибирь. XIX — начало XX в. Выставка 2000 г. Москва

это принимают и съедают сами жертвовавшие. Только кости не бросают собакам, а собирают и прячут в каком-нибудь уединенном местечке».

У северных самоедов всякое семейство имеет бесчисленное множество фетишей, хранимых в особенных санях, которые следуют за ними во всех их кочевьях. В Томской же губернии, как говорят, каждый из самоедов, придерживающихся еще язычества, имеет своего особенного бога-хранителя и поклоняется только ему одному; умер его поклонник — и кумир почитается умершим и бросается в реку. В старину и томские самоеды имели, подобно многим другим остяцким и самоедским народцам, кумиров, принадлежавших целому племени или роду. Даже несколько лет тому назад существовал еще такой Лос в Карбинских юртах при реке Кети. Кумир этот был сделан из латуни и имел вид и величину сидящего человека. Он, как рассказывали мне, остался от древней чуди и, как по древности, так и по красоте, пользовался необыкновенным уважением; его хранили также в амбаре, который, по свидетельству того же рассказчика, был полон соболей, лисиц и других дорогих жертв на несметные суммы. И все это, вместе с амбаром, было сожжено несколько лет тому назад тунгусами в отмщение жителям за какую-то обиду. Кумир же утратил от огня первоначальный вид свой и так обезобразился, что в настоящее время его считают уже умершим. Умиротворять и располагать к себе Лохетов жертвами и молитвами может каждый, но добиться от них совета, сведения или прорицания можно только через посредство шамана; потому что закутанные в меха Лохеты — немые духи, а в темный мир духов, как мы уже сказали, имеет доступ только один шаман. Только он один может заклинать невидимых духов, и вот как он это делает. Он садится посреди комнаты на скамейку или сундук, в котором не должно быть ни ножа, ни пуль, ни иголки, ни каких других опасных вещей, в особенности из стали и железа. Вокруг усаживается обыкновенно множество зрителей; только против него никто не должен садиться. Шаман сидит, обратясь лицом к двери, и притворяется, будто ничего не видит и не слышит. В правой руке он держит палочку, одна сторона которой гладкая, а другая покрыта таинственными знаками и фигурами; в левой — две стрелы, обращенные острием вверх; к каждому острию привязан небольшой колокольчик. Наряд шамана не представляет ничего особенного — обыкновенно на этот случай он наряжается в платье прибегнувшего к его помощи.

Заклинание начинается тем, что шаман затягивает торжественную песнь, могущественными словами которой призывает духов. Во все время пения шаман слегка ударяет волшебной палочкой по древкам стрел, и колокольчики звенят в такт. Присутствующие слушают с глубоким благоговением пение восторженного духовидца. Как скоро духи начинают появляться, шаман встает и принимается плясать: пляска его сопровождается весьма трудными и искусными телодвижениями. При этом он безостановочно продолжает петь и звенит колокольчиками. Содержание песни — разговор с духами, и поется то с большим, то с меньшим одушевлением. Возрастает одушевление — в пении принимают участие и присутствующие, повторяя слова шамана; понижается — они сидят безмолвными слушателями (кто не присутствовал при обряде с самого его начала, тот не может участвовать в пении. Женский пол ни в каком случае не имеет на это права, и в Томской губернии нет шаманов женского пола). Добыв всеми этими проделками нужные сведения, шаман объявляет волю богов вопрошавшему. При вопросах о будущем он бросает перед любопытствующими свою волшебную палочку, и если она ляжет стороной, на которой находятся знаки, вниз, то это обозначает близкое несчастие; в противном же случае — все будет по желанию.



Полет шамана в верхний мир во время шаманского камлания. Эвенки. Начало XX в.

Как в Тобольской и Архангельской, так и в Томской губернии шаманы знают несколько фокусов, которыми ослепляют легковерную толпу и приобретают ее доверие. В Томской губернии обыкновенная их проделка, изумляющая не только самоедов, но и русских, состоит в следующем. Шаман садится на разложенную на середине пола сухую оленью шкуру; велит присутствующим связать ему руки и ноги, закрыть ставни и затем принимается вызывать подвластных ему духов. И вот в темной юрте вдруг начинается непостижимая чертовщина. В разных частях ее и даже вне ее слышатся голоса, по сухой коже скребут и барабанят в такт, медведи ворчат, змеи шипят, белки скачут. Наконец шум прекращается, и слушатели с нетерпением ожидают, чем все это кончится. Несколько мгновений проходит в этом ожидании, и что же? Дверь юрты отворяется — и шаман входит со двора, не связанный ни по рукам, ни по ногам. И все уверены, что в юрте барабанили, голосили, ворчали и шипели Лохеты, они же развязали шамана и вывели его из юрты тайными путями. Впрочем, эта проделка действительно гораздо искуснее обычной грубой проделки северных шаманов, состоящей в том, что они позволяют выстреливать в их голову пулей, — причем иногда платятся и жизнью.

Кроме чародейственного богослужения, томские самоеды сохранили еще и другие остатки старины, между которыми наиболее заслуживают упоминовения их богатырские песни[1].

Вениамин (Смирнов)

ЖЕРТВЫ БОГАМ[2]

К языческим самоедским обрядам принадлежат *самбадавы* (битье кудеса) — жертвоприношения.

---

[1] На северном наречии *sjudubeabts*. Последнее слово собственно значит: песня великанов (от *sjudubea* — великан) и намекает на первоначально мифическое значение богатырской песни. В самом деле, в некоторых песнях, записанных мною у северных самоедов, съюдубеи изображаются страшными великанами и жестокими людоедами, которые прежде, нежели съедят несчастного, попавшего им в руки, мучат его беспощадно, качая на железных качелях.

[2] Из статьи: *Вениамин (Смирнов)*. Самоеды мезенские // Этнографический сборник ИРГО. СПб., 1840. С. 59–60, 70–71.

I. Обряд *самбадавы* производится следующим образом:

1) накануне *самбадавы*, ввечеру, *тадибей*, в том чуме или юрте, где предположено *бить кудес*, ударяет несколько раз в *пензер* (барабан)[1] *ладуранцом* (колотовкою), на рукоятке которой вырезано лицо идола и который обтянут оленьею кожею. Самоеды по этим предварительным ударам уже знают, что поутру на другой день будет производиться *самбадава*, битье кудеса, в том чуме, откуда ввечеру слышались удары *пензера*;

2) поутру из всех окрестных чумов собирается народ. Мужчины садятся по правую, а женщины по левую сторону чума. За ними входит *тадибей*, надевает кудесническую одежду, которая, при пении приноровленных к тому самоедских песен, шьется из замши, или выделанной оленьей кожи, наподобие длинного кафтана, без пол, и убирается кистями, бляхами, пуговицами и другими привесками. Голову покрывает он шапкою, называемою *севбопц* (наглазник)[2]; шапка эта почитается самоедами первою и главною принадлежностию *тадибея*[3]. Таким образом одевшись и взяв в руки *пензер* и *ладуранц*, *тадибей* падает ничком на землю и с этим земным поклоном обращается к *тадепциям* (духам-помощникам), чтобы они не отвергли его призывания, явились ему и исполнили его просьбу. Затем начинает *самбадаву*: сперва ударяет тихо в *пензер ладуранцом* и подогревает кожу его на разведенном среди чума огне,

[1] *Пензер* (барабан) *тадибея* походит на решето. Он делается самим *тадибеем*. Одна сторона его, вместе с боками, обтянута кожею убитого самим *тадибеем* оленьего теленка, а другая остается открытою. Внутри *пензера* посредине проведена перекладина, и от нее в один из боков другая; перекладины эти служат вместо рукоятки. На обеих перекладинах вырезывается по семи идольских лиц, для означения уважаемого, или *седмеричного* числа.

[2] Шапка *тадибея* имеет следующую фигуру: к верхнему концу лоскута красного сукна или другой материи, длиною в 8, а шириною 5 вершков, пришивается концами узкая полоска той же материи; посредине этой полоски, образующей круг, прикрепляется еще другая узкая полоска из той же материи. Эти полоски и лоскут по краям и посредине прошиваются белью; на низу лоскута навешиваются бляшки, пуговицы, медвежьи кости и другие привески. Шапка эта надевается на голову полосками, составляющими тулью, а лоскут опускается на низ и покрывает лицо.

[3] *Тадибей*, потерявший *севбопц*, отвечает, по мнению самоедов, своею головою пред *тадепциями* за свою шапку.

чтобы сделалась туже и звучнее, потом, постепенно усиливая удары, производит весьма сильные резкие звуки. В начале *самбадавы* самоеды, принаравливая голоса свои к звуку *пензера*, кричат сперва тихим, а потом громким голосом: *гой, гой, гой!* Этим воззванием они изъявляют внутреннее желание, чтобы *тадеции* услышали и исполнили просьбу призывающего их *тадибея*. Сам он благоговейным шептанием призывает *тадецциев* и, по мнимом явлении их, просит их или об излечении от болезни больного, по просьбе которого *бьет кудес*, или об отогнании волков от стада оленей, или о даровании успешного промысла, на который сбираются самоеды, или об отвращении какого-либо несчастия, или о чем-либо другом тому подобном. В случае несогласия *тадецциев*, *тадибей* повторяет перед ними свое упрашивание и обещанием жертвоприношений убеждает их исполнить просимое. Надо заметить при сем, что *тадибей* всегда обращается к *тадецциям* без унижения, а с какою-то величавостию; до призвания и по призвании, он называет их *ня*, товарищами. Увидев *тадецциев*, *тадибей* возвещает также своим слушателям о появлении их словами: *няс то* (*пришли товарищи*), когда просит их о вспоможении больному, то обращается к ним с речью: *ня вей ня дади* (*помогите, товарищи*)[1];

3) когда *тадеции* решительно объявляют свою волю, а *тадибей*, разговаривая с ними, делается как бы исступленным от сверхъестественной силы, тогда напряженным голосом рассказывает своим слушателям сообщенные будто бы ему *тадецциями* решения. Между тем, во время таинственного их присутствия и по их побуждении, *тадибей* в исступлении начинает колоть себя, в разных частях, ножом или другим каким-либо острым орудием, втыкает в тело свое ружейный шомпол или показывает ремень, будто бы продернутый сквозь него в обоих боках, и дозволяет делать над собою подобные штуки и своим слушателям, но тем только, которые находятся

[1] Смелое обращение *тадибея* с *тадецциями* и название их товарищами возвышает его в глазах невежественного народа, который всегда почитает своего *тадибея*.

при *самбадаве*[1], продолжающейся около двух или трех часов.

II. Если *тадибей* от уколов ножом не ощущал в теле своем боли и крови не показалось, то это почитается знаком благополучного предвещания; если же, напротив, от мнимых ран в теле чувствуема была боль, маловременная и вскоре излечиваемая *тадепциями*, и показалась кровь, то эти признаки, по мнению самоедов, предвещают беду. В первом случае в возблагодарение, а в последнем для отвращения несчастия *тадепции* повелевают, по окончании *самбадавы*, приносить жертву или Нуму, или диаволу, или им самим, идолам. На этом основании совершаются самоедами различные жертвоприношения:

1) *Нуму* обыкновенно приносят самоеды в жертву белого оленя, на самых высоких горах. Оленя давят[2] и при этом всегда ставят его головою на восток. Когда давят жертвенного оленя веревкою за шею, то *тадибей* держит его за заднюю левую ногу и громогласно взывает: *Бог, мы принесли тебе оленя; вот это твой, уведи!* Затем все мясо этого оленя съедают сырое, а голову его, вместе с костями, кладут в возвышенном срубе; при этом должно еще заметить, что голову кладут не просто, а втыкают на кол и обращают мордой на восток.

В это время все присутствующие самоеды с величайшим благоговением обращаются на восток и по нескольку раз преклоняют голову, потому что думают, что Нум в то время сходит с неба для принятия их жертвы;

2) *Диаволу* приносят самоеды в жертву или оленя, или собаку. Это жертвенное животное также давят, но всегда по закате солнца, и притом ставят всегда головою не на восток, а на запад. Давят

---

[1] *Самбадава, кудесничание*, означает также и *колдовство*. Слово это происходит от глагола *самбонам, кудесничаю*, и значит то же, что и *тадептсоргом, колдую*, от которого произошло *самбапорта — колдун*.

[2] Самоеды приносимых в жертву оленей удавливают следующим образом: положив оленю на шею веревку, делают удавную петлю и один конец ее привязывают за правую заднюю ногу, а другой за шею удавною же петлею, и, таким образом связав оленя, давят его два человека за шею на ту и другую сторону, а третий за ногу назад; четвертый стоит подле оленя с узеньким ножом и пред самым издыханием жертвы спешит подколоть ее в самое сердце для того, чтобы перехватить дух оленя прежде, нежели он издохнет. *Дух оленя*, по мнению самоедов, *составляет существенную часть жертвоприношения*, потому что он идет в жертву или *Нуму*, или диаволу, или *тадепциям*, или духу того *хега*, которому животное приносится в жертву. Вытекающею из сердца, по воткнутому ножу, живою кровью, равно как и салом этого жертвенного оленя, намазывают самоеды уста *хегов*.

обыкновенно за чумом, в котором бьется *кудес*, против головы лежащего в нем больного: это делают для того, что, по их понятиям, диавол может оставить в покое больного и удовольствоваться головою оленя или собаки. Во время удавления жертвы *тадибей* взывает к диаволу: *Сатана-старик, возьми: это твое; унеси вместо головы, облегчи болезнь!* Затем съедают жертвенное сырое мясо оленя, а голову его на деревке ставят при ближайших идолах и при этом наблюдают, чтобы морда обращена была на запад, а не на восток, куда всегда обращены их идолы своим лицом. При жертве диаволу головы своей не преклоняют. Обе эти жертвы приносятся не иначе, как *тадибеем*;

3) *Тадепциям* приносят самоеды в жертву или оленей, или собак, и при этом поступают точно так же, как и при жертве диаволу, с тою только разницею, что *тадибей* или хозяин приносимой жертвы произносит следующее обращение к *тадепциям: Примите и нас сохраните!*

4) *Хегам* приносятся в жертву тоже или олени, или собаки, а некоторым из женских идолов — коты и жеребцы. Этих последних животных самоеды покупают для жертвоприношений у русских. При удавлении оленя и других животных, назначенных в жертву *хегам*, не говорят никаких слов и не поклоняются им, а только тадибей или хозяин жертвы мажет уста *хегов* кровию и жиром жертвенного животного и обращается к ним с словом: *Кушайте!* После того приносящий в жертву оленя или собаку подает ближайшим родственникам голову этого животного, и они объедают с нее все мясо; потом эту объеденную голову *тадибей* или хозяин вонзает на деревко и ставит против *хега*, которому приносил животное в жертву, произнося следующие слова: *Не смотри за мною!*[1] По совершении жертвоприношения все находившиеся при нем самоеды садятся за трапезу и съедают сырым все мясо принесенного в жертву оленя.

Сверх того, мезенские самоеды почитают за низшие божества: солнце, месяц, звезды, облака и землю, но жертв им не приносят и никаких особых обрядов в отношении к ним не совершают, а только при лечении недужных, посредством битья кудеса, *тадибей* и их призывает на помощь: *Солнце мать, дедушка месяц, братцы звезды и облака, возьмите его к себе и сжальтесь над его*

[1] По изъяснению *тадибеев* «не смотри за мною» означает: не смотри на то, что я малую принес жертву; не гневайся за сие на меня, не требуй от меня более и не причиняй мне зла.

недугом! Бабушку же землю он умоляет так: *Бабушка земля, отпусти от себя больного!*

III. Хотя для постоянного совершения языческих обрядов и жертвоприношений мезенские самоеды не имеют ни храмов, ни других мольбищ, но все-таки есть у них для жертвоприношений избранные, открытые места. Так, для поставления идолов и жертвоприношений они выбирают или доступные вершины значительнейших гор, издали приметные и притом плоские, или берега примечательнейших рек и озер, или урочища, изобилующие зверьми или оленьими мхами, — урочища, на которые самоеды стекаются во множестве. Из таковых мест особенно замечательны два: одно в Большеземельской тундре, на острове *Вайгач*, а другое в Канинской земле, в *Козмине перелеске*:

Жертвенник Хален-Сале. Ненцы. Западная Сибирь, п-ов Ямал. XIX — начало XX в.

1) В Большеземельской тундре, на острове *Вайгач*, было самое древнее и более других чтимое самоедами место их языческих мольбищ. Здесь более прочих мест приносили в жертву оленей самоеды Мезенского уезда; сюда даже приезжали многие самоеды

Хозяйка территории с жертвенного места. Ненцы. Западная Сибирь, п-ов Ямал. Конец XIX в.

из Тобольской губернии. На острове Вайгач издревле почитались главными два идола: один на южном конце острова, мужеского пола, а другой, на северном, женского.

На южном конце Вайгача выдающийся в Ледовитое море высокими перпендикулярными скалами северо-западный мыс по множеству стоявших на нем идолов называется русскими *Болванским* и был местом первого идола, который имел у самоедов название *Весако* (*старик*). Идол этот был деревянный, троегранный, тонкий, весьма ветхий, вышиною в два аршина; верхняя часть его имела семь лиц. Все лица вырезаны были на двух лицевых отлогих гранках, одно над другим, таким образом: а) посредине вырезан рот и округлен нос; б) по сторонам его на гранках вырезаны впадистые щеки, во всю ширину гранок; в) по всей ширине гранок над носом проведены по две черты, для означения глаз; г) по бокам находилось по два рубежа, для означения ребер. Нижняя часть идола состояла просто из трех граней, к концу вместе сведенных; он воткнут был в землю и представлял лицо сатаны, что видно из вышеозначенного к нему обращения: *Ав Весаков* (*сатана-старик*). Этому идолу, сверх особого местоположения, придавали некоторую важность следующие обстоятельства: а) на южной стороне от него стояли полукружием, в несколько рядов, 420 деревянных идолов, воткнутых в землю. Из них 20, различной небольшой толщины, были побольше других и имели в вышину от 1 до $1^1/_2$ аршин; а низ и головы у них были тонкие, а середина толстоватая. Голова у всех этих идолов сделана была не круглая, а с двух сторон двумя гранками заостренная и сведенная вверх острым концом. На середине грани вырезаны были рот и нос, а на гранях глаза. В середине тела у некоторых для означения пупа вбито было по железному гвоздю. Прочие 400 идолов были вышиною в 1 фут и менее;

головы у всех были двугранные и остроконечные, как и у первых двадцати; у некоторых на середине головы означен был рубежом один только рот, а у других сделаны были одни остросведенные головы, без рубежей; середина у всех была выпуклая, а нижний конец заострен и воткнут в землю; б) на северной стороне от идола Весака возвышалась груда голов от принесенных в жертву оленей; эта груда, из которой торчало множество рогов, имела в длину $1^1/_2$, в ширину и в вышину около сажени. Эти головы были сложены весьма плотно; около них на земле лежало 30 черепов белых медведей. Вокруг груды на оленьих рогах находились следующие привесы: 22 маленьких топора, которые так изоржавели, что при ударе камнем железо с них сыпалось и у многих обухи совсем отпали от лезвиев; несколько ушей от медных котлов; пуговицы, железные гвозди и разноцветные суконные лоскутки; в) в 50 саженях от груды оленьих голов стояли на земле, в одном месте, 20 каменных идолов: это были нимало не обработанные, фигурчатые, белые, известковой породы камни с остроконечным верхом, представлявшим голову идола. Здесь не находилось ни оленьих голов, ни привесок, и поэтому можно, кажется, полагать, что как эти каменные, так и прочие деревянные идолы составляли как бы свиту главного идола *Весака*; г) на самой оконечности *Болванского* мыса есть большая, длинная и высокая пещера; из конца этой пещеры вышло на поверхность мыса продолговатое отверстие, в окружности около шести сажен. Один взгляд в эту трущобу сверху вселяет невольный страх: высокие, каменные, перпендикулярные скалы идут в ней до самой воды сажен на 15. Вой и гул, раздающиеся в пещере во время сильных ветров, внушили самоедам суеверный страх и какое-то особенное почтение к чудесному, по их понятиям, утесу, и они, не просвещенные еще христианством, благоговели перед этим местом и пещерою. В древности самоеды повергали в эту пещеру своих жертвенных оленей; в последнее время этого не делали, а давили их перед *Весаком*. Во всех самоедских тундрах ни у каких других идолов не было столько голов приносимых в жертву оленей, как у идола *Весака*. У самоедов есть предание, что никто из них не отправлялся на Вайгач, не принесши жертвы идолам, находившимся на матерой земле в *Югорском шаре*, против *Вайгача*, а по переходе на этот остров каждый самоед немедленно приносил жертву самому *Весаку*, чтобы он дозволил промышлять около него морских зверей и дал успех в промысле. Близ идола *Весака* не только не дозволялось сделать что-нибудь

непристойное, но считалось даже непозволительным делом сорвать какую-либо былинку, потому что верили, что *Весак* накажет за это бедою. При отъезде с *Вайгача* каждый снова приносил жертву *Весаку* в благодарность за промысел и за дарование благополучной переправы чрез *Югорский шар*. Вот почему *Вайгач* называется у самоедов: по-канински *Хегья*, а по-большеземельски *Хегея — святая земля* или *Хегео — святой остров*.

После крещения самоедов в *Югорском шаре*, близ *Вайгача*, идол *Весака*, со всеми прочими истуканами и с многочисленными привесками, был сожжен самими самоедами при управляющем миссиею, и на самом том месте, по освящении его св. водою, водружен Животворящий Крест Христов.

На северном конце Вайгача главный идол женского пола называется *Хадако* (*бабушка*). Он представляет собою лицо земли, и ему приносят в жертву оленей и вверяют на сохранение свои промыслы. У этих *Весака* и *Хадако*, по словам самоедов, были четыре сына, которые разошлись в разные места по тундрам: *Нюхег*, *сын-идол*, небольшой утес на Вайгаче, *Минисей*, возвышение у Уральского хребта, *Ялмал*, на западной стороне Обской губы, и *Козмин перелесок* в Канинской тундре;

2) в *Канинской земле* этот *Козмин перелесок* есть не что иное, как роща, отстоящая от города Мезени на 20 верст. Она лежит за рекою *Пыей*, между городом и *Семжонским* селением, и простирается в длину на десять, а в ширину на полверсты, и состоит из мелкого ельника и березника. Самоеды-язычники почитают ее священною и после *Весака* и *Хадако* уважают более всех прочих божков. Многие из них вырубленную здесь небольшую елку возят в своих санках, вместе с идолами, до конца своей жизни. В этой роще находились сто деревянных идолов разной величины и разного вида: из них 20 больших и толстых, с округленными головами, похожими на человеческие, стояли рядами на земле; нижние концы их были обтесаны ровно. Десять других, тонких, вышиною в сажень, огранены были в семь граней и на каждой грани имели по семи лиц, одно над другим. Нижним, заостренным концом они воткнуты были в землю, вокруг одной большой березы, в не дальнем от нее и в равном друг от друга расстоянии. Из остальных 70 некоторые были сделаны из еловых дерев и имели в вышину около аршина и головы заостренные, с лицевой стороны в две грани, а другие из еловых пней, стоявших на корне, или толстых сучьев этого дерева, в вышину в полтора аршина, также с заостренными головами.

Вокруг этих идолов висело на березах около двух тысяч разных привесок: разноцветных суконных лоскутков, звериных шкур, пуговиц и других медных бляшек. Все это навешено было самоедками во время проездов их чрез эту рощу в город Мезень. По шаманскому учению, женский пол считается нечистым, и все, через что ни переступит замужняя самоедка, признается осквернённым. От этого каждая из них, подъехав к священной роще *Козмина перелеска*, соскакивала с санок, срывала один из лоскутков, которыми обыкновенно украшают они свое верхнее нарядное платье, и привязывала этот лоскуток к березе, если не имела ничего другого. Этою привескою самоедка, проезжавшая чрез Козмин перелесок, где идет дорога из Канинской земли к городу Мезени, очищалась сама и не оскверняла собою священной рощи. Все идолы, находившиеся в *Козмином перелеске*, сожжены духовною миссиею, и на том месте, где они стояли, водружен Животворящий Крест. Миссия сожигала идолов во всех кочевьях, где самоеды крестились, и надо заметить, что идолы сожигались по большей части самими новокрещеными самоедами, члены же миссии только освящали св. водою места, очищенные от идолов, и окрестные кочевья.

Предания о звании и обязанностях тадибеев

Звание *тадибеев* наследственное, потому что никто другой, хотя бы и желал, не может быть *тадибеем*, если не происходит из рода *тадибеев*. Звание это преемственное не в одном мужеском, но и в женском поле; впрочем, женщины поступают в отправление *тадибейской* должности только в случае недостатка наследников мужеского пола. Притом же не все вообще дети *тадибеев* могут вступать в *тадибейскую* должность, а только те, которые предварительно избираются *тадепциями*. Избрание это начинается в их малолетстве и происходит следующим образом: как только дети приходят в рассудок, то и начинают *тадепции* показываться им и побуждать к принятию *тадибейской* должности. Отрок, не умеющий еще обращаться с *тадепциями*, прибегает к знатнейшему *тадибею* и просит от него наставления. *Тадибей* дает ему в руки *пензер*, открывает ему таинственную силу этого барабана и научает, как употреблять его и как обращаться с *тадепциями*. Таким образом наставленный отрок вступает в сообщение с духами и, возмужав, делается настоящим *тадибеем* и отправляет *тадибейскую*

должность. Определенного числа *тадибеев* не положено, и от этого иногда их более, а иногда менее, но всегда очень много. Обязанности *тадибеев* состоят в следующем:

а) они должны отправлять *самбадаву* (*битье кудеса*), главный обряд их богослужения, когда желают того или все собравшиеся в каком-нибудь кочевье самоеды, или когда требует совершения *самбадавы* один самоед, по своей болезни, или по болезни родственников, или по какому бы то ни было другому обстоятельству;

б) они обязаны совершать жертвоприношения или вместе с *самбадавою*, или отдельно. За отправление этих обязанностей *тадибеи* не пользуются никакими постоянными доходами; за *битье кудеса* или за приношение жертвоприношений они получают обыкновенно в вознаграждение или оленей, или другие вещи, какие дадут. Притом вознаграждение это всегда бывает под условием: если после *кудеса* исполнится желание самоеда, просившего о *самбадаве* или жертвоприношении, то *тадибей* удерживает у себя вознаграждение, в противном же случае обыкновенно возвращает его тому, от кого получил.

Из этого краткого описания языческой самоедской веры можно видеть, что она не исключительно принадлежит одним самоедам, а есть общая всем восточным языческим народам, которые следуют шаманскому учению. Верование в Верховное Существо, в сатану, духов и идолов, волшебные дурачества и хитрости самоедских *тадибеев*, употребление барабана при призывании духов, одежда, надеваемая *тадибеями* во время *самбадав*, и другие черты сходства ясно, кажется, указывают, что языческие верования самоедов есть не что иное, как шаманство, и что они заимствованы самоедами у восточных своих единоплеменников.

П. Е. Третьяков

ШАМАНСКИЕ ОБРЯДЫ В ТУРУХАНСКОМ КРАЕ[1]

Кстати расскажем о способе, какой употребляют тазовские остяки для предузнания будущего. Разостлав оленью шкуру шерстью вверх, остяк кладет на нее лоскут медвежьей шкурки, опутанный

[1] Из книги: *Третьяков П. Е.* Туруханский край. Его природа и жители // ЗРГО. 1869. I отд. СПб., 1871. С. 411, 430–434, 437–439.

таловым прутиком; затем, бросив на поверхность лоскута медное кольцо, начинает тихонько тянуть за прутик; если лоскут пристал к оленьей шкуре, то это знак добрый. Эти же остяки как-то предузнают перемену погоды по собственным волосам. Инбатские остяки для прекращения стужи «пускают ушкана», т. е. делают из снега подобие зайца с головою, обращенною на юг, причем в эту статую впускают несколько капель собственной крови.

* * *

Главная обязанность шамана состоит в том, чтобы устранить повальную болезнь в семействе, целом племени или в исцелении больного, наконец, в упрочении счастия в зверином или рыбном промысле. Каждый призыв к пособию шаман встречает тревожно. Если посланный за шаманом застал его спящим и разбудил данным толчком, то проснувшийся шаман издает стон или даже вопль и потом делается как бы расстроенным. Между тем в чуме или в юрте, где ожидают шамана, водворяется чистота и порядок; даже самые обитатели и собравшиеся соседи обмывают свои лица и заплетают назад волосы. Прибывший шаман садится посреди толпы. Вскоре народ начинает хором тянуть слова: хо-хо-го. Этот дикий крик, таинственная фигура шамана, сидящего молча, с поникшею главою, безобразные морщинистые лица старух, с блуждающими мутными слезящимися глазами, производят на небывалого человека тяжелое впечатление. Но вот шаман берет поданный ему бубен, подогретый над огнем, ставит его на левое колено и, вооружившись лопаткою, начинает тихонько постукивать; тихие глухие звуки бубна сопровождаются протяжным судорожным позевываньем. Глаза его закрываются. По мере того как учащаются удары в бубен, тело шамана начинает подергиваться, и он запевает. Для возбуждения шамана подают ему готовую трубку и он с жадностию втягивает в себя дым. Но вот песнь шамана становится громче, оживленнее; как эхо, она повторяется его молодым товарищем, готовящимся в шаманы. Хор умолкает. Присутствующие, от жара и духоты поскидав парки, сидят голыми. Речь шамана гремит уже каким-то бурным потоком; в ней слышится какая-то борьба, тревога, что-то дикое, враждебное; самые звуки бубна принимают странный характер; то сливаются они в неумолкаемый грохот, то смягчаются, напоминают полет птицы, рычание зверя

или бурное стремление воды, свист и стон. Стихнувший на минуту шаман уже вновь, с каким-то ожесточением и неистовством, начинает учащать удары в бубен, кружиться, прискакивать и разражается целым потоком глухих гортанных слов. Наконец голос его, от усталости, становится грубым, диким и отрывистым; с истомленного бледного лица, обвешанного прядями всклокоченных волос, пот падает крупными каплями, а на губах появляется пена. Придя в совершенное изнеможение, шаман останавливается и начинает бросать к каждому из присутствующих свою лопатку, сопровождая этот маневр каким-то странным звуком. Если лопатка, перевернувшись на лету раза два или три, упадет шерстью вверх, то это предвещает счастие. Присутствующий, подавая лопатку шаману, произносит: чэ-о. У тунгусов и самоедов еще встречаются шаманы, которые до того изнемогают во время шаманства, продолжающегося иногда по целым суткам, что падают без чувств с выступившею из носа и из ушей кровью. Рассказывают, что в старину некоторые шаманы, входя в экстаз, терзали себя собственными руками или повелевали другим поражать себя различными оружиями. Подобные шаманы пугались иногда от самых незначительных случаев, впадали в бешенство или некоторого рода помешательство; в этом случае им давали нюхать опаленную оленью шерсть, отчего беснующийся впадал в глубокий сон.

Многие этнографы не раз пытались вызнать смысл шаманских напевов, но всегда безуспешно; поэтому интересная сторона шаманства оставалась неразъясненною. Многие утверждали даже, что шаманы поют не на своем природном языке; это, однако, несправедливо. Вот сущность шаманских напевов. Остяцкий шаман высказывает в своей песне, что он, с помощию опущенной с неба веревки, подымается туда; звезды, которые заграждают ему путь, он отстраняет. На небе шаман плавает на лодке и на ней же потом спускается по речке на землю с такою быстротою, что ветер пронизывает его насквозь. Затем, с помощию крылатых дьяволов, называемых «Асин туе», опускается под землю и просит у мрачного духа «Ама», иначе — шаманская мать,— парку[1].

В заключение шаман объявляет каждому из присутствующих, что счастие их упрочено, а больному — что дьявол из него изгнан, или делает присутствующим предсказания[2].

[1] В это время окружающие накидывают на плечи шамана парку.

[2] Тунгусские шаманы во время шаманства переплывают огненные реки, ныряют в воду, видят чудовищ и проч.

У тазовских остяков и юраков в напевах шамана слышится, что он, пролетая среди цветущего шиповника, подымается на небо, где видит на тундре 7 лиственниц. Тут дедушка его делал прежде бубен. Вскоре шаман заходит в железный чум и засыпает, окруженный багрянистыми облаками. На землю спускается он по речке. Затем, кланяясь небесному божеству, солнцу, луне, деревьям, земному зверю — владыке земли, шаман просит о продолжении жизни, счастии и проч. Если шамана призывали для лечения больного, то по окончании шаманства он подходит к пациенту и мажет больное место кровью только что убитого оленя. Иногда шаман объявляет, что заболевший при такой-то речке нечаянно наступил на брусок, потерянный его прадедом шаманом; из этого бруска, говорит шаман, выскочил дьявол и вошел в тело больного; чтобы исторгнуть этого духа, шаман хватает зубами за больное место и чрез несколько минут вытаскивает из своего рта кишку какого-нибудь зверя, червяка или просто волосок. «Вот видишь, — говорит шаман, обращаясь к больному и в то же время проглатывая кишку, — дьявол хотел тебя съесть, но я его вытащил». Чтобы восстановить счастие в промысле, которое, по словам шамана, утратилось оттого, что чрез лыжи или лук промышленника перешла женщина, предлагается начертить на упоминаемых орудиях гагару. Предсказания шамана в отношении звериного промысла ограничиваются, большею частию, самым неопределенным указанием мест. Самоедский шаман, призванный к тяжелобольному, старается неожиданным образом, так сказать, разразиться пред ним потрясающими звуками своего бубна. Если после этого маневра больной приподнялся, а тем более закричал, то спасение его верно; в противном случае шаман объявляет, что к отысканию души умирающего нет никаких средств. В шаманских напевах по этому случаю говорится, что шаман проходит семь ледяных земель, пролетает 7 небес, заглядывает в жилище дьяволов, насылающих простудную горячку и оспу; но поиски его к отысканию души остаются напрасными. Напротив, когда к выздоровлению больного есть надежда, шаман поет, что он 7 небес прошел и вынес оттуда три светоча, и затем оканчивает свою песнь удостоверением, что больной проживет еще три года. В ответ на это страдалец отвечает «сабоу», т. е. дай Бог. Тунгусский шаман, приготовляясь к лечению больного, иногда с вечера кладет себе под голову отказ (вроде рогатины) и ножик; чрез это видит разные сновидения, сообразно коим и начинает свое лечение; или велит наделать

идолов, в виде зверей и рыб, которыми и обкладывает больного, а то, пожалуй, ограничится тем, что прикажет убить оленя, выковыряет из него глаза и проглотит, мясо отдаст на съедение, уши и голову вешает около больного, а кончик отрезанного оленьего языка всовывает в рот последнего, уговаривая поданное съесть. Когда больной начинает жевать, то шаман приговаривает: «Язык оленя никогда не отказывался искать пищу, то пусть же и твой язык так делает». В заключение шаман обмазывает болящие части кровью оленя и затем ее слизывает. Шкурами, снятыми с ног оленя, обкладывает ноги больного, в особенности если он ими страдает. Бывает, что больной, преимущественно между самоедами, за свое спасение предлагает шаману в жены собственную дочь; в этом случае шаман обязан с своей стороны, в виде калыма, отдать выздоравливающему 7 оленей и 7 шкур разных зверей. Большею частию, однако ж, шаман вознаграждается оленем или двумя, с присоединением к ним волка.

Исследование оленьих переправ через известные реки шаман делает на двух жердочках, поддерживаемых окружающими самоедами или юраками; в это время он в своих движениях старается подражать плаванию этих зверей. Летом, при неудачной поколке диких оленей, шаман по просьбе самоеда исправляет ему счастие следующим образом: взяв две лодочки и положив поперек их палку, шаман, придерживаясь за оную, плывет по реке и тем как бы указывает путь оленям. На подобных переправах самоеды набрасывают кучи ушей, отрезанных у добытых оленей: это — жертва, приносимая дьяволу для снискания его покровительства в промыслах на будущее время.

У юраков и остяков шаманы иногда покупают друг у друга дьяволов. Продавец, получив условленную плату, в знак верного выполнения обязательства, заплетает на голове из собственных волос несколько косичек. Затем назначает покупателю срок, когда к нему должны явиться духи; появление же их выразится тем, что они станут мучить нового владельца. Если ничего подобного не случится и покупатель станет требовать от шамана уплату обратно, то последний столь странное для него обстоятельство объясняет тем, что покупатель, вероятно, не понравился дьяволам.

Виденный шаманом сон, как дьявольское наущение, не оставляется без объяснений. Если, например, шаману приснилось, что у такого-то человека на пятках был лед или этот человек плакал, то смерть его неизбежна. Умрет человек и тогда, если в ясный день

не отразится от него тень. Тень у остяков называется «юлю-бэй» и считается за доброго духа.

После верования в прорицания шаманов все инородцы имеют домашних идолов в виде талисманов[1]; идолы эти имеют подобие человека мужского пола, одеты в звериные шкуры и парки с разными украшениями; вложенные в мешок или в ящик хранятся постоянно в санках, накрытых оленьею шкурою, снятою нередко вместе с рогами и копытами с дикого оленя, обреченного при добыче в жертву истукану. Санки всегда стоят в отдалении от других, передком на запад. В переходах с места на место санки идут в середине орегиша. Обойти санки спереди — значит внести в семьи самоеда несчастие. Под идольские санки впрягается лучший олень, преимущественно белой масти; этот олень, у которого, в виде посвящения, срезывается со спины клок шерсти, считается чистым и для езды не употребляется. Если идольские санки сломались, то возивший их олень убивается, мясо съедается, а кожею накрывают остальные кости оленя и разломанные санки. В санках при болвашке постоянно лежит приносимые в жертву сало, табак, жир и проч. Если инородца захватила голодовка, то он заимствуется съестными припасами от идола. При отправлении на промысл инородец считает необходимым подойти к своему идолу и попросить счастия для промысла. После удачного промысла идол обкуривается в дыму горевшего на угольях оленьего жира и обмазывается свежею кровью оленя. То же делает с идолом инородец и в том случае, когда требует его помощи во время болезни[2].

Если инородец, убивая оленя, назначенного в жертву идолу, запачкает себя кровью животного, то это худой знак.

Домашний идол по смерти инородца переходит к его сыну, если только последний живет своим чумом; в противном случае идол бросается в реку.

Тунгусские шаманы для устранения повальной болезни ставят болванов наподобие человека сажени в полторы вышины; голова

---

[1] Идол по-остяцки *кынч*; по-юрацки *сядай* или *хуптада*, первый деревянный, а последний железный или каменный; по-самоедски *кого* или *книга*; по-тунгусски *харги*, по-долгански *абаги*, по-якутски *тангара*, на остяцко-самоедском наречии *поргэ*.

[2] Березовские самоеды столь мало почтительны к своим идолам «хайэ», что по окончании обрядов обращают их в обыкновенные вещи и нередко употребляют просто вместо палки; при неудачном же промысле даже наказывают их.

этих статуй делается с двумя лицами. У самоедов и юраков в прежние времена делались статуи из лиственницы, стоящей на корне; на верхнем конце вырезывалось подобие человеческого лица, обращенного к западу. Чаще всего ставился простой кол с заостренным верхом и двумя или тремя зарубками; такие статуи у юраков назывались «сядый».

К. М. Рычков

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ И КАМЛАНИЯ У ТУНГУСОВ[1]

Жертвоприношения тунгусов разделяются на постоянные и случайные и представляют собою два рода жертв: кровавые и бескровные. Кровавые жертвы приносятся только могущественному духу-хозяину земли *Быһынгóр*'у, покойным в день погребения и предкам, превратившимся в *нévi* или *ilады*. Остальным божествам, в том числе и верховному божеству *Majiн*'у, приносятся бескровные жертвы, так что по характеру жертвоприношений в сомнительных случаях можно определить, кому приносится жертва.

Верховному божеству *Majiн*'у обыкновенно посвящают оленей белой масти, которыми хозяин или вовсе не пользуется, или, если и случается их запрягать, то только в исключительных случаях и при соблюдении известных очистительных предосторожностей. Затем, *Majiн*'у приносят в жертву шкурки небольших зверьков, имеющих промысловую ценность. Подобные жертвы имеют характер умилостивления. Такой же характер имеют жертвоприношения и другим более или менее видным духам — хозяевам различных стихий. Так, духу места приносят в дар соболиные и песцовые шкурки. Духу леса какую-либо ценную шкурку зверька либо *geldephé*[2]. Горному духу приносят в дар *xylhántыp*[3]. Духу реки во время ледохода бросают *geldephé*. Духу жилища приносят в дар корку хлеба. Духу кузнечного горна кидают кусочки жира дикого оленя. При этом не требуется никакой торжественности. Принцип

[1] Из статьи: *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы // Землеведение. 1917. Т. III–IV. Кн. 1. С. 107–112.

[2] Лоскуты шкурок дорогих зверьков, разноцветных лент и ноздри ценных животных, нанизанные на нитку.

[3] Лоскут ситца или сукна с подшейным волосом оленя.

жертв — умилостивление различных хозяев стихий, которые дают тунгусам по сезонам все, что им необходимо.

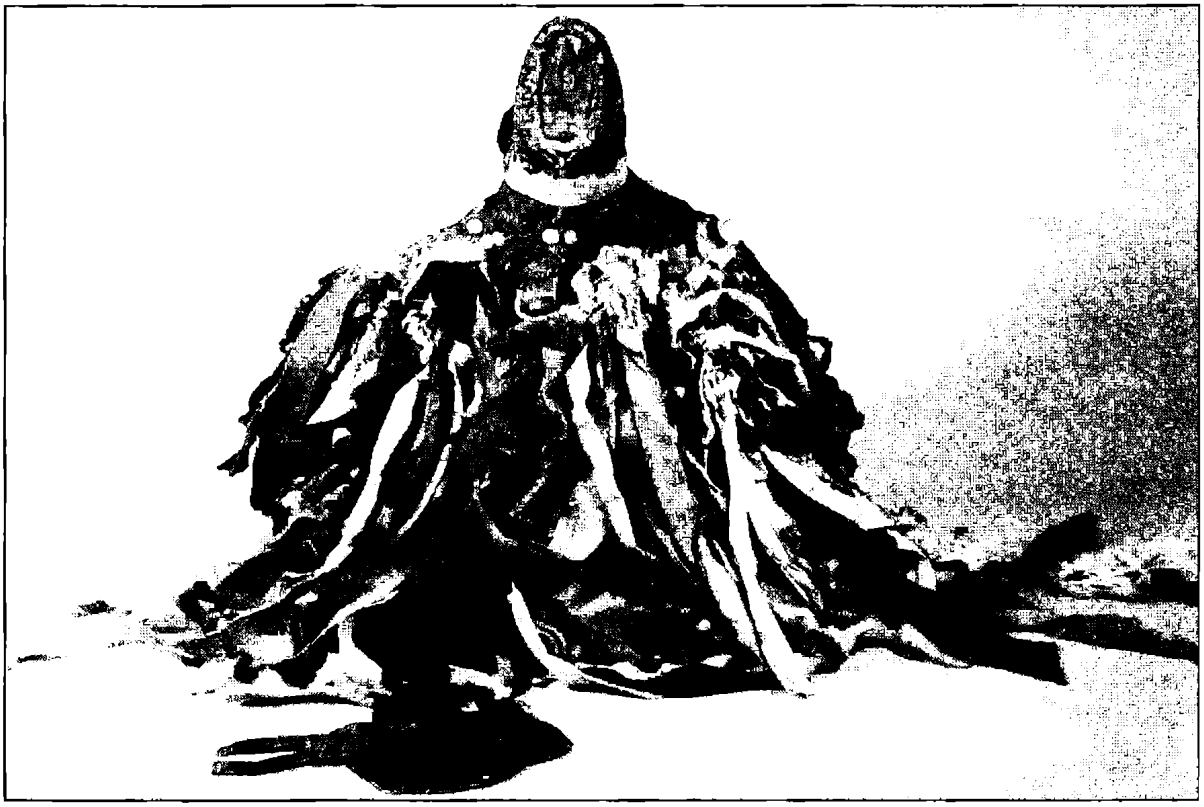
Родовых божеств, а именно духа огня, очага, тотемов и *myhды* тунгусы стараются больше закармливать жирами дичи, рыбьим мозгом и кровью животных. Иногда приносят в дар лоскуты ярких ситцев и сукон и шкурки дорогих зверьков.

Несколько иной характер имеют жертвоприношения духам предков, обратившимся в *nêvi* или *iladы*. Здесь жертвы имеют характер обмена. Между таким духом, похитившим душу больного, и шаманом происходит горячий торг из-за жертвы, и в результате дух почти всегда уступает шаману и соглашается вместо души человека взять душу или только тушу животного. Для кровавых жертвоприношений объектом обыкновенно служит самец-олень. Кровавые жертвы соединены с шаманствами. Обычно для еды олени удавливаются, но для принесения в жертву олень убивается закалыванием, причем хозяин оленя и шаман закалывать не могут, а исполняет это чужеродец, вонзая нож в затылок животному, которое тотчас падает и быстро издыхает. Заколовший оленя берет себе за труд шкуру; голову и ноги оленя бросают на полуночную сторону в жертву тому или иному духу, а остальное мясо поедают. При шаманстве на похоронах жертва предназначается почившему как последний долг к нему, неисполнение коего влечет за собой гнев и месть почившего. Менее значительным божествам, *xevenil*, т. е. светлым духам, как и духам тьмы, жертв совершенно не приносят, ибо им нет числа. Таким образом, мнение Богораза, что жертвы злым духам не имеют умилостивительного характера, по-видимому, имеет основание.

Более или менее торжественные жертвоприношения соединены с весенним шаманством, когда земля одевается зеленью, рыбы мечут икру, птицы, животные и люди делают свой приплод. Шаманство это является важным родовым празднеством.

Из других религиозных празднеств не менее важным является так называемый «медвежий праздник», поводом для которого служит удачная охота на доброго медведя. Праздники эти происходят довольно часто, почти при каждом убиении медведя, и, собирая представителей различных родов, играют огромную роль в социальном общении тунгусского племени. Самый акт охоты на медведя — процедура довольно сложная, сопровождаемая различными обрядами, являющимися необходимым последствием воззрения на медведя как на существо высшего порядка.

Шкура с головы медведя обыкновенно отдается в дар шаману-сородичу. Последний окуривает ее дымом багульника, и с этого момента она становится божеством-тотемом и так же, как *мýнды*, окуривается дымом от рыбьего жира или жира дикого оленя.



Мугды-идол, изображающий духа-предка шамана. Эвенки. Восточная Сибирь, Енисейская губерния. Конец XIX — начало XX в. РЭМ кол. 1757-10

Таким образом, убиение медведя имеет характер родового или даже междуродового празднества. Встреча охотников носит как бы триумфальный характер. Все это вытекает логически из благоговейного отношения к медведю как высшему существу.

Последний день праздника — день отдания нужных почестей и похорон медведя.

По возвращении с похорон медведя совершают шаманство, с кровавой жертвой покойному медведю и обрядом очищения, как это делается вообще по погребении покойников, чем и заканчивается торжество. С этого момента медведь отправляется к своему хозяину, перед которым, ублаготворенный почестями и снабженный подарками, он может оказаться небесполезным в исходатайствовании разных милостей. От насильственной смерти медведь не теряет почти ничего, если он при убиении упадет го-

ловой на солнце, ибо он бросает тунгусам только свою шкуру и тушу, а душа его улетает к *Majiн*'у, и в этом его преимущество.

В более отдаленное время у тунгусов существовал обычай вскармливания медведя, но теперь он утратился и сохраняется лишь как пережиток в хранении правой передней лапы, а у шаманов — шкуры с головы медведя, хранить которые, по воззрению тунгусов, убежденных в постоянных кознях злых духов, чрезвычайно благодетельно.

* * *

В зависимости от эволюции религиозных воззрений все виды шаманств тунгусов разделяются на верхние и нижние и, по-видимому, должны были бы иметь два соответствующих рода шаманов, но пока у них верхним и нижним шаманом является одно лицо, которое и носит название «верхний и нижний шаман». Иногда, впрочем, в маловажных случаях, они обращаются к верхнему божеству чрез посредство шаманов *mólin*, т. е. добрых по характеру и умеющих «баять» (уговаривать), но не умеющих шаманить, что указывает на некоторую разноценность шаманов.

Каждому из шаманств предшествуют «смотрины», заключающиеся в следующем. Выслушав просьбу просителей, шаман прежде всего обещает им «посмотреть». На ночь, укладываясь спать, он кладет себе под голову нож или отказ; через это он видит разные сновидения, на основании которых дает тот или иной совет. Если к шаману обращается за помощью больной, то шаман берет от больного какую-нибудь вещь, к ней привязывает изображение человека из гнилого дерева и кладет это себе на ночь под голову. Утром шаман объясняет больному, какой дух вселился в него и прочее, после чего обыкновенно приступают к шаманству.

Существенною частью каждого шаманства служит призывание духов, т. е. клич. Надев плащ, шаман приводит себя в состояние экстаза и ударами бубна, воплями и призываниями прежде всего собирает всех подвластных ему духов, называя их собственными именами.

Духи — помощники шамана — это существа самых разнообразных пород (медведь, сокол, гагара, кукушка и т. д.) и носят они особые от общеупотребительного языка наименования. Когда духи шамана будут собраны все налицо, то шаман вступает с ними

в переговоры и, сообразно цели шаманства, увещевает духов, дает им советы и делает соответствующие распоряжения. Призывание духов составляет весьма важную и существенную часть камлания, ибо только после переговоров с духами шаман намечает дальнейший образ действий и, сообразно этому, прибегает к тому или иному опыту шаманств.

Наиболее древним и типичным из всех нижних шаманств считается шаманство *ва̀нтын*, совершаемое для врачевания больных.

В этом шаманстве шаман сначала изгоняет многочисленных духов, набравшихся в чум больного, а затем и того духа, который забрался в больного и поедает его. Удостоверившись, что душа (*оли́*) больного уже похищена духом, шаман отправляется к нему освобождать душу, но не прежде, как будет убит олень для обмена с духом. Душа убитого оленя улетает к верховному божеству, в знак чего у оленя вырезают сердце, как сосуд, заключающий в себе душу, и подвешивают его с пучком подшейного волоса к лесине; таким образом, остается только туша оленя. Эту ничего не значащую жертву шаман и предлагает дьяволу в обмен за душу больного. В подобных случаях между шаманом и духом почти всегда происходит горячий торг, а в результате шаман обыкновенно склоняет, обманывает духа, или шаману удается просто вырвать из рук у дьявола душу больного, которую он тщательно хранит до трех дней, а затем камлает вверх к подателю душ, верховному божеству, дабы оправить спасенную душу от испуга, и наконец возвращает ее больному.

В аналогичном шаманстве, совершаемом при врачевании от русских болезней, — *нimhalan* — шаман проделывает то же самое, что и в предыдущем шаманстве, и также приносится жертва в обмен за душу больного, с тою лишь разницею, что жертва предназначается русскому духу — *тёнкто*. Кроме того, в этом шаманстве почти отсутствует такая существенная часть шаманства, как *оро́рын*, т. е. призывание духов, и шаман отправляется в Москву, «на средину», где, как известно, есть много русских покойников (мощей), в поиски за духом, похитившим душу больного, чтобы вырвать ее у дьявола и возвратить своему соплеменнику. В пути он преодолевает огненные реки, огромные моря, озера и т. д. и, достигнув средины (Москвы), обыкновенно находит хищника. Торг с русским духом, по рассказам шаманов, чрезвычайно труден, и даже истинному шаману не всегда удается выручить душу своего соплеменника от русского дьявола.

По окончании шаманства *vàптын* шаман изготовляет из дерева несколько человеческих изображений, носящих тунгусское название *xhylмыкóр*, т. е. теневые, которые должны стеречь и не пускать на обитаемый мир указанного шаманом духа. В шаманстве же *нимhâlan* по приказанию шамана изготовляется несколько больших болванов, наподобие человека, сажени полторы вышиною. Иногда голова этих статуй делается с двумя или тремя лицами. Называются они *xephé* и назначение их то же, что и *xhylмыкóр*'ов. Иногда, при вышеописанных шаманствах, совершают особый очистительный обряд. Для этого шаман сооружает небольшие деревянные ворота, лицевою стороной на полночь. В известные моменты шаманства больной пролезает в эти ворота с полуночной стороны, и дух, забравшийся в больного, покидает его.

Болезни детей шаманы приписывают дьяволу, который будто бы сидит над изголовьем ребенка, кажется ему во сне и пугает его. При шаманствах над больными детьми шаманы обычно делают из дерева изображение ребенка, «тень души ребенка», или изображение птички. Изображения эти у тунгусов называются *al*, т. е. товарищ (ребенку). Их надевают больным детям на шею, а после трех дней они снимаются и хранятся уже родителями. В случае смерти больного ребенка *цal* или *кутýн* хранят в течение одного года, а затем бросают на могилу ребенка.

Для испрашивания удачи в промыслах и других благодеяний у тунгусов известно шаманство *хінкaлеран*, соединенное с кровавой жертвой могущественному духу, хозяину земли *Быhынгóр*'у.

Затем, у тунгусов существует еще шаманство вниз, совершаемое на свадьбах. Оно заключается в том, что шаман, после краткого призывания духов, падает ниц лицом на землю, с целью высмотреть: будут ли у новобрачной четы дети. Увидев одного, двух детей, шаман прерывает шаманство. При этом шаманстве в жертву *Быhынгóр*'у приносится обыкновенно теленок-олень.

Если все нижние шаманства выражаются в заботах о материальном благополучии, то верхние шаманства заключают в себе уже заботу о духовной стороне, заботу о душе человека.

Затем, несомненно, верхние шаманства более позднего происхождения. Первым шаманством этой категории туруханские тунгусы признают шаманство *арбáлден*, совершаемое обыкновенно над больным, на третий день после шаманства над ним вниз. Цель этого шаманства — поправить и оздоровить вырванную шаманом у *iлады*, *нévi* или *тéнкто* душу больного.

В противоположность нижним шаманствам, характеризующим полное отсутствие представления о благожелательных сверхъестественных существах, шаманство *арбáлден* зародило идею о небесных сверхъестественных деятелях. С возникновением шаманства *арбáлден* была признана уже равноправность и независимость двух порядков олицетворений земных и небесных, причем, в противовес главнейшему земному божеству — духу земли *Быһынгóр*'у, главнейшим из небесных деятелей явилось солнце, обратившееся в антропоморфное божество, в «отца» и «подателя душ», а за ним и небо заселилось целыми племенами благожелательных деятелей. Затем, в противоположность всем шаманствам с кровавым жертвоприношением, в шаманстве *арбáлден* впервые ввелись бескровные жертвы. До возникновения шаманства *арбáлден* приносились человеческие жертвоприношения. Объектами для них являлись пленники. В шаманстве *арбáлден* соблюдались все необходимые приготовления для жертвоприношений: жертва привязывалась к дереву, окуривалась жирами, но в момент заклания предназначенную жертву отпускали на солнечную сторону, тем самым посвящали ее солнцу — «отцу» и, наконец, «подателю» душ, которому питаться душами было бы противоестественно.

В. Г. Богораз-Тан

ШАМАНСКИЙ РИТУАЛ ВО ВНУТРЕННЕМ И ВНЕШНЕМ ПОЛОГЕ[1]

Приготовление к шаманству

Приготовления к каждому шаманскому действию сходны с подготовительным периодом вдохновения, который настолько мучителен для молодых шаманов, что носит характер болезни. Большинство шаманов очень нервничают перед началом сеанса. Часто шаман пытается уклониться от служения, считая себя слишком слабым и неумелым для сношений с «духами». Но коль скоро он согласился шаманить, он становится нетерпелив и все время

[1] Из книги: *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Ч. II. Религия. Л., 1939. С. 106–118.

торопит своих помощников и слушателей. Он хочет начать и кончить сеанс как можно скорее.

Мне рассказывали, что если шаману в разгаре сеанса приложить к голове холодную воду, то все его вдохновение сразу же пропадет. Поэтому иногда во время праздников, если шаман слишком затягивает сеанс или доводит себя до опасной степени возбуждения, соседи, чтобы привести его в себя, обрызгивают его водой.

Само по себе шаманское действие считается исцелением от болезни. После сеанса шаман, нервничавший вначале, выглядит совершенно спокойным, как будто после сильного укрепляющего средства. Даже физической усталости в большинстве случаев он не ощущает. «Почему я должен устать? — говорили мне шаманы. — Я ничего не делал. Все делали духи». Поэтому у шамана невольно складывается преувеличенно высокое мнение о себе, и даже наиболее «робкие» из молодых шаманов после сеанса превозносят свои способности и силу. Каждый из них готов тотчас же повторить сеанс и, если верить их словам, снова пройти через все стадии возбуждения. В некоторых случаях, в особенности на состязании шаманов, сеанс тянется более суток. Наконец усталые слушатели расходятся раньше самих шаманов.

Шаманское действие во внутреннем пологе

Шаманский сеанс обычно протекает в следующей обстановке. После ужина, когда все котелки и корыта вынесены в наружный шатер, хозяева и гости, желающие присутствовать на сеансе, входят во внутренний полог. На ночь внутренний полог тщательно закрывается. У оленеводов полог делается очень маленьким, так что слушателям приходится корчиться и сидеть в очень неудобных позах. У приморских чукчей внутренний полог гораздо просторнее, а потому присутствующие на сеансе могут с большим удобством и свободой слушать голоса «духов». Шаман сидит на «месте хозяина», у задней стены. Вокруг шамана, даже в очень маленьком пологе, должно быть оставлено свободное место. Бубен внимательно осматривают и натягивают на него кожу. Если кожа слишком высохла и сморщилась, то ее смачивают мочой и слегка просушивают над лампой. Иногда шаман тратит на приготовление бубна более часа — до тех пор, пока не найдет, что бубен вполне пригоден. Обычно шаман для полной свободы движений снима-

ет меховую рубаху и остается голым до пояса. Часто он снимает торбасы с чулками, чтобы легче было ногам.

В старину шаманы не употребляли возбуждающих средств, но в настоящее время они перед началом сеанса часто выкуривают целую трубку чистого (не смешанного со скобленым деревом) табаку, который действует, конечно, как сильное наркотическое средство. Эта привычка перенята чукчами от тунгусских шаманов, у которых широко распространено употребление не подмешанного табаку как сильного возбуждающего средства.

Когда все приготовления к сеансу окончены, тушат огонь и начинается шаманское действие. Шаман бьет в бубен и исполняет вступительные напевы, сначала очень тихо. Постепенно он начинает петь все громче и громче и скоро наполняет все помещение дикими криками. Стенки тесного полога сильно отражают его крики. Шаман держит бубен против своего рта под острым углом с целью изменить направление голоса и, не переставая, сильно ударяет колотушкой. Через несколько минут этот шум так действует на слушателей, что они теряют способность различать источник звуков, и без всякого напряжения воображения присутствующим начинает казаться, что звук исходит не из определенного места, а слышится из различных углов полога, то с одного конца, то с другого.

Шаманское пение не имеет слов. Мотив очень прост. Сама же песня представляет собою одну постоянно повторяющуюся короткую фразу. Спустя немного времени шаман обрывает пение и начинает громко и тяжело стонать. После этого он снова принимается петь, причем набирает в легкие как можно больше воздуха, чтобы первую ноту тянуть по возможности дольше.

Однако есть напевы менее однообразные и не лишенные некоторой красоты. Многие напевы шаманы составляют тут же во время сеанса. Каждый шаман имеет несколько собственных напевов, хорошо известных всем присутствующим.

Если на празднике кто-нибудь споет один из таких напевов, то слушатели тотчас же узнают его и говорят, что этот человек поет напев такого-то шамана.

Порядок исполнения напевов безразличен. Шаман может переходить от одного напева к другому по своему желанию. Часто шаман после целой серии напевов повторяет тот, с которого он начал. Вступительное пение продолжается от четверти часа до тридцати минут. Затем появляются *kelet.*

Шаман поет все время один. Никто из присутствующих не принимает участия в шаманстве. Однако время от времени кто-

нибудь из слушателей крикнет междометие, выражающее удивление, или «конечно», или «верно». Все эти восклицания выражают полное одобрение присутствующих, и это называется «дать ответный крик». Без «ответнокричащего» чукотский шаман считает себя неспособным осуществить призыв «духов». Поэтому новичок, обучающийся шаманству, просит брата или сестру отвечать ему, так как это ободряюще действует на него. Некоторые шаманы заставляют людей, обращающихся к ним за советом или помощью, давать им «ответные крики» во время наиболее опасной части шаманства. Помощь слушателей, выражающаяся в восклицаниях, необходима также и чукотским сказочникам.

У азиатских эскимосов жена и другие члены семьи во время шаманства образуют подобие хора. Время от времени они подхватывают мотив шаманского напева и поют вместе с шаманом. У обрусевших юкагиров на нижней Колыме жена шамана также помогает своему мужу, подавая ему ободряющие ответы. Он обращается к ней как к своей «поддержке».

Действия *kelet* начинаются с того, что они входят в тело шамана. Сразу же удары бубна становятся еще более сильными и быстрыми. Затем шаман испускает серию новых звуков, якобы принадлежащих *kelet.* Он трясет головой и производит губами характерные звуки, похожие на звуки, издаваемые человеком, дрожащим от холода. Он истерически вскрикивает и измененным голосом бормочет странные, протяжные восклицания, похожие на «О то, то, то, то» или «И пи, пи, пи, пи». Такие крики считаются характерными для *kelet.* Часто шаман подражает крику какого-нибудь животного или птицы, которая считается его помощником. Если шаман «только со своим телом», т. е. не имеет силы чревовещания, то *kelet* посредством его тела приступают к упражнениям на бубне и пению. Разница заключается лишь в тембре голоса, который после прихода сверхъестественных существ становится резким, грубым и неестественным.

Чревовещание и другие трюки

У некоторых шаманов все *kelet* появляются как «отдельные голоса». Они проявляют себя звуками и криками, имеющими тот же грубый, неестественный характер, но теперь эти звуки возникают вне тела шамана. Таким образом, шаман переходит к

произнесению звуков другого рода, в исполнении которых шаман далеко превосходит любителей, неспециалистов.

Чревовещание у чукчей развито до степени большого искусства, и можно с уверенностью сказать, что чукчи вышли бы победителями в состязании с артистами-чревовещателями цивилизованных стран. У присутствующих на шаманском сеансе создается полная иллюзия, что «отдельные голоса» приходят из различных концов полога. Некоторые голоса вначале очень слабы и тихи, как будто бы доносятся издалека. Затем они как бы приближаются, постепенно становятся все громче и сильнее, заходят в полог и ходят взад и вперед, изменяясь в силе, приближаясь и удаляясь от слушателей. Другие голоса приходят сверху, проходят через полог и как будто бы уходят в землю, и кажется, что они раздаются из-под земли. В трюках такого рода шаманы подражают крикам зверей и птиц и даже завыванию бури.

Я слышал однажды голос, который был объявлен эхом. Он слабо повторял все звуки и слова, которые мы произносили, даже английские и русские фразы. Конечно, иностранные слова произносились не вполне правильно, но все же «дух» обладал тонким слухом и быстро улавливал звуки незнакомого языка. Когда мы стали хлопать в ладоши, то «дух» мог подражать этому звуку лишь прищелкиванием языка, что вызвало смех даже у слушателей-туземцев. Я слышал «духов» кузнечика, слепня и комара, причем их «голоса» были очень похожи на звуки, издаваемые этими насекомыми в обычное время.

По моему предложению один шаман заставил своих «духов» кричать, говорить и шептать мне прямо в ухо. Иллюзия была настолько полна, что я невольно подносил руку к уху, чтобы поймать «духа». Затем он заставил «духа» уйти в землю, так что «голос» его раздавался у меня из-под ног, и т. п. Все время, пока говорили «отдельные голоса», шаман не переставал бить в бубен, для того чтобы показать, что все его силы и внимание заняты другим делом.

Я пробовал делать фонографические записи «отдельных голосов». Для этого я просил шамана Скребущую Женщину дать сеанс в моем доме, преодолев его нежелание несколькими лишними подарками. Шаманство должно было, конечно, проводиться в полной темноте, и я установил фонограф так, чтобы я мог работать без света. Шаман сел в самом дальнем углу комнаты, на расстоянии двадцати шагов от меня. Когда свет был потушен, «духи» после некоторых «робких» колебаний, уступая просьбам шамана,

вошли в комнату и даже согласились говорить в трубу фонографа. Запись показала большую разницу между стуком бубна, который звучал издалека, и голосами «духов», выходящими как будто прямо из трубы фонографа.

Все это время Скребущая Женщина не переставая бил в бубен, чтобы я слышал, что он сидит все время на одном месте и занят своим делом. На некоторых «духов» он специально обратил мое внимание. Один из них был теленком дикого оленя, которого он нашел около важенки, убитой волком. Теленок стоял около нее и пытался сосать. Шаман взял теленка себе и сделал его одним из своих *kelet*-помощников. «Дух» проявил свое присутствие характерным коротким фырканьем, которым оленьи телята зовут свою мать. Другой «дух» вошел с заунывным, зловещим воем. Это был волк, который убил важенку.

Скребущая Женщина объяснил мне, что когда он хочет причинить вред или отомстить кому-нибудь из своих врагов, он превращается в этого волка, а своих врагов обращает в оленей. И тогда, конечно, он всегда побеждает. Во многих сказках говорится о том, как шаманы в случае нужды не только посылают «духов» в назначенное место, но также и сами превращаются в некоторых из своих «духов» и в таком виде осуществляют свои намерения и замыслы.

Так, например, в сказке о Бородавчатом шамане во время шаманского состязания шаман спрашивает своего противника: «Какого духа ты пустишь в ход?» Тот отвечает: «Маленького ястреба. А ты?» — «Большого нырка». Тогда они превратились в этих птиц и состязание началось.

Аналогичные эпизоды встречаются в сказках о людях, которых постигло какое-нибудь несчастие. Они обращаются к своим амулетам животных, оживляют их и просят выйти на борьбу с врагами или же сами превращаются в таких же живых зверей.

Другим «духом», вызванным Скребущей Женщиной, был ворон. Шаман пользовался его помощью в магической медицине, так как считал, что ворон пожирает все зародыши болезней пациента. Следующим духом была маленькая мышь, которая могла передвигаться глубоко под землей и быстро исполняла срочные поручения.

Затем вошел «дух» кожаного ведра, составляющего часть прибора для разбивания костей. В это ведро складывают разбитые кости. Об этом «духе»-помощнике Скребущая Женщина расска-

зал, что однажды он охотился на дикого оленя и ранил его в правую переднюю ногу, но все же не мог догнать его. Тогда он позвал «кожаное ведро» и велел ему догнать оленя и вскочить ему на голову. Таким способом олень был пойман легко и быстро.

Когда все «духи» вошли в комнату и возвестили о своем присутствии характерными для них звуками, они начали, как и обычно, «пробовать свое дыхание», т. е. петь. Шаман бил в бубен и пел песни специально грубым, резким голосом, который составляет принадлежность «духов». Однако это длилось очень короткое время, так как «духи» заявили, что их дыхание слабеет. После этого «дух» либо начинает говорить, либо исчезает, сопровождая свой уход дрожащими звуками, похожими на жужжание мухи. Эти звуки чукчи называют «невнятным говорением» и всегда ассоциируют их с «духами». Это же название они применяют и к «бормотанию», о котором было сказано выше.

Часто шаман заявляет первому вошедшему «духу», что звук у его бубна стал очень плохим и даже покрышка его разорвалась. Свои слова он подкрепляет несколькими заглушенными ударами по бубну. В ответ на это «дух» должен подуть на бубен, чтобы починить его. К этому средству особенно часто прибегают в случаях магического лечения. Когда «дух» починит бубен, шаман объясняет пациенту, что это добрый знак. Если «дух» не может сделать этого, то это предвещает плохой исход болезни.

Я должен снова повторить, что «духи» зверей издают крики, характерные для этих зверей. Морж и медведь рычат, олень фыркает, волк воет, лиса лает, ворон каркает. Три последних «духа» могут и разговаривать, но сохраняя свой собственный тембр голоса и время от времени прерывая речь криками.

Камлание шамана. Гравировка на клыке. Фрагмент. Эскимосы. Начало XX в.

В большинстве случаев чревовещание вскоре принимает характер обыкновенной речи. «Духи» появляются по порядку, один за другим. Они разговаривают с шаманом и друг с другом, затевают ссоры, бранятся и наговаривают один на другого. Совершенно излишне

добавлять, что в одно время может говорить только один голос. Даже самые оживленные диалоги «духов» состоят из серии реплик, следующих друг за другом. В разговоре «духи» часто употребляют совершенно бессмысленные, странные слова. Чтобы сделать понятнее их разговор, шаман вызывает толкователя, который время от времени вступает в разговор и объясняет слушателям, что означают непонятные слова «духов». Считается, что шаман не в состоянии понять языка «отдельных голосов».

Аналогичные понятия и верования в области шаманства существуют и у других племен, соседних с чукчами. Наиболее курьезным является шаманство русских и обрусевших туземцев Колымы и Анадыря, шаманы которых не знают никакого другого языка, кроме русского. Однако «духи», даже говоря устами шамана, употребляют обычный бессмысленный жаргон, смешанный с исковерканными фразами коряцкого, якутского и юкагирского языков. Через некоторое время шаман призывает «переводчика», и в конце концов, после недолгого спора, «отдельные голоса» посылают за «духом», умеющим говорить по-русски, который может передать и объяснить слушателям их приказания.

Чукотские шаманы не имеют своего специального языка, за исключением нескольких отдельных слов и выражений. Так, бубен называется «лодка». Это название, между прочим, также может служить доказательством преобладания в старину морской охоты у чукчей. Понятие «шаманский экстаз» выражается словами «он погружается». Это название произошло под влиянием верования, что шаман, находясь в состоянии экстаза, может посещать другие миры, в особенности те из них, которые находятся под землей.

«Духи» северо-западных коряков употребляют совершенно особую манеру произношения, подобную выговору юго-восточных коряков и чукчей. Существует несколько слов, принадлежащих специально «духам».

У азиатских эскимосов «духи» имеют свой отдельный язык. Шаманы дали мне много слов из этого языка, и большинство из них сходно с языком «духов» различных племен американских эскимосов от Аляски и до Гренландии.

Однообразие шаманского сеанса, который иногда длится несколько часов подряд, скрашивают различного рода трюки. «Духи» скребутся снаружи стен внутреннего полога, бегают вокруг по всем направлениям так, что слышно топание их ног. Наоборот, внутри полога все движения «духов» производят едва слышный шум.

Шелест их полетов похож на жужжание комара, шаги их крошечных ножек, когда они бегают по покрышке бубна, едва слышны.

Часто злой «дух» неожиданно дергает шкуру, лежащую на земле в центре полога, с такой силой, что все предметы, стоящие на ней, разлетаются по всем направлениям. Поэтому из предосторожности перед шаманством из внутреннего полога выносят все котлы и блюда. Иногда невидимая рука схватывает полог за верхушку и трясет его с чудовищной силой или даже приподнимает его, впуская в него на мгновение свет из наружного шатра. Это, конечно, возможно только с подвижным внутренним пологом оленеводов, где он очень крепко привязывается. Нередко невидимые руки швыряют в полог комья снега, льют холодную воду и мочу и даже бросают куски дерева и камни, нередко попадая в кого-нибудь из слушателей.

Все это не раз случалось в моем присутствии. «Духи» через шамана спросили меня, чувствую ли я к ним страх, и так как я не дал утвердительного ответа, то они попробовали чисто материальными доводами увеличить мое уважение к себе. Я должен отметить, что присутствующим запрещены всякие попытки прикосновения к «духам». «Духи» жестоко мстят каждому, кто попытается нарушить этот запрет. Они наказывают шамана, убивая на месте его или провинившегося слушателя, который рискует, что ему проломят голову или в темноте всадят нож между ребер. Я получал такого рода предостережения перед началом каждого шаманства. В некоторых случаях шаман кладет перед собой нож в виде предостережения против всяких попыток нарушения запретов.

Размеры внутреннего полога так малы, что невольно удивляешься, как шаману удается поддерживать все эти иллюзии, даже под покровом темноты.

Много раз я сидел так близко от исполнителя, что, протянув руку, я мог дотронуться до него, и предостережения против слишком большой любознательности были, конечно, совершенно необходимы.

Магические советы

Вторая часть шаманского сеанса носит магический характер. Чтобы дать об этом ясное представление, я приведу несколько примеров.

Шаман Tiluwgi после предварительной беседы с «духами» призвал одного из «духов», который сказал, что он — «дух» старой девы, живущей одиноко в своем доме. Она выразила опасение, что мы будем смеяться над ее женским произношением. Однако после этого она начала давать магические советы и объяснения.

Она сказала одному из присутствующих, что он был недавно побежден в борьбе лишь благодаря тому, что его противник произнес злонамеренные заклинания. Она посоветовала ему при следующей борьбе применить тот же метод.

Этот женский «дух» обратился и к одному из моих спутников, который был очень хорошим охотником. «Женщина-дух» обвиняла его в том, что он обижал «ходящих пешком», т. е. медведей. Когда он попытался оправдаться, она напомнила ему об охотничьей экспедиции, в которой он принимал участие около двух месяцев тому назад. Эта экспедиция отправилась на медведя, спавшего в берлоге. С точки зрения чукчей, такая охота очень опасна. В конце концов «дух» сказал, что, обижая «ходящих пешком», этот человек подвергается возможности потерять свою выносливость в ходьбе. На его вопрос, чем он может предупредить угрожающую опасность, «дух» ответил, что он должен достать кожу с носа только что убитого медведя и провести над ней благодарственный праздник. Это должно успокоить «ходящих пешком».

Затем тот же «дух» сказал другому слушателю, что он видел, как прошлой осенью этот человек убил дикого оленьего быка. Хотя это случилось далеко от его стада, но все же он должен был принести жертву этому быку. Так как он этого не сделал[1], то в следующую зиму его посетило несчастье: на стадо напали волки и убили девять самых жирных быков. Чтобы не допустить повторения такого несчастья, необходимо взять ивовый развилок, срезанный на месте нападения волков, и провести над ним соответствующий обряд.

Один шаман-предсказатель предсказал в моем присутствии хозяину шатра, что в следующую осень к его шатру подойдет много диких оленей. Один бык, привлеченный важенкой с темно-

[1] В этом он следовал обычному правилу, согласно которому не требуется жертвоприношения дикому оленю, убитому далеко от стада «усилием охотника». Совет шамана представляет специальное предписание, своевременное исполнение которого предотвратит несчастие.

серой шерстью, остановится по правую сторону от входа и станет щипать траву. Это привлечение может быть усилено специальным заклинанием. Когда бык остановится возле шатра, его следует убить из лука стрелой с плоским ромбовидным острием. Это принесет удачу в охоте на диких оленей.

После этого шаман ненадолго остановился, собрался с мыслями и обратился к брату хозяина, который вместе со своим товарищем жил в отдельном шатре. Этот товарищ был женат на одной из его родственниц. Шаман сказал, что они разойдутся еще по осени и уже не будут смотреть друг на друга открыто.

Другому слушателю шаман сказал, что он боится, как бы «злые существа» не возымели желания коснуться его шатра. Под этим он подразумевал «духов болезни». Для того чтобы отогнать их, он велел совершить некоторые специальные предохраняющие обряды во время наступавшего «праздника рогов». Эти обряды состоят в том, что по снегу около шатра протягивают несколько ремней, а перед входом кладут маленькие камни. Предполагается, что ремни превращаются в огромную реку, а камни — в высокие, неприступные скалы, преграждающие дорогу «злым существам».

Такие шаманские действия проводятся во внутреннем пологе в полной темноте.

Обмирание

Бывают случаи, когда шаманы действительно «проваливаются». После очень громкого и буйного пения под аккомпанемент бубна они впадают как бы в столбняк, во время которого их тело неподвижно лежит на земле, а душа якобы посещает землю «духов» и спрашивает у них советов и приказаний. В чукотском фольклоре есть очень много рассказов, описывающих такие обмирания шаманов; но в действительной жизни это случается очень редко, особенно в настоящее время, так как шаманы стали менее искусны, чем в старину. Даже слово «погружается» в объяснении современных шаманов указывает просто на погружение исполнителя в глубину шаманского экстаза лишь в переносном смысле.

В народных рассказах говорится, что шаманы «погружаются в другой мир главным образом затем, чтобы найти душу пациен-

та, которого они в данный момент лечат. Современные шаманы в случаях важного и трудного лечения имитируют такое «погружение» в бесчувствие. Мне пришлось два раза присутствовать при таких «погружениях», но я не нашел в них ничего особо примечательного. Началось, как всегда, в темноте. Но когда шаман неожиданно перестал бить в бубен, снова зажгли лампы и лицо шамана сразу же накрыли куском ткани. Хозяйка дома, жена шамана, начала при свете лампы медленными, редкими ударами бить в бубен. Это продолжалось около четверти часа, пока шаман лежал неподвижно. Затем он быстро вскочил, отбросил ткань, закрывавшую его лицо, взял от жены бубен и некоторое время бил в него и пел, как и в начале сеанса. После этого он стал давать медицинские советы пациенту относительно его болезни. Советы его были не чем иным, как заговорами, переделанными в драматическую форму.

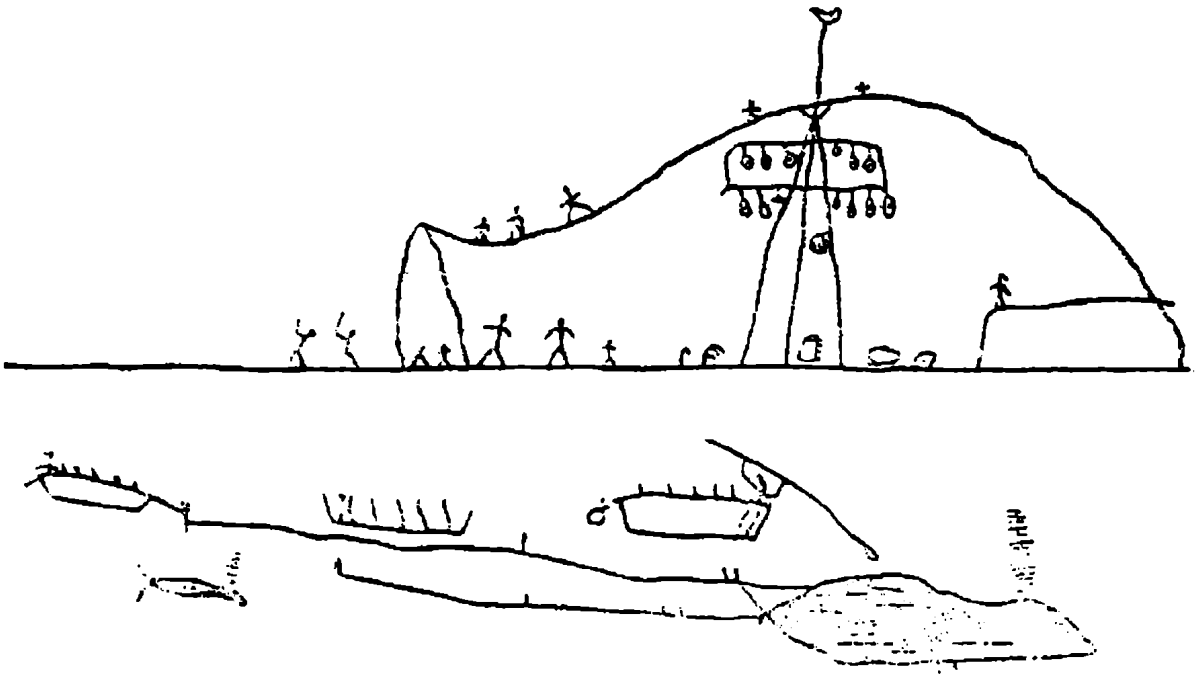
Шаманство в наружном шатре

Шаманство происходит в наружном шатре только в дни праздников, причем исполняется оно не шаманами, а обычно хозяевами праздника. Правда, действия шаманов мало чем отличаются от шаманских действий обыкновенных людей. Различие между ними заключается только в том, что шаманы бьют в бубен более сильно и нервно и напевы их сложнее и разнообразнее.

Чукотские шаманы никогда не производят чревовещания при дневном свете, в наружном шатре. Я, правда, слышал от одного или двух шаманов, что они способны призвать «отдельный голос» в наружном шатре и что некоторые из этих голосов разговаривали с ними из огня очага. Но мне удалось установить, что эти утверждения не соответствовали действительности.

Про одного уже умершего шамана мне говорили, что он умел проделывать этот фокус где угодно, но «отдельные голоса» все время звучали очень близко от его колен, так что он должен был нагибаться, чтобы разговаривать с ними.

Очаг, конечно, считается входом *kelet*. В коряцких сказках злой дух является в шатер из огня очага, поэтому вокруг очага кладут камни, которые должны воспрепятствовать приходу *kelet*. Когда «дух» хочет войти в шатер, камни превращаются в неприступные горы и отделяют очаг от шатра.



Камлание в чуме во время праздника, посвященного хозяину моря Кэрэткуну. Чукчи. Северо-восток Азии, Чукотка

«Духи», призванные шаманом во время праздника в наружном шатре, могут появиться только сквозь тело самого шамана в неясных звуках и истерических выкриках, о которых уже было сказано выше. На праздничных сеансах шаманы подражают голосам различных зверей и птиц, неистово бьют ногами об пол и прыгают с пеной на губах, ломая все предметы, попадающиеся под руку. Шаман, в тело которого вошел «дух», теряет способность человеческой речи и может выражать свои желания только жестами или невнятными, бессвязными звуками. Когда в шамана входит «дух» какого-либо зверя, он подражает движениям этого зверя: ползает на четвереньках, хрюкает и скрипит зубами. Мне несколько раз говорили, что некоторые шаманы даже надевают шкуру волка или медведя, снятую с когтями и черепом.

Иногда «дух», вошедший в шамана, бывает настроен очень злобно и старается похитить жизнь шамана, который временно находится в его власти.

Среди оленеводов реки Росомашьей я знал одного человека по имени Без Костного Мозга, который выдавал себя за шамана, однако соседи не обращали внимания на его претензии. В время праздников он делал вид, что в него вошел «дух» и хочет похитить его жизнь. Большую часть времени он проводил в

исках ножа. Женщины из его семьи, однако, хорошо знали этот его праздничный обычай и заранее прятали все ножи и другие острые предметы. Однажды на благодарственном празднике, на котором я присутствовал, он начал свои обычные поиски. Он подошел ко мне и объяснил знаками, что ему нужен нож. «Дух», владевший в это время его телом, был неспособен к человеческой речи. У меня на поясе висел нож. Русский казак, сидевший около меня, смеясь, предложил его ему. Услышав это, женщины в испуге подняли крик. Тогда Без Костного Мозга, оскорбленный насмешкой казака, схватил с пола длинную остроконечную щепку и приставил один конец ее к своему обнаженному животу, а другой к моей груди. Затем он бросился вперед всей тяжестью тела. Щепка, конечно, сломалась. Однако половина попала мне в лицо и оставила возле левого глаза глубокий порез. Другая половина сделала более глубокий разрез поперек живота Без Костного Мозга. Непонятно, как она не вошла в его тело. Все это было проделано так быстро, что никто не успел вмешаться.

Без Костного Мозга хладнокровно вытер пригоршней снега кровь с живота и ушел в другой шатер. Через полчаса, когда у него прошла жажда крови, я спросил его, для чего он это сделал. Он ответил, что он ничего не знает, и очень удивился, когда ему показали кровавую царапину на его животе.

Этот инцидент очень характерен для шаманов всех первобытных народов. В нем замечательно соединены экстаз с самым хладнокровным обманом. Такое соединение разнообразных эмоций часто приводит шаманов к весьма неожиданным поступкам.

«Праздник благодарения», как и многие другие, начинается днем в наружном шатре и заканчивается ночью во внутреннем пологе обычным шаманским сеансом.

Если на празднике присутствуют несколько шаманов, то между ними происходят состязания как в наружном шатре, так и во внутреннем пологе.

Шаманы по очереди показывают свое искусство. По окончании сеанса они получают от хозяина шатра подарки соответственно их силе и умению.

Чукотский фольклор полон подробными описаниями таких состязаний или случайных схваток, когда два шамана вызывают друг друга померяться силой. Состязания длятся по нескольку месяцев.

Описание таких состязаний встречается также в сказках обрусевших туземцев. Все эти истории носят баснословный характер. Те из шаманских состязаний, на которых я присутствовал, почти ничем не отличаются от обычных шаманских сеансов. Разница заключается лишь в том, что на состязании мы имеем нескольких исполнителей, которые шаманят по очереди один после другого.

Трюки, исполняемые шаманами при дневном свете

Наряду с трюками, которые всегда исполняются в темноте, шаманы совершают ряд других трюков — в спальном пологе или иногда во внешнем шатре — при дневном свете. В большинстве случаев эти трюки довольно неловки. Но ряд трюков, наоборот, поражает искусством, которое ничуть не ниже умения первоклассных фокусников цивилизованных стран. Должен сказать, что мне лично не пришлось видеть первоклассных шаманов, тех, о которых чукчи говорят: «Их слава такая же, как у древних людей». Такие шаманы в настоящее время очень редки. Правда, один эскимосский шаман из селения Uñasik, на мысе Чаплина, завоевал себе славную репутацию во всем прилегающем районе. Соседи, рассказывая мне о его необыкновенной силе, говорили: «Он все равно что дух, мы боимся его так же, как вы, русские, боитесь *солнечного начальника* (царя)». К сожалению, он умер за год до моего прибытия на мыс Чаплина. Гондатти, очевидно, имел возможность видеть его, но он не упоминает о нем в своих записях. Я видел только его жену Upuñe.

Два или три раза я видел подобные трюки. Один шаман делал вид, что протыкает себе грудь ножом. Однако при этом он надевал меховую рубаху, и нож, проскользнув под его рукой, терялся в складках его широкой одежды.

Шаман Скребущая Женщина заявил однажды, что он может проколоть себе грудь ножом, не надевая рубахи. За это он потребовал с меня новый нож, который после операции он будет употреблять в магической медицине. У ножа должен быть острый кончик, а самый нож должен быть хорошо наточен. Договорившись о плате, шаман начал бить в бубен. Он объяснил, что это необходимо для того, чтобы «разогреть» нож до такой степени, что удар им станет безвредным, причем довольно наивно добавил, что операцию можно произвести без «разогревания» ножа, если шаман одет в меховую

рубаху. Женщины из его семьи все время бурно протестовали против исполнения этого трюка. Они с плачем упрекали меня в том, что я сокращаю жизнь шамана, так как, по их словам, подобные подвиги, даже если они и не влекут за собой немедленного вреда, все же губительно действуют на жизненную силу шамана.

Когда наконец шаман был готов приступить к своему эксперименту и в последний раз ударил в бубен, неожиданно раздался «отдельный голос», принадлежавший, очевидно, «духу женщины». Этот новый участник сеанса заявил, что шаман в прошлом году дал обещание принести ему в жертву оленя. «Дух» желает получить обещанное, поэтому запрещает шаману подвергать себя какому бы то ни было риску до тех пор, пока он не отдаст свой долг. Так как это было летом и стада были далеко от дома, то это запрещение женского «духа» снимало вопрос об операции. Однако шаман не хотел дать мне повод думать, что он просто хвастался своими подвигами, и в доказательство своей правоты показал мне два глубоких шрама на животе, один из которых, по его утверждению, сделан ножом, а другой — пулей из винтовки.

В чукотском фольклоре прокалывание себя ножом является наиболее распространенным и обычным видом шаманского искусства. Оно якобы так часто проделывалось, что зрители не придавали ему особого значения. По словам чукчей, шаманы для прокалывания часто употребляют вместо настоящего ножа поддельный, сделанный из дерева. Это окончательно вскрывает обман, лежащий в основе трюка.

В чукотском рассказе о семейной вражде девушка-шаманка описывается как «женщина, могущая безнаказанно ударить себя ножом». Это свойство, однако, не избавило ее от смерти под ножом убийцы.

В сказке, записанной среди анюйских чукчей, говорится о двух соперницах-женах общего мужа-двоеженца. Одну из них он выгнал из дому. С помощью сверхъестественных существ, главным образом «большого черного медведя», она получила много дорогой, хорошей пушнины. Другая жена умела втыкать в себя деревянный нож. Однако, узнав о богатстве отвергнутой жены, соседи не стали даже смотреть на трюки жены-шаманки, а муж выгнал ее и вернул обратно обладательницу ценной пушнины.

Описание многочисленных трюков чукотских и эскимосских шаманов заняло бы слишком много места. Upuñe, например, делала вид, что протягивает ремень через свое тело. Потом, вне-

запно выдернув ремень, она стала как бы перерезывать им пополам каждого из своих детей, сидевших перед ней. Эти и другие ее проделки напоминают даже внешней формой обычные трюки наших фокусников.

Перед исполнением каждого трюка Upuñe характерным жестом раскрывала руки, чтобы показать нам, что в руках у нее ничего нет.

Я уже говорил, что ее покойный муж якобы мог уходить в подземный мир вместе с бубном, т. е. «погружаться» в буквальном смысле слова. Во время шаманства, проводимого в темноте, он просил одного-двух соседей положить руки ему на голову, затем он начинал постепенно «погружаться», уходя вниз, пока руки соседей не переставали касаться его волос. Через некоторое время присутствующие слышали стук снаружи шатра, приблизительно футов за двадцать от спального полога. Когда открывали вход, появлялся шаман, совершенно голый, с бубном в руках.

Услышав этот рассказ, я сначала был расположен приписать его воображению моих эскимосских друзей. Но после я пришел к заключению, что слова эскимосов, пожалуй, довольно близки к истине. И действительно, под жилищем шамана мог быть подземный ход, подобный погребам, которые чукчи и эскимосы иногда выкапывают под своими домами. Через такой ход шаман мог переходить из внутреннего полога наружу.

Когда я попал на остров Лаврентия, я присутствовал на шаманском сеансе, который проводил шаман Assunarak; он принадлежал к семье, в которой было несколько поколений шаманов. Среди других трюков он показал мне следующий. Скрестив на груди руки, он набросил на свои голые плечи кожаное покрывало. Сделано это было при свете жировой лампы, так что я имел возможность следить за ним. Накинутое покрывало, которое я держал за концы, тотчас же словно приросло к его спине. Я пытался оторвать покрывало в то время, как он вылезал из полога, но не мог. Кончилось тем, что он увлек меня за собой в наружный шатер. Однако он сказал, что уже больше не может погружаться под землю, потому что, по его словам, «теперь не время для больших шаманских действий».

Развязывание рук, связанных и скрученных ремнем, считается обыкновенным шаманским трюком. Те случаи, которые мне удалось наблюдать, были проделаны довольно неуклюже. Ремень, употребляемый для этого, мог сильно растягиваться. Такие трюки проводились во внутреннем пологе в полной темноте после обычного шаманского сеанса.

СПИСОК НОВЫХ И СТАРЫХ НАЗВАНИЙ НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ, ВСТРЕЧАЮЩИХСЯ В ТЕКСТАХ КНИГИ

алеуты — ушкинцы
алтайцы — инородцы алтайские, алтай-кижи, телеуты
буряты — бурят-монголы
ительмены — камчадалы
кеты — остяки енисейские, остяки инбатские
коряки — чавчу, нымылыны
манси — вогулы, маньзы
нанайцы — гольды
ненцы — самоеды, самоеды березовские, самоеды мезенские, юраки
нивхи — гиляки
саамы — лопари, лапландцы
селькупы — остяко-самоеды, самоеды томские, самоеды тазовские, самоеды туруханские
тувинцы — сойоты
удэгейцы — удэхэйцы
хакасы — татары минусинские, койбалы, качинцы, сагайцы
ханты — остяки, остяки березовские, остяки обдорские
чуванцы — этэл
чукчи — луораветланы, лыгъолаветлъан
эвенки — тунгусы, ывынки, овонки, манегры, бирары
эвены — тунгусы, ламуты
эскимосы (азиатские) — юпигыт, югыт
юкагиры — одул, водул, анкалын, нымылын
якуты — саха, урянхай саха

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЗОИАК ВОПОРГО — Записки Общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела Русского географического общества

ЗПОРГО — Записки Приамурского отделения Русского географического общества

ЗРГО по отд. геогр. — Записки Русского географического общества по отделению географии

ИБ-ГНИИ при ГИУ — Известия Биолого-географического научно-исследовательского института при Государственном Иркутском университете

ИВСО РГО — Известия Восточно-сибирского отделения Русского географического общества

ИМГУ — Известия Московского государственного университета

ИОЛЕАЭ — Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, этнографическое отделение

ИРГО — Императорское Русское географическое общество

ИЭ РАН — Институт этнографии Российской академии наук

МАЭ — Музей антропологии и этнографии Российской академии наук

ОЛЕАиЭ — Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии

ПКМ — Приморский краеведческий музей им. В. К. Арсеньева

РГО — Русское географическое общество

РЭМ — Российский этнографический музей

Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии Российской академии наук

СЭ — Советская этнография

Тр. ГИУ — Труды Государственного Иркутского университета

Тр. этн. отд. ИОЛЕАиЭ при МГУ — Труды этнографического отделения Известий Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском государственном университете

ЭО — Этнографическое обозрение

ЭО РМ — Этнографический отдел Русского музея

КРАТКАЯ ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Агапитов Н. Н. (конец XIX в.) — преподаватель педагогики Иркутской учительской семинарии, с 1880 г. — правитель дел Восточно-Сибирского отделения РГО. Составил программу сбора материалов по религиозным верованиям.

Анучин В. И. (1875–1941) — краевед, этнограф-беллетрист, собиратель этнографических коллекций для МАЭ с 1905 г. Командировался в Енисейскую губернию для обследования кетов. Позднее профессор физической географии в Казани и Самарканде.

Арсеньев В. К. (1872–1930) — известный писатель и путешественник, исследователь Дальнего Востока России, этнограф-краевед, собиратель этнографических коллекций по удэгейцам, нанайцам, орочам. Директор Хабаровского краеведческого музея, возглавлял Приамурское отделение РГО.

Богораз-Тан В. Г. (1865–1936) — крупный ученый, собиратель фольклора, этнограф, беллетрист, общественный деятель. Будучи в ссылке в Колымском крае (1890–1898), участвовал в двух международных этнографических экспедициях, Джезуповской и Сибиряковской, по изучению народов северо-востока Азии и северо-запада Америки. Позднее сотрудник МАЭ, профессор ряда петербургских университетов. Инициатор создания Комитета Севера и Института народов Севера. Теоретик этнологии, религиоведения, исследователь чукчей и эскимосов.

Василевич Г. М. (1895–1971) — известный этнограф-лингвист, специалист по тунгусоязычным народам и их культуре, сотрудник ИЭ РАН (МАЭ), сотрудник Института народов Севера.

Вениамин (Смирнов) (начало XIX в.) — архимандрит православной духовной миссии Архангельской губернии. В течение пяти лет путешествовал по северным тундрам среди ненцев.

Вениаминов И. Е. (1797–1879) — выдающийся русский церковный деятель, миссионер-ученый, этнограф, лингвист, биолог, исследователь Российской Америки в 1824–1839 гг. Десять лет

жил среди алеутов, пять лет — среди тлинкитов. Впоследствии — митрополит московский Иннокентий.

Вербицкий В. И. (1828–1890) — православный священник Алтайской духовной миссии с 1853 г., исследователь этнографии алтайцев.

Гондатти Н. Л. (1861–1945) — приват-доцент Московского университета, ученый секретарь Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете; назначался чиновником в различные районы Сибири: Западная Сибирь, Приамурье, Северо-Восток (Чукотка); тобольский, томский, приамурский, читинский и анадырский генерал-губернатор. Сотрудничал с Музеем народоведения, МАЭ, ЭО РМ.

Дьячков А. Е. (1840–1907) — чуванский учитель, историк-краевед, этнограф, описал жителей с. Марково Анадырского округа.

Иохельсон В. И. (1855–1937) — этнограф, исследователь народов Крайнего Северо-Востока Сибири. Будучи политссыльным в Якутии и Колымском крае, принял участие в сибирской Сибиряковской и азиатско-американской Джезуповской этнографических экспедициях. Создал капитальные труды по этнографии и фольклору коряков и ительменов. Сотрудник МАЭ.

Кастрен М. Х. (1813–1852) — известный ученый, этнограф-лингвист, исследователь народов Сибири. Первый профессор этнографии. Описал саамов, карел, ненцев, коми, хантов, манси, селькупов, эвенков, хакасов, бурят с целью установления связи финнов с другими урало-алтайскими народами.

Катанов Н. Ф. (конец XIX в.) — хакасский краевед-этнограф, исследователь культуры хакасов. Сотрудничал с Обществом изучения археологии, истории и этнографии при Казанском университете.

Козьмин Б. (конец XIX — начало XX в.) — краевед-этнограф, сотрудничал с Восточно-Сибирским отделением РГО, Иркутским университетом. Описал путешествие в Якутию, в т. ч. якутов и эвенков.

Крашенинников С. П. (1711–1755) — русский ученый, исследователь Камчатки, академик Петербургской АН с 1750 г. Сподвижник М. В. Ломоносова. Создал лучшее этнографическое описание ительменов о. Камчатка XVIII в.

Кривошапкин М. Ф. (XIX в.) — врач, краевед-этнограф, исследователь народов Енисейского округа. Сотрудничал с Красноярским подотделом Сибирского отделения РГО.

Ксенофонтов Г. В. (1888–1940) — выдающийся якутский этнограф, фольклорист. Получил два образования — юридическое и историко-этнографическое (Томский и Иркутский университеты). Работал в Иркутске, Якутске, Москве. Написал капитальные труды по этногенезу якутов, а также по шаманизму и религиозным верованиям якутов.

Линденау Я. И. (1700–1794) — переводчик военной канцелярии и Академии наук, участник Второй Камчатской экспедиции (1733–1743), состоял переводчиком при историках Сибири И. Э. Фишере и Г. Ф. Миллере. Совершил 18 путешествий по Сибири, собрал уникальный материал по этнографии сибирских народов: эвенков, эвенов, якутов, бурятов, коряков, юкагиров.

Лопатин И. А. (1888–1970) — этнограф, исследователь народов Дальнего Востока. Приват-доцент историко-филологического факультета Дальневосточного университета, секретарь распорядительного Комитета Общества изучения Амурского края РГО. Совершил семь поездок по р. Амур. Собрал большие коллекции по этнографии нанайцев, ульчей, орочей для Владивостокского краеведческого музея. Сотрудничал с В. К. Арсеньевым. В 1925 г. уехал в Харбин, затем в США. Написал капитальный труд по этнографии нанайцев, позднее — по погребальному культу народов Приамурья.

Паллас П.-С. (1741–1811) — естествоиспытатель, географ, путешественник, этнограф. Был приглашен из Германии в Петербургскую АН. Возглавил крупнейшие академические экспедиции по Российской империи от Поволжья до Амура, Кавказа и Крыма. Создал первое сравнительное этнографическое описание народов России.

Петри Б. Э. (конец XIX — начало XX в.) — археолог, этнограф, исследователь бурят, профессор Иркутского университета, сотрудник МАЭ, в 1908–1914 гг. обследовал Иркутскую губернию.

Припузов Н. П. (XIX в.) — учитель-краевед, исследователь якутов, представитель якутской интеллигенции.

Прокофьев Г. Н. (1897–1942) — этнограф-лингвист, сотрудник ИЭ (МАЭ), исследователь самодийских народов — селькупов, ненцев, нганасан; собиратель этнографических коллекций.

Рычков К. М. (кон. XIX — нач. XX в.) — краевед, этнограф, исследователь народов Туруханского края, собиратель этнографических коллекций по эвенкам для МАЭ.

Серошевский В. С. (1858–1945) — известный этнограф-беллетрист, исследователь якутов. Будучи в политссылке в Якутской области, сотрудничал с ГО (1880–1892), собрал уникальный материал по культуре якутов. Написал капитальный труд по якутам (1896 г.).

Суслов И. М. (1891–1971) — историк-этнограф, краевед; сын священника-миссионера Туруханского края. Был председателем Красноярского комитета Севера в 1926 г. Первым описал шаманские святилища эвенков.

Третьяков П. Е. (XIX в.) — чиновник, краевед, этнограф, исследователь народов Туруханского края; Туруханский отдельный заседатель, близко познакомившийся с этнографией коренного населения края, публиковал свои работы через РГО.

Хангалов М. Н. (1858–1918) — первый бурятский исследователь, этнограф, собиратель фольклора своего народа. Местный учитель, член Восточно-Сибирского отделения РГО, постоянный корреспондент ЭО РМ. Написал много трудов по этнографии бурят.

Харузин Н. Н. (1865–1900) — известный ученый-этнограф, преподаватель Московского университета, специалист по теоретическим вопросам этнографии (обычному праву, типологии жилища, религиозным верованиям). Написал капитальный труд по русским саамам (лопарям).

Худяков И. А. (1842–1876) — краевед, этнограф, фольклорист. Будучи в ссылке в Верхоянском округе Якутской области, досконально описал верования якутов, собирал русский и якутский фольклор.

Шимкевич П. П. (1862–1920) — краевед, этнограф, член Приамурского отделения РГО; титулярный советник, делопроизводитель канцелярии Приамурского генерал-губернаторства. Под влиянием работы В. К. Михайловского по шаманизму совершил несколько поездок по Амуру и собрал уникальный материал по шаманизму нанайцев, в том числе коллекцию шаманских предметов для Музея народоведения.

Широкогоров С. М. (1887–1939) — известный этнограф, теоретик тунгусоведения, профессор историко-филологического факультета Дальневосточного университета (г. Владивосток) с 1919 г. Создатель теории этноса. Работал в Шанхае. Сотрудничал с МАЭ, собрал уникальные коллекции по этнографии эвенков, маньчжур.

Штернберг Л. Я. (1862–1927) — выдающийся русский этнограф, создатель первой школы этнографов в СПб. Профессор ЛГУ, сотрудник ИЭ МАЭ. Будучи в ссылке на о. Сахалин (8 лет), исследовал этнографию нивхов и айнов, особенно социальный строй и религию. Написал много капитальных трудов по этнографии амурских народов: нанайцев, орочей, негидальцев, нивхов, айнов. Занимался теоретическими проблемами этнологии, религиеведением.

Яковлев Е. К. (конец XIX — начало XX в.) — краевед-этнограф, представитель хакасской интеллигенции, сотрудник Минусинского краеведческого музея с 1900 г., Красноярского подотдела РГО, исследователь этнографии хакасов.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

С. 5. Бурятский шаман. Рисунок XVIII в. — *Георги И. С.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1776.

С. 7. Изображение Вселенной. Рисунок нанайского шамана. — *Sem T.* The Nanai national mentality and world model // Cultural identity of Arctic peoples. Arctic studies 5. Pro ethnologia 11. Publication of Estonian National Museum. Tartu, 2001.

С. 8. Рисунок на погребальном сооружении. Буряты к. XIX в. Восточная Сибирь. Прибайкалье

С. 9. Рисунок шаманского бубна. Хакасы. Южная Сибирь.

С. 10. Детали шаманского чума. Эвенки. Восточная Сибирь, Енисейская губерния, р. Подкаменная Тунгуска. 1907 г. — Фото А. А. Макаренко и П. Т. Воронова. РЭМ фотокол. 5659-97; *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.; Л., 1954.

С. 11. Схема шаманского чума. Эвенки. Восточная Сибирь, Подкаменная Тунгуска. Конец XIX — начало XX в. — *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков... М.; Л., 1958.

С. 12. Онгоны бурят конца XIX в. Восточная Сибирь. Прибайкалье — *М. Н. Хангалов.* Новые материалы о шаманстве бурят // Хангалов М. Н. Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. Улан-Удэ, 1958.

С. 17. Корякская семья с шаманским бубном. Северо-восток Азии, Камчатка. Фото 1915 г. — РЭМ фотокол. 3490-1; *Sem T.* Schamanische Symbole und Rituale in Sibirien und dem Fernen Osten // Schamanen zwischen Mythos und Moderne. Leipzig, 1999.

С. 17. Шаманское камлание в чуме во время праздника. Эскимосы. Северо-восток Азии. Начало XX в. — *Богораз В. Г.* Чукчи. Ч. II. Религия. Л., 1939.

С. 19. Изображение шаманских духов. Якуты. XVIII в. — *Линденау Я. И.* Описание народов Сибири (1-я пол. XVIII в.). Магадан, 1983.

С. 181. Шаманский коллективный танец. Гравировка на клыке. Эскимосы. Северо-восток Азии. Начало XX в. — *Ефимова А. К., Клитина Е. Н.* Чукотское и эскимосское искусство. Из собра-

ния Загорского историко-художественного музея-заповедника. Л., 1981.

С. 195. Чукотский шаман с бубном. Северо-восток Азии, Чукотка. Нач. XX в. — *Богораз В. Г.* Чукчи. Ч. II. Религия. Л., 1939.

С. 206. Шаман верхом на олене. Петроглифы. Верхнее Приамурье. — *Окладников А. П., Мазин А. И.* Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск, 1985.

С. 207. Камлание тунгусского шамана. XVII в. — *Паллас П.-С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. III. СПб., 1788.

С. 216. Шаманский кафтан. Эвенки. Начало XX в. — *Анисимов А. Ф.* Релегия эвенков. М., 1958.

С. 217. Шаманские подвески. Эвенки. Начало XX в. — *Анисимов А. Ф.* Релегия эвенков. М., 1958.

С. 223. Шаманские колотушки. Эвенки. Начало XX в. — *Анисимов А. Ф.* Релегия эвенков. М., 1958.

С. 237. Части шаманского дерева с изображением главного духа — помощника шамана Аями. Нанайцы. Дальний Восток, Приамурье. Конец XIX в. — Из кол. Ю. А. Сема.

С. 242. Шаманский пояс и подставка под дымокур; Камлание шамана над больной. Нивхи. — *Шренк Л. И.* Об инородцах Амурского края. Т. 3. СПб., 1903.

С. 250. Большой шаман, камлающий во все миры Вселенной. Нанайцы. Дальний Восток, Приамурье. 1910 г. — *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские, сунгарийские. Владивосток, 1922.

С. 255. Шаманка. Нанайцы. Дальний Восток, Приамурье. 1910 г. — *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские, сунгарийские. Владивосток, 1922.

С. 260. Бубен шамана с изображением предка шамана. Кеты. Восточная Сибирь, юг Енисейской губернии. Конец XIX в. — *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. Л., 1914.

С. 263. Шаманская подставка под дымокур с изображением родовых духов-помощников. Нивхи. Дальний Восток, Приамурье. Кон. XIX в. — Путеводитель по ГМЭ. Л., 1975. РЭМ кол. 5169-69.

С. 267. Якутский шаман в ритуальном костюме. Якуты. Восточная Сибирь, Якутская область, р. Лена. Конец XIX в. — *Головачев П.* Сибирь: природа, люди, жизнь. М., 1902.

С. 282. Промысловый амулет. Орочоны. Середина XX в. — *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984.

С. 293. Изображение духов — помощников этанов на шаманском мольбище. Эвенки. Восточная Сибирь, р. Подкаменная Тунгуска. 1907–1908 гг. — РЭМ кол. 5659-99; — *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.; Л., 1954.

С. 298. Изображение духа — предка шамана, выполненное самим шаманом. Удэгейцы. Дальний Восток, Приморье, Уссурийский край. 1917 г. — Архив Приморского филиала РГО. Фонд Арсеньева. Из фототеки Ю. А. Сема.

С. 301. Шаманский лечебный рисунок с изображением духов Вселенной и духов — помощников шамана. Нанайцы. Дальний Восток, Приамурье. Конец XIX — начало XX в. — РЭМ фотокол. Д. К. Соловьева; *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.; Л., 1954.

С. 306. Шаманский бубен с изображением космоса. Селькупы. Западная Сибирь. Конец XIX в. — Илл. В. Г. Прокофьева. *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.; Л., 1954.

С. 322. Шаман в ритуальном костюме с тростями в руках. Буряты. Восточная Сибирь, Забайкалье. Конец XIX в. — *Головачев П.* Сибирь: природа, люди, жизнь. М., 1902.

С. 332. Бурятские онгоны к XIX в. — *Хангалов М. Н.* Новые материлы о шаманстве бурят // Хангалов М. Н. Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. Улан-Удэ, 1958.

С. 342. Онгон старца Борто — маска почитаемого духа — предка шамана. Буряты. Восточная Сибирь, Забайкалье. Конец XIX в. — *Иванов С. В.* Маски народов Сибири. Л., 1975.

С. 352. Изображение женских духов-мухоморов, уводящих шамана к предкам. Петроглифы. Чукотка, Пегтымель. — *Диков Н. Н.* Древние культуры Северо-Восточной Азии. М., 1979.

С. 359. Шаманский бубен с рисунками богов Вселенной. Саамы. Европейский Север. Кон. XIX в. — *Peg Weisse.* Kandinsky and old Russia: the artist as ethnographer and shaman. N. Y., 1995.

С. 368. Изображение громовой птицы — хозяйки промыслов. Алеуты, эскимосы. Северо-восток Азии. Конец XIX в. — *Black L.* Glory remembered. Wooden headgear of Alaska sea hunters. Guneau, 1991.

С. 369. Ритуальный головной убор. Алеуты. Северо-восток Азии. Конец XIX в. — *Black L.* Glory remembered. Wooden headgear of Alaska sea hunters. Guneau, 1991.

С. 372. Алеутские шаманы на игрищах. Алеуты. Северо-восток Азии. Конец XIX в. — *Black L.* Glory remembered. Wooden headgear of Alaska sea hunters. Guneau, 1991.

С. 379. Шаманское камлание духам Вселенной. Петроглифы. Верхнее Приамурье, р. Ср. Нюкжа. — *Окладников А. П., Мазин А. И.* Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск, 1976.

С. 391. Жертва богам. Петроглифы. Эвенки. Верхнее Приамурье, р. Мая. — *Окладников А. П., Мазин А. И.* Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск, 1976.

С. 394. Камлание шамана в маске с бубном. Буряты. Восточная Сибирь, Забайкалье. Конец XIX в. — *Peg Weisse.* Kandinsky and old Russia: the artist as ethnographer and shaman. N. Y., 1995.

С. 394. Два онгона — изображения божков. Буряты. Восточная Сибирь, Забайкалье. XVIII в. — *Линденау Я. И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Магадан, 1983.

С. 406. Священный камень, изображающий предка, с орнаментированным чехлом. Использовался в гадании. Чукчи. Северо-восток Азии, Чукотка. — РЭМ кол. 2105-22 аб.

С. 415. Кафтан шамана (вид спереди и сзади). Кеты. Восточная Сибирь, юг Енисейской губернии. Конец XIX в. — *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914.

С. 421. Шаман в состоянии транса. Саамы. Европейский Север. XVIII в. — *Peg Weisse.* Kandinsky and old Russia: the artist as ethnographer and shaman. N. Y., 1995.

С. 439. Жертвенник в честь богов с фигурой Сядая. Реконструкция. Ненцы. Западная Сибирь. XIX — начало XX в. — *Сем Т. Ю.* Шаманизм о мире / Выставка проекта «Северная цивилизация: миф, культура, быт» // Северные просторы. 2000. № 1.

С. 441. Полет шамана в верхний мир во время шаманского камлания. Эвенки. Начало XX в. — *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков. М., 1958.

С. 447. Жертвенник Хален-Сале. Ненцы. Западная Сибирь, п-ов Ямал. XIX — начало XX в. — Земля Ямал. Альбом ямальских экспедиций В. П. Евладова. М., 1998.

С. 448. Хозяйка территории с жертвенного места. Ненцы. Западная Сибирь, п-ов Ямал. Конец XIX в. — *Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998.

С. 460. Мугды-идол, изображающий духа-предка шамана. Эвенки. Восточная Сибирь, Енисейская губерния. Конец XIX — начало XX в. — РЭМ кол. 1757-10; *Сем Т. Ю.* Шаманизм о мире / Выставка проекта «Северная цивилизация: миф, культура, быт» // Северные просторы. 2000. № 1.

С. 470. Камлание шамана. Гравировка на клыке. Фрагмент. Эскимосы. Начало XX в. — *Ефимова А. К., Клитина Е. Н.* Чукотское и эскимосское искусство. Из собрания Загорского историко-художественного музея-заповедника. Л., 1981.

С. 476. Камлание в чуме во время праздника, посвященного хозяину моря Кэрэткуну. Чукчи. Северо-восток Азии, Чукотка. — *Богораз В. Г.* Чукчи. Ч. 2: Религия. Л., 1939.

На заставках:

С. 23, 177, 233, 375. Орел двухглавый — изображение духа-помощника шамана в трех мирах. Нанайцы. Дальний Восток. Приамурье. Начало XX в. — Из кол. Ю. А. Сема.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. Мир шамана и ритуальные практики народов Сибири 3

ФЕНОМЕН ШАМАНСТВА 23

В. М. Михайловский. Шаманство (Сравнительно-этнографический очерк) 25
Н. Харузин. Шаманство 28
Н. Веселовский. Шаманизм 85
Иакинф (Н. Бичурин). О шаманстве 89
К. М. Рычков. О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев 97
Д. Банзаров. Черная вера, или шаманство у монголов 99
Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири 123

ПСИХОЛОГИЯ ШАМАНСТВА 177

В. Г. Богораз. Феномен шаманства 179
С. М. Широкогоров. Шаман — хозяин духов 205
С. М. Широкогоров. Шаман — психотерапевт 213

ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ШАМАНА 233

И. А. Лопатин. Путь шамана 235
В. И. Анучин. Шаманское призвание 259
Л. Я. Штернберг. Избранные духами 261
В. Л. Серошевский. Видящий духов 264
И. А. Худяков. Рождение шаманов и их пересотворение 273
К. М. Рычков. Силы шаманского вдохновения 278
В. Г. Богораз. Духи — помощники шамана 285
И. М. Суслов. «Кружение» духами 287
В. К. Арсеньев. Голоса природы 297
Л. Я. Штернберг. Сексуальное избранничество 299
Г. Н. Прокофьев. «Оживление» бубна — души шамана 304
Н. Н. Агапитов, М. Н. Хангалов. Посвящение шамана 312
Б. Э. Петри. Школа шаманства 333
Б. Э. Петри. Степени посвящения 345
А. Е. Дьячков. Сила мухомора 349
А. Е. Дьячков. О шаманах 353
Н. Н. Харузин. Происхождение и сила лопарских нойдов 357
И. Е. Вениаминов. Шаманы алеутов 367

ШАМАНСКИЙ РИТУАЛ 375
СТРУКТУРА РИТУАЛА: ГАДАНИЕ, ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ, КАМЛАНИЕ И ПРОЧЕЕ 377
С. М. Широкогоров. Связь с духами 377
Н. Н. Агапитов, М. Н. Хангалов. Гадания и жертвоприношения (лечебные и общественные) 390
В. Г. Богораз-Тан. Магические заклинания и гадания в шаманской практике 402
В. И. Анучин. Шаманские камлания 411
Н. Н. Харузин. Камлание через бубен 419
Н. Н. Харузин. Функции лопарских нойдов 425
А. М. Кастрен. Песня шамана 433
А. М. Кастрен. Разговор с духами 437
Вениамин (Смирнов). Жертвы богам 442
П. Е. Третьяков. Шаманские обряды в туруханском крае .. 452
К. М. Рычков. Жертвоприношения и камлания у тунгусов ... 458
В. Г. Богораз-Тан. Шаманский ритуал во внутреннем и внешнем пологе 464

Список новых и старых названий народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, встречающихся в текстах книги 481
Список сокращений 482
Краткая информация об авторах 483
Список иллюстраций 488

Научное издание

ШАМАНИЗМ НАРОДОВ СИБИРИ
Этнографические материалы
XVIII–XX вв.
Хрестоматия
Том I

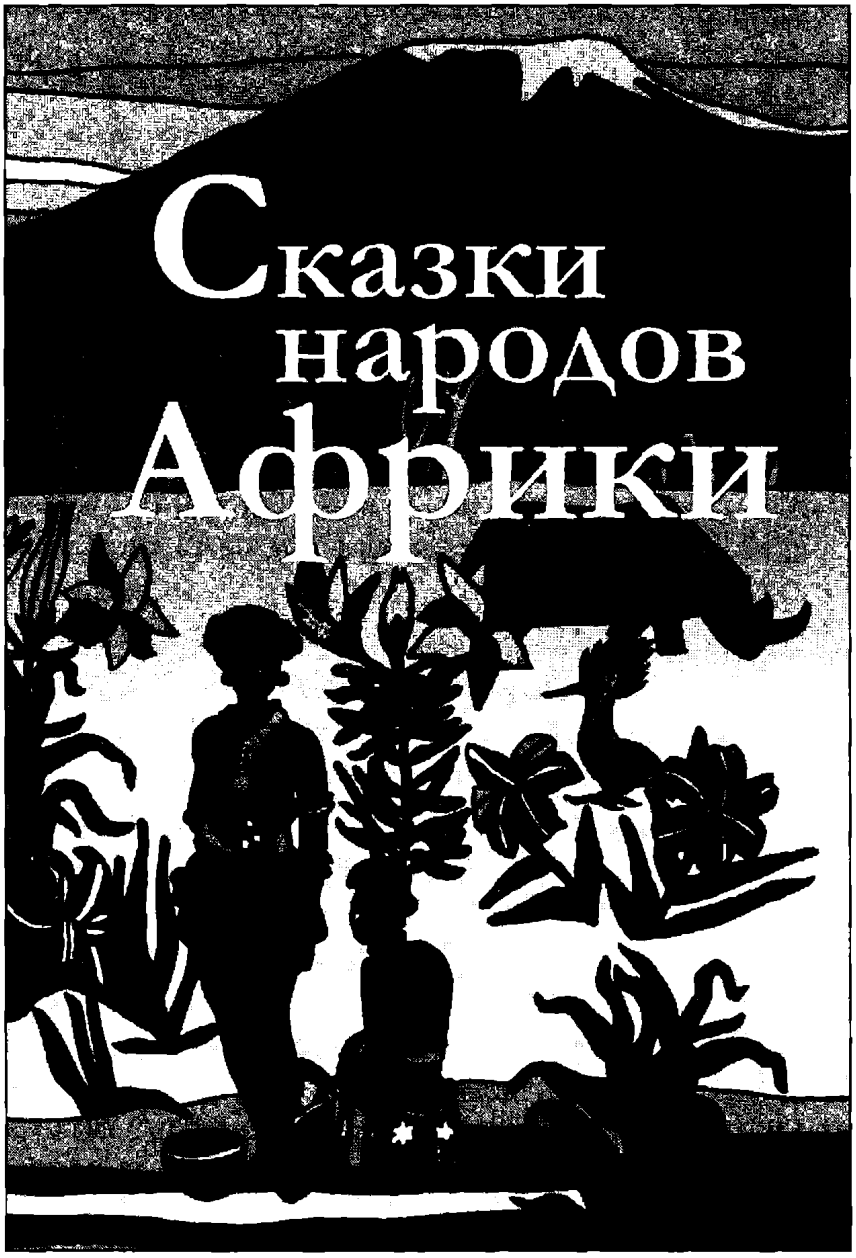
Автор-составитель
Т. Ю. Сем

Редактор *В. С. Волкова*
Корректоры *М. Е. Рошаль, М. К. Одинокова*
Технический редактор *Л. В. Васильева*
Художественное оформление *С. В. Лебединского*

Лицензия ЛП № 000156 от 27.04.99. Подписано в печать 05.10.2011.
Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Newton. Печать офсетная.
Печ.л. 31. Тираж 1000 экз. Заказ № 3840

Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11

Отпечатано в типографии
ОАО «Издательско-полиграфическое предприятие „Искусство России"»
198099, Санкт-Петербург, ул. Промышленная, 38/2



Сказки народов Африки / Составитель Г. Г. Анпеткова-Шарова; тип. коммент. В. Ф. Выдрина, А. Ю. Желтова. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2010. — 516 с.

ISBN 978-5-8465-0604-7

Сборник является итогом многолетней работы доцента кафедры классической филологии СПбГУ Г. Г. Анпетковой-Шаровой и включает в себя около 250 сказок, записанных ею со слов африканских студентов, обучавшихся в нашей стране с 1962 по 1991 гг. В нем представлены сказки 45 этнических групп из 21 государства Африки, что позволяет читателю познакомиться с самыми разными регионами этого континента, его культурой и фольклором. Сборник снабжен развернутым типологическим комментарием. Сказки классифицированы по указателю сюжетов Аарне — Томпсона и по бинарной классификации Выдрина — Желтова.

Книга представляет интерес как для ученых-фольклористов, так и для массового читателя, включая детей.

Формат 60 × $90^{1}/_{16}$; твердый переплет; тираж 1000 экз.