

В. Н. Басилов



ИЗБРАННИКИ
ДУХОВ



Жу

В. Н. Басилов
ИЗБРАННИКИ ДУХОВ



Москва
Издательство
политической
литературы
1984

Басилов В. Н.

Б27 Избранники духов. — М.: Политиздат, 1984. — 208 с., ил.

О шаманах слышали все. Но что же все-таки представляют собой эти „служители духов“, о которых сложено множество небывлиц? Старший научный сотрудник Института этнографии АН СССР, кандидат исторических наук В. Н. Басилов долгие годы изучал шаманство. Научные исследования в сочетании с личными наблюдениями автора и послужили основой для книги, в которой он дает критический анализ шаманства как своеобразного и далеко не простого явления в истории религии.

Рассчитана на широкие читательские круги.

Б $\frac{0400000000-393}{079(02)-84}$ 142-84

86.31
29

Эта книга посвящена шаманству — своеобразному религиозному культу, который и сейчас сохраняется у многих народов мира. Читателю известна экзотическая фигура шамана — человека, убежденного, что он избран духами, чтобы служить им и с их помощью защищать от бед соплеменников. Немногие видели живого шамана, но почти каждый живо представляет себе картину, известную по книгам: по полутемной юрте в исступленной пляске мечется человек в причудливых одеждах. Он бьет колотушкой в большой бубен, призывая духов. Его лицо искажено, глаза закрыты. Вот удары становятся чаще и сильнее, вот он увертывается от невидимого врага. В конце сеанса шаман может и упасть без чувств. Потом он расскажет сидящим в юрте людям о своей встрече с духами.

Шаманство с его необычной обрядностью давно интересовало исследователей. Отечественная литература по шаманству огромна. В 1892 г. вышла в свет первая в мировой науке крупная обобщающая работа В. М. Михайловского „Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки)“. Эта книга была переведена (неполностью) на английский язык и до сих пор широко используется учеными разных стран. В 1905 г. критический обзор материалов и итогов исследования шаманства сделал видный русский этнограф-эволюционист Н. Н. Харузин. Большой вклад в изучение шаманства внесли Н. Н. Агапитов, В. И. Анучин, И. А. Лопатин, Г. Н. Потанин, В. В. Радлов, П. И. Третьяков, М. Н. Хангалов, П. П. Шимкевич. После революции интерес к шаманству не угас. Исследование шаманства продолжали А. В. Анохин, В. Г. Богораз-Тан, В. М. Иванов, Л. Я. Штернберг. Появились в печати работы А. Ф. Анисимова, Г. М. Василевич, Н. П. Дыренковой, Г. В. Ксенофонтова, А. А. Попова, Л. П. Потапова, Г. Н. Прокофьева, Е. Д. Прокофьевой, О. А. Сухаревой и многих других советских этнографов. Благодаря этим работам достоянием

науки стали новые материалы, которые сделали возможным более глубокое понимание шаманства; в отличие от дореволюционных ученых, советские исследователи уделили должное внимание идеологии шаманства, верованиям, лежащим в основе шаманского культа. Много было сделано и учеными других стран, создавшими ряд интересных трудов о шаманстве разных народов. Прежде всего имеются в виду работы В. Диосеги, К. Доннера, К. Ф. Карьялайнена, М. А. Кастрена, Т. Лехтисало. То, что нам сейчас известно о шаманстве, — итог работы нескольких поколений ученых, в разное время изучавших жизнь разных народов.

К сожалению, пока нет работы, в которой было бы учтено то новое, чем обогатилась наука о шаманстве за последний период, охватывающий свыше полувека. Вообще попытки осмыслить фактический материал всегда отстают от появления новых сведений. Пользующаяся большим успехом за рубежом книга французского ученого М. Элиада „Шаманизм“, впервые изданная в 1951 г., в некоторой степени удовлетворила потребности специалистов и широкой публики в обобщающей работе по шаманству. Нашим ученым подобную книгу еще предстоит написать. В интересной книге С. А. Токарева „Ранние формы религии и их развитие“ (М., 1964) шаманству посвящена особая глава. Но в рамках одной главы невозможно рассмотреть вопросы, связанные с шаманством, достаточно детально и полно.

Между тем потребность в специальной книге о шаманстве зрела давно. Литература по шаманству изобилует спорными мнениями, а обобщающей работы, как уже говорилось, нет. Хочется думать, что предлагаемая книга в какой-то степени восполнит этот пробел.

Шаманство знали многие народы мира, и книгу можно было бы построить на материалах, полученных в разных частях света. Но из-за разнообразия местных особенностей шаманства неминуемо получилась бы пестрая и главное — поверхностная картина. В интересах дела было сосредоточиться на каком-то одном круге материалов. Представление о шаманстве будет более полным, целостным и глубоким, если взять группу народов, живущих в пределах одного региона и с глубокой древности имевших между собой культурные связи. Вот почему шаманство рассматривает-

ся здесь в основном на примере народов нашей страны. Этот материал более близок советскому читателю. И так как шаманство у народов нашей страны изучали большей частью отечественные ученые, мы сможем также заодно и яснее понять, что сделала в этой области русская и советская этнография.

В книге не ставилась задача сделать обзор всего накопленного к сегодняшнему дню материала. Я взял на себя смелость показать лишь наиболее характерные и важные стороны шаманства, стараясь не перегружать текст деталями.

В тексте немного специальных терминов, связанных с шаманством, но в них нужно разобраться. В советской литературе наряду со словом „шаманство” часто употребляется термин „шаманизм”. В ряде работ этим словам придается различный смысл: под шаманством понимают обряды и поверья, непосредственно связанные с деятельностью шамана, а под шаманизмом — систему воззрений у народов, в жизни которых шаманы играли важную роль. В этой книге я употребляю, следуя давним традициям русской этнографической литературы, только один термин — „шаманство”. Разграничение „шаманства” и „шаманизма”, на мой взгляд, излишне усложняет понимание сути дела. Подобно многим явлениям человеческой культуры, шаманство прошло долгий путь развития. Возникнув в глубокой древности, оно в течение длительного периода, вероятно, было главным, центральным культом, включавшим в себя почти всю религиозную деятельность человеческого коллектива. Для этого периода разделение „шаманства” и „шаманизма” не имеет смысла, ибо практика шамана охватывала основные сферы религиозной жизни общества. В более поздние эпохи, с образованием развитых политеистических религий, наподобие древнегреческой, шаманство деградирует, уходит далеко на задний план, становится незначительным культом с ограниченными функциями. Могучие боги, которые занимают центральное место в религиозных воззрениях людей, уже недоступны для шамана, он сохраняет связь лишь с мелкими божествами и духами. И для этого периода нет нужды говорить о „шаманизме”, потому что шаманский культ сохраняется как малозаметный пережиток и религиозное мировоззрение общества не может быть названо „шаманизмом”.

В нашей литературе встречается и иное понимание термина „шаманизм“, но здесь нет нужды рассматривать все высказанные точки зрения. Важно подчеркнуть, что мы вполне можем обойтись одним термином „шаманство“. Конечно, при этом необходимо помнить, что формы и содержание культа изменялись, и в разных обществах, в разные времена шаманство не было одинаковым. Так, мы говорим, что у алтайцев и у казахов в XIX — начале XX в. сохранялось шаманство. Это правильно. Но если у народов Алтая шаманство в этот период оставалось главным религиозным культом, то у казахов оно превратилось в пережиточный культ, утративший большинство прежних черт и получивший отчетливую мусульманскую окраску.

Еще несколько слов о терминах. С. А. Токарев называет шаманство одной из форм религии. Такая классификация помогает выделить шаманство из общей совокупности религиозных явлений.

Мировоззрение шаманства основано на вере в разного рода духов, которые населяют окружающий человека мир и пребывают в живых существах в виде души. Веру в духов и в души принято называть анимизмом. Начиная с эпохи, когда сформировались более или менее отчетливые представления о духах, анимизм пронизывает любую религиозную идеологию. Он присущ как примитивным религиям древности, так и поздним развитым верованиям. При этом анимистические воззрения не были одними и теми же на протяжении истории человечества. Со временем взгляды на свойства духов, на характер их взаимоотношений с людьми претерпевали изменения.

Шаманство возникает на определенном этапе развития анимистических верований. Основным признаком шаманства является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами, которых будто бы избирают, делают людьми особого рода и обучают сами духи. Обязанность посредников-шаманов — служить духам и с их помощью охранять от бед своих соплеменников. Шаманы вступают в непосредственное общение с духами в состоянии экстаза. При этом дух-покровитель будто бы сливается с шаманом в единое целое (воплощается в нем), или же душа шамана принимает облик духа-покровителя.

Такое определение, как станет ясно при более близком знакомстве с материалом, вполне может быть расширено и дополнено. Одно дополнение лучше сделать сразу же. С развитием культуры анимистические представления усложнялись. В глубокой древности из среды духов выделились персонажи, которых человеческая фантазия наделила столь большим могуществом, что они составили особую, высшую категорию сверхъестественных существ. Эти могущественные духи получили название божеств (богов). На шаманов стали возлагать обязанность общаться и с ними; у многих народов сложилось убеждение, что человека избирает на шаманское служение сам верховный бог. (Вот почему в верованиях народов Сибири и европейского Севера мы видим шаманов, вступающих в переговоры как с духами, так и с божествами.) Лишь с появлением религий классовых обществ место шаманов занимают жрецы, не претендующие на божественное избрание.

Шаманство принято называть ранней формой религии. Иногда спрашивают: почему ранней, если оно процветало и в XIX в.? Эта форма ранняя потому, что она возникла на заре человеческой истории и предшествовала многим более развитым культам. Она ранняя потому, что сложилась в доклассовом обществе. Ранняя — не значит примитивная. Нет, мы увидим, сколь сложными и разнообразными были верования и обряды, связанные с деятельностью шаманов. Наряду с фантастическими представлениями о мире шаманство вобрало в себя и кое-какой рациональный опыт человечества.

Когда возникло шаманство? Некоторые археологи считают, что отдельные находки указывают на существование шаманов уже в каменном веке. Конечно, конкретные толкования рисунков и ритуальных предметов всегда останутся спорными, но в принципе археологи имеют право искать следы шаманства в культуре палеолита. В основе шаманства лежит вера в духов (вначале это существа отнюдь не бестелесные, а нуждавшиеся в еде, жилище, развлечениях и любви). И если вера в духов уже сформировалась в палеолите (а об этом свидетельствуют знаменитые ориньякские женские статуэтки), то, значит, тогда уже могло возникнуть и шаманство. Есть и другое соображение. По

этнографическим материалам, шаманство как основной, центральный культ характерно для народов, занимающихся охотой и скотоводством. С возникновением земледелия появляются и становятся главными иные культы, связанные с обожествлением производящей силы земли и растительности. Эти культы набирают силу и постепенно оттесняют шаманство, лишая его прежнего общественного значения. Земледелие, как мы знаем, зарождается в неолите. Следовательно, исторически шаманство должно было сформироваться и пережить свой расцвет еще до неолита.

В отдаленном прошлом шаманство, очевидно, было известно всем народам земли. Некоторые исследователи пытались определить центр, где шаманство могло бы возникнуть и затем распространиться на других территориях. Но вряд ли правильно искать такой центр. Скорее всего шаманский культ сложился самостоятельно у разных групп и племен, подобно многим явлениям культуры, которые должны были некогда возникнуть повсеместно, ибо этого требовали условия жизни людей. Так, жилище, одежду, украшения, орудия труда и охоты, знания, основанные на наблюдениях за окружающей природой, формы общественной организации — все это и многое другое разные группы человечества приобрели самостоятельно, опираясь лишь на свой собственный опыт. Так же, видимо, обстояло дело и с шаманством. Главные идеи, лежащие в основе шаманства, просты: есть духи, более могущественные, чем люди; их надо ублажать; у отдельных людей это получается лучше, значит, духи предпочитают иметь связь с ними. Эти идеи, известные в том или ином виде повсеместно, должны были некогда породить особый культ, главной фигурой которого был шаман — посредник между людьми и духами.

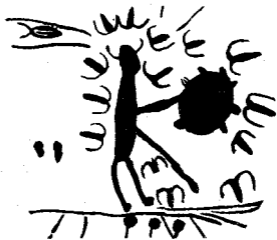
Откуда появилось слово „шаман“? Оно взято из тунгусо-маньчжурских языков и через русских ученых и путешественников — исследователей Сибири — вошло в мировую литературу. Уже во второй половине XVIII в. оно употреблялось как общепринятый научный термин. Некоторые ученые полагали, что в Южную Сибирь это слово проникло из Индии. Это возможно, но, каково бы ни было решение вопроса, происхождение слова не объясняет суть явления. У разных народов, в разных языках есть свои названия для шамана. У якутов это „оюн“ для мужчин

и „удаган“ для женщин, у ненцев — „тадебя“, у юкагиров — „алма“, у саамов — „нойда“, у туркмен — „порхан“, у казахов — „баксы“, у хантов — „ёлга-ку“ и т. д.

Другое слово, которое широко употребляется в русской литературе в связи с шаманством, это „камлание“. Оно обозначает обрядовые действия шамана в состоянии экстаза и происходит от слова „кам“ — названия шамана у древних тюрков и некоторых современных тюркоязычных народов, в частности алтайцев. Видимо, оно вошло в русский язык одновременно со словом „шаман“, хотя слово „кам“ русские знали еще до нашествия орд Чингисхана. Так называли своих шаманов тюркоязычные кочевники, например, половцы, жившие в южнорусских степях. С ними у наших предков были теснейшие культурные и политические связи.

Наши представления о шаманстве основаны на этнографических материалах, собранных главным образом в XIX — начале XX в. Уже в это время шел быстрый процесс отмирания шаманства. Он был вызван разрушением старого образа жизни народов, у которых религиозная деятельность в той или иной степени сосредоточивалась в руках шаманов. Этот процесс резко усилился в годы Советской власти под воздействием коренных преобразований в хозяйственной, общественной и культурной жизни страны. В целом шаманство уже потеряло свою прежнюю общественную роль. Но это не значит, что оно полностью ушло в прошлое. У народов Сибири, европейского Севера и Средней Азии среди старшего поколения еще живут верования, составлявшие идеологическую основу шаманства. Еще есть люди, которые верят, что во власти духов находятся явления природы, судьбы людей. Кое-где встречаются и шаманы. Звуки бубна и обрядовое пение еще внушают некоторым нашим современникам надежду на избавление от болезней. Поэтому шаманство интересно для нас не только как осколок истории, помогающий лучше понять далекое прошлое человечества. Шаманство — это все еще актуальная проблема сегодняшнего дня. И знать шаманство — значит уметь правильно оценить особенности современного религиозного сознания во многих регионах нашей страны.

Профессия: шаман



На селькупском рисунке 20-х годов изображен камлающий шаман. К нему спешат духи. Каждая разновидность духов идет своей дорогой из своей „страны“.

Перечислить обязанности шамана в двух словах нелегко. Его деятельность была широка и многообразна. Он спрашивал у богов и духов благополучие и здоровье, плодородие людям и животным, удачный промысел, хорошую погоду. При несчастьях шаман призывал духов на помощь. Охраняя соплеменников при жизни, он после смерти провожал их души в загробный мир. Его делом было распознавать причины болезней и излечивать больных. Он мог узнать от духов, что ждет человека в будущем, где находятся пропавшие люди, животные, вещи. Вообще в компетенцию шамана входили все случаи, где предполагалось вмешательство сверхъестественных сил.

В представлениях народов Сибири и Севера обилие животных зависело от могущественных божеств и духов — хозяев леса, гор, воды. Отчего в водах множится рыба? Это дух — хозяин воды бросает в море или реку рыбу чешую или икру, которая сразу же превращается в рыбу. Почему охотник находит и убивает зверя? Это дух — хозяин леса или гор посылает ему добычу. Миф рассказывает, что когда-то нивх попал в жилище хозяина леса. Все обитатели этого дома выглядели людьми. Хозяин дома, старик, объявил, что сегодня нивхи будут охотиться, им нужен медведь. Кто пойдет к нивхам? Один из его людей поднялся с места, согласился. Хозяин принес ему из сеней медвежью шкуру. Тот надел ее и стал медведем, а затем отправился к охотникам. Когда охота бывала неудачной, считалось, что духи не дали зверя. Группа алтайцев однажды возвращалась с промысла. Им встретился старик, который попросил часть добычи. Охотники отказали, обидели старика, не подозревая, что это сам хозяин горы. Их следующая охота была неудачной. Когда они вернулись домой, шамана заставили камлать. Шаман, совершая обряд, „пошел” к хозяину горы. Хозяин горы рассказал шаману, почему он сердится на людей. При таких воззрениях, естественно, считалось крайне важным ладить с духами — властителями животных, и от шамана ожидалось умение расположить их к людям.

Некоторые авторы преуменьшают роль шаманов в хозяйственной жизни соплеменников, а ведь у многих народов шаманам вменялось в обязанность обеспечивать удачную охоту и рыбную ловлю. Так, по якутским преданиям древние могучие шаманы,

когда народ голодал, призывали на помощь духов леса и воды. И духи посылали целые стада диких оленей, стаи рыб. О якутском шамане Егоре рассказывали, что в дни голода он „шаманил три дня и три ночи. К закату солнца третьего дня в его бубне появлялась слизь с рыбьей чешуей и водной речной тиной. Все это шаман показывал народу и говорил, что будет рыба”. И рыба будто бы сразу же появлялась в реке. Так же удачно Егор шаманил, когда не бывало белок, диких оленей, песцов. Еще в начале XX в. якутские шаманы в камланиях упрашивали духа — хозяина леса быть благосклонным к охотникам, от которых отвернулась удача.

Обеспечение хорошей охоты было одной из главных функций эскимосских шаманов. Когда зверь уходил из прибрежных вод, шаман должен был привлечь его. Нганасанский шаман должен был узнавать у духов и указывать соплеменникам сроки и места хорошей охоты. Он просил духов присылать людям диких оленей, гусей, рыб, песцов, а также защищать от волков стада домашних оленей. Трижды в году нганасанский шаман „шел” к божествам с просьбой об обильном промысле. Весной он просил, чтобы рыба шла в сети, а гуси не улетали от охотников. Осенью он просил об удачной охоте на дикого оленя. Когда же реки сковывались льдом, земля покрывалась снегом, шаман благодарил божества за успешный промысел и просил помогать людям и впредь.

Посредническая деятельность шамана имела общественный характер. Финский ученый К. Ф. Карьялайнен писал: „Частные жертвы может приносить кто угодно, но для общественных жертвоприношений нужен жрец, шаман”. Это сказано о южных хантах, но раскрывает существо шаманского культа у широкого круга народов. Например, у нганасан шаман выступал как представитель своих соплеменников во время зимнего праздника „чистого чума”, которое устраивалось ежегодно, когда солнце показывалось из-за опушки северного редколесья. Главным ритуалом праздника было многодневное камлание шамана, изображавшего путешествие в иные миры к различным божествам. В переговорах с божествами шаман испрашивал для всего народа благополучие, счастье и удачу в промыслах наступающего года.

Алтайский шаман просил верховного бога Ульгена послать благополучие своему народу. Эти моления устраивались весной и летом (или осенью) при большом стечении народа еще в 30-х годах. Проводил обряд шаман-мужчина, ибо путь на небо к Ульгеню доступен во время камлания только ему. Шаман благодарил божество за дарованные блага и просил новых милостей: изобилия скота, молока, ячменя, травы, хорошей охоты.

Шаманам повсеместно приписывалось умение влиять на погоду. Чукотские шаманы будто бы вызывали и останавливали снежные бури. Тюркоязычные народы верили, что у шаманов есть особый камень, при помощи которого можно вызвать дождь, снег и непогоду. Алтайский шаман Качы будто бы силою своих молитв низводил в летнее время на землю снег и град в виде больших льдин.

В старину, когда происходили постоянные вооруженные столкновения между отдельными родами и племенами, шаманы должны были обеспечить победу — разгадать намерения врагов, наслать на них порчу, призвать духов на помощь своим соплеменникам. Предания якутов рассказывают о могучих шаманах, которые умели предвидеть и предсказать кровопролитные битвы с другими племенами, предвидели победы и поражения и указывали своим сородичам путь спасения от гибели и войны. По преданию, один шаман-богатырь, узнав, что недруги идут на них войной, всю ночь призывал на помощь всех своих шаманских духов-помощников. Рано утром, окончив камлание, он сказал сыновьям-богатырям, что дух кровопролития внедрен в сердца врагов. Действительно, победу одержали шаман и его сыновья.

Шаманы играли заметную роль в жизни своих соплеменников. У хантов, например, еще в 20-е годы нашего века шаман пользовался большим уважением. О нем нельзя было сказать ни одного дурного слова, ему не противоречили, боясь мести. Шаманы принимали участие в разрешении спорных вопросов: об охотничьих угодьях, богатых рыбой местах и т. д. В прошлом веке некоторые группы нганасан полностью находились под влиянием своего шамана. Особую известность получил нганасанский шаман Тынта, занимавший должность старосты управы. П. И. Третьяков писал о нем: „Шаман и князец по родовому наследию, он соединяет

в себе редкий между инородцами дар содержать свою орду в повиновении. В то время как иных орд инородцы не только мало уважают старост, но даже бьют их, Тынта, напротив, сумел внушить в своих родовичах уважение к себе умом, опытностью и распорядительностью в промыслах. К тому же звание его как отличного шамана и гадалея, распознающего по линиям на ладонях рук прошедшее и будущее, имеет на народ особенное влияние”.

Шаманы-старосты были и у алтайцев. Кетские шаманы в XIX – начале XX в. выступали арбитрами при разбирательстве тяжб и ссор среди соплеменников. Они устраивали своего рода „божий суд”: спорщикам предлагалось прыгать через воткнутую в землю палочку (кто заденет, тот виноват), брать в руки ветвь особого болезнь-дерева (кто не прав, того скрючит болезнь). Кетты приписывали шаманам роль хранителей традиций. Обычай, например, запрещали работать после заката солнца. Тот, кто вздумал бы нарушить запрет, рисковал жизнью. Считалось, что над стойбищем невидимо летают шаманы, заглядывают в дымы вые отверстия жилищ и выуживают души провинившихся. У кетов шаманы давали имя новорожденным младенцам, предсказывали их судьбу, участвовали и в свадебном обряде.

Наиболее часто к шаманам обращались, когда кто-нибудь заболел. Духи – помощники шамана должны были открыть причину болезни и указать пути исцеления от нее. В некоторых работах можно прочесть, что шаманы лечили в основном болезни психического характера. Это неверно. Шаманы брались исцелять от самых разных заболеваний. Нанайские шаманы, например, считались способными камланием лечить оспу, скарлатину, водянку, желтуху. Не зная действительных причин болезней, люди объясняли их кознями духов. И шаман, „выясняя”, чем вызвано недомогание, изучал не состояние организма. Ему было важно установить, какие духи явились виновниками болезни.

Конечно, у некоторых народов шаманская лекарская практика была более разнообразной. Шаманы ненцев, по всей видимости, владели секретами целебных трав. Применяли рациональные средства и казахские шаманы – они знали массаж, при простуде



Шаман нивхов лечит больную.
Конец XIX в.

прогревали тело больного, заставляя его вспотеть, а некоторые шаманы отваживались лечить даже от сифилиса, предписывая лекарство из ртути, смешанной с растертым изюмом. Нанайские шаманы, напротив, отказывались от лечения сифилиса и проказы, заявляя, что здесь их духи бессильны. Все эти случаи, однако, не характеризуют типичные для шаманства лекарские приемы. Принцип шаманского врачевания — вера в связь болезни с деятельностью духов. На этой вере основаны диагноз и способы исцеления.

Как лечил оспу нанайский шаман? Эту болезнь, думали нанайцы, вселял в человека дух в облике старухи, значит, надо было умилостивить „старуху”. Из дерева вырезалось изображение божка (бурхан), участие которого признавалось очень благотворным в лечении тяжелых болезней: шаман проводил камлание, предлагая „старухе” и духам-помощникам дары.

У нганасан применялся иной способ. Шаман Дюхаде уверял, что обязан своим избранием духу оспы и связан с ним особыми отношениями. Раз в году дух оспы приходил к нему во сне и заставлял перечитывать письма, которые, оказывается, есть внутри головы. Дух обещал, что не тронет народ шамана, если Дюхаде, не сбиваясь, правильно прочтет письма. „Это чтение очень сложное, — рассказывал шаман, — и, если я спутаюсь, в этом году мои люди болеют оспой”.

Кетские шаманы во время эпидемий ставили на тропинках, ведущих к стойбищу, свои шаманские жезлы или их подобию, сделанные из дерева. Так отпугивались злые духи, несущие хворь.

Шаманы, приглашенные для помощи при трудных родах, обычно облегчали страдания роженицы тем, что камлали в соседнем чуме. Кетский шаман бил прутьями по жилищу, прогоняя злого духа, или, войдя в чум, гладил женщину колотушкой по животу.

Очевидно, уже в глубокой древности сложилось мнение, что духи могли вызвать болезнь разными способами. По воззрениям многих народов, духи проникали в тело человека, и тогда шаману надо было изгнать их. В 1927 г. И. М. Суслов наблюдал у одной группы эвенков камлание, устроенное по случаю эпидемии кори. Молодые люди под руководством шамана соорудили для обряда большой чум. Вечером начался обряд. Нагретый бубен гулко звучал в руках шамана, шаман пел. Он созвал своих духов-помощников, проверил, надежна ли стража из духов у чума и на всех путях предстоящих действий. Затем душа шамана в сопровождении духов-помощников направилась в подземный мир, чтобы выяснить у предков, почему возникла эпидемия. Впотьмах душа заблудилась: шаман через духов-помощников держал с ней связь и указывал дорогу. Обо всем этом присутствующие узнавали из песни шамана. Но вот путь души окончен, она у предков; наконец она возвратилась назад. Шаман выслушал ее, закрывшись бубном. Он снова запел, сообщая поступившую от предков весть: во всем виноват остяцкий шаман. Посланные им злые духи „бу-тыля”, похожие на плевок человека, вселились в людей и губят их. Но как спасти от смерти род? Шаман сильнее забил в бубен.

Его душа опять на переговорах у предков. Выход найден! Надо послать к осяткам злых духов „бумумук“. Пусть „бумумуки“ вселяются в осятков и приносят гибель, тогда их шаман возьмет назад своих вредоносных „бутыля“.

Шаман вскочил на ноги. Теперь тревожной песней созывает он своих лучших духов-помощников. Подвластные шаману „бумумуки“ обращаются в коров, коней, оленей и под охраной духов-помощников где-то в темноте формируются в отряд. И вот отряд мстителей мчится к врагам. Во главе духов — душа шамана в облике самого шамана, верхом на корневище молодой лиственницы. Шаман бешено скачет по чуму, раскидывает ногами головни и угли из очага. А бубен, который по очереди переходит от одного юноши к другому, доводит шамана до высшего экстаза: он бьется головой о шесты чума, кусает до крови губы и в пляске всё подражает полету чудовищ своего отряда духов. Присутствующие молча следят за каждым движением шамана, они захвачены действием и как бы летят вместе с духами через скалы, хребты, водопады и реки в сторону врагов. Внезапно силы оставляют шамана, он плетью повисает на цепи, прикрепленной к шесту. Его освобождают, и он сразу же засыпает. Наутро вокруг чума развешаны куски ткани и шкуры оленят: божество получило жертву, чтобы род был избавлен от кори.

Сидящий в человеке „бумумук“ ест внутренности. По донесениям шаманских духов, иногда он соглашается оставить больного лишь при условии, что ему дадут новое „жилище“, т. е. переселят в другого человека. Сломить его упорство трудно. Это большая удача, если шаману удастся переселить духа в животное.

Болезнь может произойти и от того, что душа человека похищена духами. Здесь надо исхитриться и освободить ее. Нойды — шаманы саамов — при тяжелых болезнях соплеменников предпринимали „путешествие“ в страну теней. К этому был способен лишь опытный шаман. На нем лежала дипломатическая задача убедить божества загробного мира, чтобы они позволили больному еще некоторое время наслаждаться жизнью. Отправляясь в „путешествие“, нойд собирал как можно больше мужчин и женщин. Он пел, изо всех сил ударяя в бубен, и все присутствующие подпевали ему. „Шум и неистовые движения приводили заклина-

теля в иступление. Уперев бубен в колени, он прыгал с необыкновенной 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". Криком и шумом призывалась огромная змея, дух-помощник; она переносила душу шамана на своей спине в царство теней. Саамы не позволяли никому приближаться к недвижно лежавшему шаману, отгоняя даже мух, ибо в это время душа шамана вела с духами переговоры. Если духи не соглашались исполнить просьбы шамана, тот вступал с ними в опасную борьбу.

Вызволяя души людей из плена, шаман проявлял изобретательность и дерзость. Он знал, чем подкупить и расположить духов, знал, как их обмануть. Бурятская легенда прославляет находчивость самого первого шамана. Злой дух пожаловался на шамана богу неба, сказав, что шаман не позволяет забирать человеческие души и тем самым нарушает волю бога, приказавшего злым духам ловить души. Бог захотел это проверить. Он взял душу одного человека, спрятал в бутылку и закрыл отверстие большим пальцем. Человек заболел. Шаман, разыскивая повсюду душу больного, сумел наконец обнаружить, что она заточена в бутылке. Он превратился в осу и ужалил бога в лоб; тот ударил себя рукой по лбу, отверстие бутылки на мгновение открылось, шаман выхватил оттуда душу больного и спустился с ней на землю. За это бог лишил его прежней силы.

В этих поверьях перед нами предстает самая важная особенность шаманов — приписываемая им способность посещать небеса или подземное царство. При этом шаманы наделялись умением обращаться с душами людей. Заполучив украденную духами душу, шаман прячет ее в складки своей одежды, а то и втягивает ее в себя, для надежности затыкая уши: теперь душа не сможет выскользнуть наружу и будет доставлена в целости. Шаманы не только возвращают людям оказавшиеся вне тела души. Если надо, они доставят с „того света" и душу еще не родившегося человека. Нанайцы, например, верили, что шаманы могут летать в небесный мир к дереву, где в виде птичек живут и плодятся человеческие души. Упросив бога солнца ниспослать душу мла-

денца какой-нибудь женщине и тем самым дать ей потомство, шаман ловил душу-птичку, прятал ее в особый мешочек (в костюме нанайского шамана входил набор мешочков для душ) и возвращался на землю. Теперь у женщины должен родиться ребенок.

Если унесенную духами душу вовремя не вернуть человеку, он умрет. Но некоторые шаманы будто бы были настолько могущественными, что могли оживить мертвых. Маньчжурская легенда подробно рассказывает о шаманке, которая выкрала из царства мертвых душу внезапно умершего юноши. Когда душа была водворена на место, т. е. в тело, юноша мгновенно ожил, попросил воды, сказал: „Как долго я спал!“

Но смерти не избежать, и душе умершего человека предстоит переселиться в загробный мир. Путь туда долог, непрост, полон препятствий. Душу могут перехватить и уничтожить многочисленные враги. Тут-то и нужен опыт шамана. Он не раз бывал в этих местах вместе с духами-помощниками. Только шаман может со всеми предосторожностями доставить душу умершего на „тот свет“. По нанайскому мифу, именно для перевозки душ в загробный мир и были учреждены шаманы. Когда-то, рассказывает миф, людей на земле стало так много, что жить им было тесно. Тогда будущий шаман и отпер дверь на „тот свет“. Люди стали умирать, но хоронить их было некому. Однажды ночью будущий шаман увидел во сне страшного духа. Дух сказал: „Я хочу сделать тебя шаманом, чтобы ты умел хоронить людей и провожать их в бунн“ (загробный мир). Как только появились шаманы, стало возможным хоронить умерших, совершать поминки и перевозить души в загробный мир, где их ожидала новая жизнь.

Подобно Гермесу древних греков, шаманы ненцев, нивхов, юкагиров, селькупов и других народов в XIX – начале XX в. служили проводниками душ умерших на „тот свет“. Описавший алтайское шаманство В. В. Радлов подчеркивал, что многие шаманские ритуалы могут совершаться и простыми людьми – за исключением проводов души в преисподнюю. Алтайцев беспокоило, что душа умершего, покидая этот мир, может захватить с собой и души других членов семьи. Поэтому приглашенный в юрту умершего шаман (кам) во время камлания „ловил“

душу покойного, безжалостно придавливал ее бубном к земле, не обращая внимания на ее крики и стоны, а затем отправлялся с ней в мир мертвых. Его бубен звучал все глуше, пение стихало и переходило в неясный шепот. Это означало, что он находится уже далеко под землей. Но и в преисподней свои сложности. Оказывается, умершие не желают принять в свое сообщество новую душу. Шаман упраскивал, но напрасно. Здесь требовался иной — старый, испытанный способ. Шаман угощал души умерших вином, и они становились веселыми и покладистыми. Теперь кам мог спокойно оставлять душу в подземном царстве и возвращаться на землю.

Итак, наиболее важная задача шамана — быть ходоком в мифические иные миры. Именно эта приписываемая ему способность отличает шамана от прочих „специалистов” по связи с духами.

Правда, есть и другая точка зрения. Еще в 1892 г. В. М. Михайловский спорил с Д. Банзаровым, настаивая на том, что главная функция шамана — лечебная. По мнению Л. Я. Штернберга, это не только главная, но и исконная функция: шаманство началось с лечения болезней. На этом убеждении построил свою гипотезу о возникновении шаманства и Д. К. Зеленин. Вначале предполагал он, шаману приписывалась способность удалять, внедряя в себя, вселившихся в больного духов болезней. „Только с момента появления этой идеологии, — писал он, — можно говорить о шаманстве как об особой религии”. Авторы ряда сравнительно недавно вышедших работ также пытаются доказать, что функции шаманов на ранней стадии были узкими, в основном лекарскими, что в другие сферы религиозной деятельности шаманство вторглось довольно поздно, когда в ходе развития общества шаманы набрали силу и прибрали к рукам древние культы. Шаманство „в большинстве случаев поглотило и включило в себя целый ряд верований и обрядов, по происхождению с ним не связанных”, — считает, например, С. А. Токарев. У большинства народов Сибири шаманство „тесно сплелось... с промысловым культом”, пишет он, самым словом „сплелось” подчеркивая, что соединились разные, некогда обособленные культы. Такое понимание исходных функций шаманов представляется неверным, и вот почему.

Шаманское исцеление больных — лишь одно из частных проявлений умения шаманов вступать в общение с духами и прибегать к их помощи. А духи не только насылали болезни. Им был подвластен весь окружающий человека мир. Поэтому вполне вероятно, что и в пору своего возникновения шаманство не сводилось к одному только врачеванию. Шаман должен был извлекать из сверхъестественных помощников самую разнообразную пользу для своих клиентов.

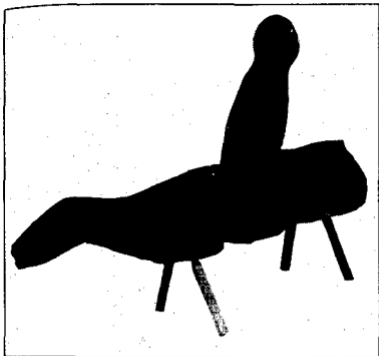
Исследователи, стараясь понять воззрения древних людей, вынуждены опираться на сведения, полученные главным образом в XIX—XX вв. Это создает определенные трудности: явления пережиточного, позднего характера могут быть приняты за начальный этап процесса. Например, высказывалось мнение, что на рубеже столетий чукотские шаманы только начали отторгать культовые функции у рядовых чукчей. Но так ли это? К XIX в. шаманство чукчей уже прошло длительный путь развития. Факты, действительно, говорят о сравнительно слабой роли шаманов в этот период у чукчей. Но здесь возможны, по меньшей мере, два толкования: шаманы еще не овладели контролем над религиозной жизнью соплеменников; шаманы уже потеряли свою былую важную роль. Представляется правильным второе толкование. Оно было бесспорным для ученых, наблюдавших шаманство у народов России почти столетие назад. Их общее мнение подытожил В. М. Михайловский: шаманство быстро вырождается в новых условиях, сложившихся под влиянием разнообразных контактов с более развитой культурой. Сравнивая описания шаманства у саамов (лопарей) в XVII и в XIX вв., В. М. Михайловский отмечал, что у лопарей сохранились лишь некоторые слабые пережитки некогда могущественного шаманства. Таким образом, мы вправе думать, что разнообразие функций и важная общественная роль были свойственны шаманам уже в отдаленные от нашего времени эпохи.

Лечебная практика шаманов заслуживает особого рассмотрения. Если шаман не умел лечить больной организм, а лишь предписывал жертвы духам, мог ли он принести пользу? Выздоровливали ли люди? Однозначного ответа здесь нет. Бывало по-всякому. Понятно, что шаманскими обрядами не спастись от оспы

и многих других болезней. После шаманского „лечения” больной нередко умирал. Но это считалось в порядке вещей. Так, ещё в первой половине XIX в. якуты думали, что шаман не лечит больного, а только старается умилостивить духа, наславшего болезнь; не его вина, если дух корыстолюбив или своенравен.

Иногда больной выздоравливал даже вопреки „лечению” шамана. И. С. Вдовин описывает один из таких случаев. Охотник-чукча был случайно ранен в грудь навывлет ружейной пулей. Рана долго не заживала. Шаманка выстрелила из винчестера в рану, чтобы выгнать сидевшего там злого духа. Через некоторое время рана на груди зарубцевалась, но на спине появилось нагноение. Шаманка вновь выстрелила в рану из другого ружья. На этот раз рана зажила. Конечно, охотник поправился только благодаря своему крепкому организму. Когда он однажды пытался сам вылечить таким же способом своего дядю, тот скончался.

При этом нельзя отрицать, что нередко шаман действительно помогал больному встать на ноги, внушая ему уверенность в скором выздоровлении. Шаманское ритуальное врачевание — это архаическая форма психотерапии. В отличие от современного врача, владеющего опытом психотерапевтического воздействия, шаман выступает не от своего имени. За шаманом стоят высшие силы. Лечит не он, а духи или божества, более могущественные, чем человек. Вера пациента в способность шамана вернуть ему здоровье укрепляется обрядом. Весь шаманский сеанс призван показать мощь шамана и его духов. Шаман охотно прибегал к внешним эффектам. Вот он хватает руками раскаленное железо, берет его в рот безо всякого для себя вреда. Вот зрители в изумлении видят, что он вонзает себе в тело нож и льется кровь. Через минуту оказывается, что раны нет. Мы рассмотрим в другой главе, каким образом шаман совершает эти и другие „чудеса”. Сейчас важно сказать другое. Поражая воображение соплеменников разного рода эффектными действиями, шаман убеждает их в том, что с ним — духи, которые придают ему сверхъестественные способности, оберегают от повреждений и, конечно, помогают излечить больных. Умелый, „большой” шаман пользовался безграничным доверием пациента, и вера боль-



Чтобы отделаться от враждебного духа и спровести его в подземный мир, якутский шаман «дарил» ему в услужение оленя с седоком.

ного в то, что теперь, после шаманского обряда, он выздоровеет, усиливала сопротивление организма болезни. Эта вера помогала не только при болезнях нервного происхождения, порой внутренних себе пациентами. Влияние психики на физиологические процессы многообразно. Вера в скорое выздоровление может

способствовать мобилизации сил организма на борьбу с самыми разными заболеваниями.

Говоря о многообразии шаманских функций, мы должны иметь в виду, что выполнять их все мог далеко не каждый шаман. У некоторых народов шаманы даже разделялись на разные категории в связи с неодинаковостью своих культовых задач и возможностей. Энци и ненцы, например, признавали три категории шаманов: 1) „сносившиеся с духами-небожителями” (энецк. „будтодэ”, ненецк. „выдутана”); 2) „к земле относящиеся шаманы” (энецк. „дьяно”, ненецк. „янянгы”); 3) „сносившиеся с миром умерших”, общавшиеся с духами подземного мира (энецк. „саводэ”, ненецк. „самбана”).

Вполне возможно, что такая специализация сложилась в глубокой древности, поскольку в ней выражен исконный принцип шаманства — вера в зависимость способностей шамана от свойств покровительствующих ему духов. Однако к XX в. границы между этими категориями были расплывчаты, условны. У энецов многие шаманы „будтодэ”, помимо положенного им бубна для путешествий в „верхний” мир, имели и второй бубен — для посещений „нижнего” мира и брались лечить больных, заболевших по вине духов „нижнего” мира. Шаманы категории „дьяно”, связанные с духами земли, также считались способными сноситься с духами „нижнего” мира, и бубен для визитов в подземный мир был их обязательной принадлежностью.

Большинство народов, даже родственные ненцам и энциам селькупы и иганасаны, подобного деления на категории не знали. Селькупский шаман, например, при необходимости „шел” в небесный или подземный миры, т. е. к светлым духам или в царство мертвых. Обычно шаманы различались в зависимости от „силы”. Это естественно, так как стать умелым, „большим” шаманом мог не каждый, кто вообразил, что избран духами.

Положение шаманов в обществе было неодинаковым — одних боялись и почитали, других не принимали всерьез. Это зависело главным образом от личных качеств шамана. „Большой” шаман, свой человек в мире духов, вызывал страх и уважение к себе повсеместно, у всех народов.

Прокормиться за счет занятия шаманством было нельзя. Сообщения о том, что „большой” шаман мог не заботиться о хлебе насущном, так как его обеспечивали всем необходимым соплеменники, редки и, видимо, преувеличены. Как правило, шаманы вели такой же образ жизни, как и остальные сородичи, — охотились, ловили рыбу. При этом окружающие ожидали, что шаман благодаря помощи духов будет удачлив в промыслах. Авторитет шамана во многом зависел от его промыслового умения и сноровки. Его репутация страдала, если он не проявлял себя хорошим охотником. У чукчей и эскимосов наиболее опытными зверобоями были шаманы. Среди кетских шаманов встречались умельцы, мастера по обработке дерева, изготовлявшие лодки, лыжи, нарты.

Можно ли называть шаманов профессионалами? Споры по этому вопросу, отголоски которых звучат во многих работах, вызваны неясностью термина. Если относить к профессионалам тех, кто живет за счет своего занятия, то к шаманам, как мы видели, эта характеристика не подходит. Шаманство было, по удачному выражению В. Г. Богораза, „подсобным промыслом”. Но если профессионалом считать общепризнанного, опытного специалиста, то „большой” шаман — безусловно, профессионал, ибо он мастерски владел приемами своего сложного ремесла.

Шаманами становились и мужчины и женщины, хотя у многих народов мужчины преобладали. По мнению хантов и кетов, шаманки слабее шаманов. Кеты были убеждены, что женщины из-за своей „нечистоты” не могут подниматься на небо, в лучшем случае они достигнут лишь первого, нижнего небесного слоя. Эскимосы и вилюйские якуты иначе оценивали возможности прекрасного пола. Шаманки более могущественны, чем шаманы, считали они. „Женщина от природы шаманка”, — говорили чукчи. Однако рождение ребенка разрушает врожденную женскую шаманскую силу, поэтому и получалось, что самыми „большими” шаманами оказывались мужчины.

У алтайцев, тувинцев, бурят и желтых уйгуров в преданиях о начале шаманства первым шаманом выступает женщина. В шаманском одеянии ряда народов иногда встречались элементы женской одежды, в особенности головной убор. Некоторые якут-

ские шаманы нашивали на кафтане два железных круга, изображавших груди, по-женски расчесывали волосы и заплетали их в косы, а перед камланием распускали. На основании такого рода фактов еще в конце XIX столетия было высказано предположение, что в далекой древности шаманили главным образом женщины. Сегодня нет ни горячих приверженцев, ни ярых противников этой гипотезы. О ней помнят, но, похоже, не принимают ее всерьез.

У шаманов, в особенности „больших“, были особые культовые предметы, необходимые для проведения ритуалов: обрядовый костюм, бубен, посох, изображения духов. Эти вещи складывались в особый мешок или ящик. Шаманам ольхонских бурят полагались ритуальные ящики „ширз“ (престол, жертвенник). В них хранили кнуты, шкурки животных, деревянные корытца для жертвенной пищи. Ящик обвешивался лентами, колокольчиками, звериными шкурками. На одной из его стенок рисовались красной краской или вырезались фигуры божеств и духов, животных и небесных светил. Академик И. Г. Гмелин, в XVIII в. путешествовавший по Сибири, посетил юрту одной уважаемой бурятской шаманки в окрестностях Селенгинска. Его внимание привлекли ящик с тряпками, камешками, кремнями, громовыми стрелами, предназначенными для лечения, и войлочный мешок, наполненный войлочными „идолами“.

Сундучки с обрядовыми предметами возили с собой на оленьих нартах и ненецкие шаманы. У кетов лишь „большие“ шаманы заводили себе „священную“ нарту „коссул“ в виде ящика с полозьями. Здесь сберегались сделанные из железа изображения духов, модели лодки с веслами, оружия, лыж, нужных шаману для поездок в иные миры. Чтобы не ставить „коссул“ на землю, устраивали особый помост с „чистой“ (восточной) стороны чума. Кеты помнят, что раньше женщинам запрещалось даже видеть „коссул“. У многих народов важной культовой принадлежностью шаманов было металлическое зеркало. Тувинцы и нганасаны думали, что зеркала падают для шаманов с неба.

Шаман держал ритуальные предметы у себя дома на почетном месте, напротив входа. Но свои обряды он мог проводить повсюду — в любом жилище, под открытым небом, и вблизи

от стойбища, и в таежной чаще, на берегу реки или вершине горы. Для отдельных обрядов воздвигались и особые хижины, например „шаманский чум“ у эвенков, „чистый чум“ у нганасан.

Вера в сверхъестественное могущество шаманов порождала многочисленные фантастические рассказы о совершенных ими чудесах. Шаманы будто бы могли превращаться в зверей и птиц, переноситься по воздуху, были неуязвимыми для холодного и огнестрельного оружия. Бурятский шаман Махунай (вторая половина XIX в.) садился в сани и ехал в них якобы без лошадей. По одному из преданий, „иркутский начальник“ захотел проверить его силу. Привезли 70 возов соломы, завалили ею шамана и подожгли. Когда огонь угас, Махунай встал невредимым и страхнул с себя пепел. Одного шамана хантов будто бы спустили в прорубь, завернув в сети: если он „сильный“, освободится. Возвратившись домой, участники этой „проверки“ нашли шамана сидящим за самоваром. По верованиям вилюйских якутов, знаменитые шаманы, независимо от пола, на тридцатом году жизни становятся беременными и рожают в лесу ворону или гаяра, которые тут же улетают. Затем они рожают шуку и еще через год — медведя или волка.

Алтайского шамана Бади, по легендам, враги убивали три раза, а он оживал. Даже смерть не могла угомонить иного шамана, и соплеменники по ночам слышали звуки его бубна. Погребения шаманов, часто скрытые в глухом лесу, вызывали суеверный страх. У юкагиров родственники умершего шамана носили при себе его кости как амулет, охраняющий от несчастий. Некоторые шаманы оказались причисленными к миру божеств. Легендарный первый шаман кетов Дох будто бы однажды во время камлания взлетел на небо и остался там навсегда. Алтайцы поклонялись знаменитым предкам-шаманам, изготавливая их символические изображения. Наибольшее развитие культ шаманов получил у бурят, в верованиях которых умершие шаманы причислялись к духам — покровителям местности.

Особыми, необыкновенными людьми шаманы становились якобы по воле своих духов-покровителей. О них и пойдет речь в следующей главе.

„Служебные“ духи



Двуглавая птица, дух-покровитель долганских и якутских шаманов.

Уже в глубокой древности воображение человека заселило окружающий мир духами. Эти могущественные и обычно невидимые существа будто бы пребывали повсюду: в лесах, степях, горах и водах. В каждом отдельном урочище мог жить особый дух-хозяин. Даже на небе и под землей обитали духи. Одни из них посылали людям блага, другие жаждали принести вред.

Привычки и особенности духов „знали“ шаманы. Они „умели“ подобающей жертвой склонить их к покровительству или просто удержать от зла.

Из множества духов, рассеянных по вселенной, лишь небольшая группа постоянно связана с шаманом. Это те самые духи, благодаря которым шаман способен лечить, предсказывать судьбу, обеспечивать удачу в охоте. Среди них различаются: 1) могущественные духи-покровители и 2) подчиненные им духи-помощники. Разницу между этими духами хорошо показывают поверья селькупов, считавших, что половина духов-помощников умирала вместе с шаманом. Количество своих духов-помощников шаман мог в течение жизни пополнять. Дух-покровитель (чаще всего он был один) избирал будущего шамана, наставлял его, руководил им.

Духи представлялись в самом разнообразном облике, даже в виде неодушевленных предметов. У чукотских шаманов среди духов-помощников были кожаное ведро, крюк для котла, иглолка и ночной горшок.

Многие духи воображались в виде животных. У чукчей шаманскими духами, руководителями и помощниками шамана, чаще всего были звери и птицы: волк и ворон, мышь и сова, горностай, морж, белый медведь. Эскимосы представляли себе шаманских духов в виде косатки (думая, что зимой косатка превращается в волка), белого медведя, ворона, горностая, журавля.

Свойства духов зависели от того, какое животное они представляют. Дух-птица, естественно, хорошо летал, а дух-рыба — плавал. Каждый дух мог оказать шаману наилучшую помощь в своей родной стихии, используя свои природные качества. Духами „верхнего“ мира чаще всего считались птицы. Так, шаман энецов обычно отправлялся на небеса верхом на гусе, лебеде, орле или журавле. У селькупов главными духами — помощниками

шамана в „верхнем“ мире были журавли. Кроме того, у каждого селькупского шамана имелся „небесный олень“ с саблей на рогах, пребывающий на небе. На нем шаман ехал в „небесные“ миры. В случае надобности „небесный олень“ вместе с шаманом вступал в борьбу с врагами. Для ненецкого шамана „огненный олень“ был жоаком упряжки, на которой шаман странствовал по „верхним“ мирам. Гагары, по убеждению селькупов, могли общаться и с „небесным“ миром, и с „подводным“, и с „подземным“. Верили, что шаман на своем „пути“ часто превращается в гагару и, ныряя под воду, уходит от преследователя.

Чаще всего, однако, гагара представлялась духом „нижнего“ мира. У северных якутов шаман посылал ее на разведку в царство подземных духов. Гагара доставала из больного духа-мучителя и помогала шаману выдворить его обратно в подземные сферы. Если якутскому шаману требовалось самому попасть в „нижний“ мир, он превращался в гагару и нырял в океан. По верованиям энцев, шаман отправлялся в „нижний“ мир верхом на своих духах-помощниках — медведе, песце, горностае и нырял под воду, сидя на выдре или гагаре. Нганасанскому шаману для поездки в „нижний“ мир нужны были мышь, которая хорошо проходит сквозь землю, птица талу — маленькая, сильная, с длинными когтями, расчищающая при путешествии вниз дорогу от других птиц, и гагара, хорошо ныряющая в воде. Селькупы изображали на колотушках бубна змею, ящерицу и выдру, так как эти животные могут жить и в воде, и на суше, и под землей, следовательно, могут помочь шаману в „пути во всех этих мирах“. У многих народов главным духом — помощником шамана в „нижнем“ мире считался медведь. Дух-олень в основном был связан с небесными сферами, но селькупский шаман мог и на олене отправиться в „нижний“ мир.

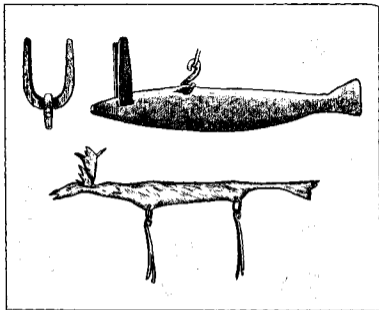
Духам-животным нередко приписывали фантастические черты. У кетов, якутов и эвенков одним из важнейших шаманских духов был двуглавый орел. Этот образ не был заимствован из российского имперского герба, а возник на почве древних местных верований. У селькупов на бубнах встречалось изображение двухголовой гагары. Среди духов — помощников сибирских шаманов важное место занимал и мамонт. Об этом животном

знали по находкам бивней и костей, поражавших необычайными размерами. Считали, что мамонт сейчас живет под землей в пещерах. Ненцы уверяли, что слышали рев мамонта, доносившийся из-под земли. Эвенки, селькупы, ханты, манси полагали, что мамонт живет в подводном мире. При этом созданный ими образ мамонта был далек от действительности. Ханты представляли себе мамонта страшным подземным чудовищем, которое в начале жизни имело облик лося, а с наступлением старости теряло зубы и рога, переселялось под землю или в воду и там перерождалось. У него будто бы вновь отрастали рога, но уже не ветвистые, а прямые. Эвенкам мамонт рисовался гигантской рогатой щукой, обросшей шерстью. Другой образ мамонта, известный эвенкам, — это рыба с головой сохатого. Мамонт служил духом-помощником шаманов во время их странствий по подземному миру.

Зверь или птица — древнейший облик духов. Со временем духи начинают приобретать и человеческие черты, но и прежние образы сохраняются прочно. Шаманству разных народов Сибири свойственно обилие духов в виде животных. Даже в пережиточ-



Двуглавый орел — первый шаман (подвеска к бубну кетского шамана).



Так представляли себе мамонты
звенки (подвески к шаманскому
костюму).

ных формах шаманства у народов Средней Азии духи не утратили полностью своих звериных черт.

В пестрой коллекции шаманских духов не редкость разного рода уроды. У селькупов, например, в „войско” духов шамана входили безголовые однорукие человечки. Они „живут” на ночной стороне неба и помогают шаману во время его пути в иные миры. Особенно важна их помощь при розыске души больного в загробном мире. В подземных сферах, где обитают души умерших, „живут” и другие духи-уроды. Самыми сильными среди

них считались трехногие. Они лучше других духов могли помочь шаману найти душу больного, обмануть злых духов-охранителей. В отряде духов эвенкийского шамана, отправлявшегося на борьбу с враждебным шаманом, были люди-волки, гагары-змеи, люди, похожие на якорь парохода, с загнутыми в сторону ногами, коровы с оленьими рогами, кони с головами медведя. Немало уродцев и среди шаманских духов бурят. По сообщениям М. Н. Хангалова, в шаманских молитвах упоминались безголовые духи. Кроме того, „есть духи-заяны, которые имеют только половину тела, как если бы оно было рассечено пополам с головы до промежности. Остается половина головы: одно ухо, один глаз, вдоль пополам рассеченный нос, полрта, одна рука и одна нога. Такие духи-заяны очень сильны”. Их называли „половиннотельными”. В бурятских шаманских призываниях упоминались и уродцы иных разновидностей:

Девять безруких,
 Девять безногих (калек),
 Девять немых (без языка),
 Девять глухих...
 ...Без тазовой кости, хромые,
 Без ребер, дырявые...
 ...На брюхе рот,
 На затылке глаза¹.

Возможно, образы духов-уродцев связаны с представлениями о том, что в других мирах все устроено „наоборот”. Из-за этого убеждения вещи покойника дырявили или ломали — на „том свете” они приобретут противоположное качество, станут целыми. Целая же вещь явится в ином мире испорченной.

Повсеместно были известны и шаманские духи-помощники в человеческом образе. Так, у ненцев небесные духи „тадебиэ” мыслились в виде человека. Когда их призывал к себе шаман, они проникали в чум через дымовое отверстие или через щели и дыры. Они могли и не являться — просто отвечали с неба. У хакасов, казахов, узбеков, иногда и у якутов духи иносказательно назывались „людьми”. Человеческим обликом были наделены и

¹ Хангалов М. Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1959, т. II, с. 125–126.

„небесные люди“ — духи — помощники кетских шаманов. „Среди них есть „мужики и бабы“, шаман знает каждого по имени. Они чуть больше комаров, и их много, как комаров. Встреча своего „хозяина“, они радуются, играют, „ходят насквозь его“, дают силу. Могут садиться на волосы шамана (потому он их не стриг)“. Когда кетский шаман во время камлания „вылетал“ из чума и „парил“ над Енисеем, он подбадривал своих духов: „Эй, мошкара моя, поднимай выше! Буду смотреть дальше“. Киргизские шаманы называли своих духов „мухами“, потому что они часто показывались в виде мух. Но их духи-помощники могли предстать и как вооруженные богатыри.

Вообще духам приписывалась способность свободно менять свой облик. Нанайский шаман рассказывал о своем главном духе-покровителе (аями): „То была маленькая, всего в пол-аршина ростом, очень красивая женщина. Лицом и по одежде совсем наша женщина... Волосы до плеч, черные, косы маленькие“. Аями являлась ему и в образе старухи, и в образе волка. Иногда она приходила в виде крылатого тигра. „Я сажусь на него, — говорил шаман, — и он возит меня, чтобы показать разные страны“¹.

У всех народов делались разнообразные изображения духов — чаще всего под руководством знатока-шамана. Вырезанная из дерева аями обычно представляла собой человеческую фигуру с удлинённой головой, без рук, иногда и без ног. Когда нганасанский шаман на празднестве „чистого чума“ собирался, камлая, „подняться на небо“, перед ним ставили деревянные фигуры горностая и птицы. Эти обе вполне реалистически выполненные скульптуры изображали главных духов-помощников, путеводителей шамана. Шаману предстояло подниматься вверх, следуя за этими духами. Многочисленные изображения духов наглядно разъясняли символику „шаманского чума“ звенков. Галерея, ведущая к входу в чум, понималась как мост из мифических гигантских оленей, которые на своих длинных ногах стоят на дне „шаманской реки“; на спинах этих оленей лежали деревянные изображения духов в виде рыб. По бокам галереи распола-

¹ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 144.

гались две шеренги грубо вырезанных из дерева фигурок людей — это духи — помощники шамана, которые „держат” галерею, чтобы ее не снесло течением „реки”. Чум охранялся множеством вырезанных из дерева духов — рыб, птиц, людей.

Изображение духа — это вместилище духа, и от него не требуется полного „портретного сходства”; достаточно условно обозначить образ духа. И если „идол” имеет вид деревянного чурбана с одной лишь головой, не надо думать, что у самого духа нет рук и ног. У бурят изображения-вместилища духов делались в виде кукол, шкур животных и матерчатых лент. Ящик, в котором хранились куклы и ленты, назывался „дворцом” духов. У тувинцев вместилищем духов могли быть ленты, части шаманской одежды, шкурки животных. Повсеместно наиболее распространенными были изображения духов в виде небольших металлических фигурок, подвешивавшихся к одежде и бубну шамана.

Начиная камлание, шаман брал в руки бубен и призывал своих духов-помощников. Дух приглашался и особой, только с ним связанной мелодией (например, у иганасан), и словами. Призывая духов, шаман называл их по именам, льстил, расхваливал их достоинства, восхищался силой. Н. П. Дыренкова записала слова одного из алтайских шаманов, обращенные к духам:

...Откликаясь на мой голос, придите,
Откликаясь на зов, спуститесь!
Железного хана сын,
Железное стремя пробивающий ногой,
Потному коню не дающий привязи (т. е. отдыха. — В. Б.),
Когда железный лук натягиваешь, он ломается...
Пущенной стрелы меткий стрелок,
...Красноречивый,
При его движении мужи не могут устоять,
Вида его не может скот вынести.
Мой Кан Еркей — хан уважаемый!

Приход духов шаманы разных народов изображали по-разному. У алтайцев дух, услышавший обращенные к нему песнопения, устами шамана давал знать о своем присутствии. „Ао, кам, ай”, — произносил шаман, и все знали: это говорит дух. Хакасские и туркменские шаманы обменивались приветствиями с пришедшими духами, причем исходивший из шамана голос духа

звучал приглушенно, хрипло. Шаманы многих народов могли говорить с духами и на „особом“ языке, непонятном или плохо понятном для окружающих. Очевидцы, наблюдавшие священнодействие якутского шамана, отмечали, что иногда проходило много времени, прежде чем духи внезапно представляли перед ним. Часто облик их оказывался столь грозным, что пораженный шаман лишался чувств. Его приводили в себя, и он начинал пляску, сначала медленно, потом все быстрее и неистовее.

Юкагирский шаман, созывая духов, колотил в бубен, свистел, кричал, подражая разным зверям и птицам, причем звуки становились все громче и громче. Призвав своих духов-помощников, он распахивал дверь, высовывал наружу голову и с шумом втягивал воздух. Возвращался он с закатывшимися глазами, с высунутым языком. Это означало, что в него вошли духи. У хакасов, кетов и ряда других народов шаман в начале камлания зевал, вмещая в себя духов. По мнению хантов, вселение духов было для шамана очень болезненным. Иногда казалось, что его трясла лихорадка и тошнило: губы, туловище и ноги начинали дрожать. „Жуткое впечатление произвел он на зрителей, вызывая духа-женщину... Тогда он трясся и ревел. Несколько раз ложился на живот, валялся и орал неистово“¹.

Вместив в себя духа, шаман приобретал все его свойства. Все сказанное шаманом считалось словами духа. В зависимости от того, какой дух являлся к шаману, менялась и манера поведения камлающего шамана. Эвенкийский шаман, например, прыгал на одной ноге, когда к нему „приходил“ одноногий дух, и кашлял, когда „приходил“ дух, „больной грудью“. Эвенки считали, что качества и способности духов дают шаману возможность, вместив в себя духов, пользоваться их свойствами в своих интересах. Духи, которые не боятся боли, дают возможность шаману наносить себе уколы, порезы и удары, не испытывая страха и не боясь последствий. „Приходилось, действительно, неоднократно наблюдать чрезвычайную нечувствительность шаманов во время вхождения в них духов этой группы, — писал

¹ Старцев Г. Остяки. Социально-этнографические очерки. Л., 1928. с. 96.

С. М. Широкогоров. ...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... по удалении этого духа живот шаманки сразу опадает до нормальных размеров”.

Если дух был животным, шаман подражал ему; считалось, что в это время шаман (его душа) находится где-то далеко от места камлания, на земле или в ином мире, в облике этого животного. С помощью своих духов он будто бы мог последовательно превращаться в разных животных. Тувинский шаман общал сидевшим в юрте людям, как он гонится за духом-неприятелем:

Превратимся в ворона,
 Понесемся плавно,
 Где и в каком месте
 Будем лизать красную кровь (врага-духа. - В. Б.)?
 Превратившись в ястреба,
 Наблюдаем сверху,
 Превратившись в тайменя,
 Этот злой дух (аза)
 Почему поворачивает назад?
 Почему беспокоится?..
 Превратившись в орла,
 Наблюдаем со всех сторон.
 Легкие и сердце,
 Вену и печень (врага-духа. - В. Б.)
 Разорвем на куски!¹

Широко пользуясь помощью своих духов, шаман, однако, не был их полным хозяином. Уже В. М. Михайловский замечал: шаман „делается принадлежностью духов, которые, подчиняясь его призывам, в свою очередь властвуют над ним”. Духи позволяли себе капризничать. У селькупского шамана во время гадания иногда колотушка падала вниз стороной, оклеенной мехом. (Это считалось дурным признаком.) В чем дело? Оказывается, духам не нравилась поза одного из присутствующих – „сидит слишком вольно, развалюсь”. Бывало, духов раздражало, что

¹ Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, с. 189.

среди зрителей допущен не „свой” — ненец или русский. Шаман объяснял, что присутствующий — гость и выгнать его неловко. Но иногда духи не смягчались и упорно „требовали” удаления нежелательного для них человека. Духи могли не явиться на зов шамана, могли солгать. Некоторые духи подстрекали шамана к дурным поступкам. Если иганасанский шаман не справлялся со своими духами, они будто бы могли через шамана во время камлания „проглотить” кого-нибудь из присутствующих. „Проглоченные” в скором времени должны были умереть. Иганасаны рассказывали этнографу Г. Н. Грачевой о шамане Дюаре, которому не удалось обуздать своих духов: „Людей глотал. Как шаманил, люди умирали”. Духи могли запретить шаману охотиться или есть какую-либо пищу. Иногда они требовали, чтобы шаман жил обособленно, поставив свой чум вдали от стойбища. Некоторые духи заставляли шаманов „менять пол” — носить женскую одежду, делать женские работы, подражать женщинам в поведении и даже „выходить замуж”.

Шаманы „превращенного пола” были известны среди чукчей, коряков, камчадалов. Противиться воле духов было опасно. „Шаманские духи весьма злобны и наказывают за малейшее неповиновение”, — писал В. Г. Богораз о поверьях чукчей. Алтайский шаман Чочуш в болезненном припадке убежал из своего жилища, а на третий день его нашли далеко от поселка в горах, обнаженным и мертвым. Алтайцы объясняли А. В. Анохину, что Чочуша „задавили” его духи. Когда внезапно умерла „сильная” хакасская шаманка Ира (конец 40-х годов), по окрестным селениям разнесся слух: Иру съел ее дух-покровитель медведь. Таким образом, взаимоотношения шамана с его духами были непростыми. Духи оказывали помощь шаману лишь на определенных условиях.

С какой же целью духи покровительствовали шаману? Какую выгоду извлекали они для себя, делая человека шаманом? Ответ на эти вопросы носит весьма прозаический характер: духи нуждаются в пище, и шаман их кормит, принося жертвы. Когда дух впервые являлся к эскимосу, будущему шаману, он предлагал ему стать своим кормильцем. Такое представление было распространено повсеместно. В. И. Анучин полагал, что

кеты не знали поверья о кормлении духов, но Е. А. Алексееенко показала, что и кеты не составляли исключения. По убеждению алтайцев, узбеков и ряда других народов, болезнь или бедствия могут быть ниспосланы теми же самыми духами, которые помогают шаману; они причиняют человеку неприятности, чтобы получить выкуп или умиловительные дары. Из этого следует вывод, что граница между „добрыми” и „злыми” духами условна. По словам якутской шаманки Матрены (20-е годы), когда она не шаманит в течение двадцати дней, у нее начинает погибать скот (его уничтожают недовольные духи). В нанайском предании братья прячут сестру в подземелье, чтобы спасти от ужасных „чертей” — духов-людоедов. Над подземельем поставили изображения духов (бурхан), которых угостили кашей и водкой, упрашивая их не выдавать девушку „чертям”. Когда „черти” пришли, бурханы молчали. Вдруг один маленький „идол” — аями — зашевелился, пошел по земле и заговорил: „Братья дали каши всем бурханам, а меня одного обидели, не дав ничего, и я их за это выдам”. Он указал „чертям”, где девушка.

У одних народов духам предлагалась настоящая пища, которую ставили перед „идолами” или мазали им рот. У других (как, например, в Средней Азии) духам предназначались лишь кровь да запах жертвенного угощения. Нганасанский шаман кормит духов-помощников дымом от сгоравшего на огне жира. Нередко жертвенное угощение доставалось шаману, ибо считалось, что его устами ест дух. Нанайский шаман рассказывал Л. Я. Штернбергу, что кормит и духов-помощников, и духа-покровителя — аями. Для духов-помощников он разбрасывает мясо или кашу, „а они сами подбирают”. Для насыщения духа-покровителя он сам должен есть жертвенную пищу или пить кровь свиньи, потому что в него вошла „аями”. „Ты видал шамана на больших поминках. Как человек столько водки выпить может? Это аями все выпивает. Аями и духов-помощников кормить... надо. Если их не кормить, ругаются, говорят: „Мы тебе помогаем людей лечить, а тебе кормить нас жалко”. Тогда приходится свинью резать. Помогают кормить больные. Когда больной поправляется, он привозит... водку, свинью ... (Я) свинью режу, кровь в особую посуду сливаю, а мясо велю варить; вечером облачаюсь

(в ритуальный костюм), созываю духов, ставлю перед ними все блюда, кровь сам пью, кушанья разбрасываю, водку во все стороны брызгаю, и духи довольны”. Таким образом, шаман представлял собой служителя духов.

Духи получали угощение в дни, когда шаман проводил обряд, а также в дни, когда кончался или начинался зимний охотничий сезон. Нганасанский шаман рассказывал А. А. Попову: „Мы после камлания всегда кормим своих духов. Кроме того, кормим их ежегодно два раза: весной, перед прилетом птиц, и осенью, во время замерзания воды”.

В угощениях нуждались не только „свои” духи, но и все духи, с которыми приходилось иметь дело шаману. Алтайский шаман приготавливал для камлания берестяные сосуды с брагой, чтобы щедро угостить духов – хозяев местностей, через которые он совершал свой путь в иной мир. Хакасский шаман 40-х годов, собираясь отправиться на небо к Великому духу (Улуг тэсь), перед камланием запасался бутылкой водки.

Некоторые духи – покровители шамана ожидали от своего служителя не только жертв. Избравший шамана дух желал любви. Когда дух-женщина аями впервые явилась нанайскому шаману, она сообщила, что была духом – покровителем его предков-шаманов: „Я их учила шаманить. Теперь тебя буду учить. Старые шаманы поумирали, некому стало людей лечить. Ты должен стать шаманом”.

Потом сказала:

– Я люблю тебя, мужа нет у меня теперь, ты будешь моим мужем, я – твоей женой... Я дам тебе духов-помощников, с их помощью лечить будешь и сама тебя учить и помогать тебе буду. Люди кормить нас будут.

Я (вспоминал шаман) испугался, стал отказываться. Тогда она сказала:

– Если не послушаешься меня, тебе плохо будет, убью тебя! С тех пор она стала приходить ко мне, и я сплю с ней, как с собственной женой, но детей у нас нет”. (Вообще нанайцы считали, что шаман может прижить детей от своей аями.)

Л. Я. Штернберг, из работы которого заимствован этот рассказ, был первым, кто заинтересовался представлениями об ин-

тимной близости шамана с духом-покровителем. Обнаружив сначала эти поверья среди нанайцев, он вскоре нашел сходные воззрения и у якутов, бурят, селькупов, юкагиров. У чукчей волшебная жена шамана не только исполняла роль супруги, она — повелительница всех его духов-помощников. Алтайский (шорский) шаман говорил о своей невидимой небесной жене: „Без нее какой же я кам?“ Л. Я. Штернберг предположил, что идея любовной связи шамана с избравшим его духом является самым ранним, первичным объяснением шаманского избранничества.

Эта гипотеза встретила не только поддержку, но и критику. И. М. Суслов, например, отвергал ее в целом (1931 г.), Г. М. Василевич лишь отметила вскользь, что шаманство эвенков идеи полового избранничества не знает (1968 г.). В 1974 г. А. В. Смоляк подвергла сомнению достоверность сведений, полученных Л. Я. Штернбергом у нанайцев: работая среди нанайцев свыше полувека спустя, она не нашла у них следов веры в сожитительство шамана с духами. По ее мнению, эта идея вряд ли могла исчезнуть бесследно, если она действительно имела в верованиях нанайцев в начале XX столетия.

Добавим, что представления об амурных похождениях шамана в мире духов для якутов, бурят и алтайцев не характерны. Кроме того, верования этих народов, на которые ссылается Л. Я. Штернберг, как правило, не говорят, что интимной близостью объяснялось само избрание.

Тем не менее поверье о половой связи шамана с духами характерно для шаманства некоторых народов.

Так, у селькупского шамана было два постоянных помощника — его жены, дочь водяного духа и дочь лесного духа. Они символизировали тесную связь шамана с миром лесов и вод и облегчали ему действия в этих мирах. Когда селькупский шаман, путешествуя в иные миры, плыл по „шаманской реке“, его лодкой правила сидящая на корме жена — дочь водяного.

И у энецов главными помощниками шамана считались его воображаемые жены — дочери различных небесных духов. Для сношений с ними шаманы будто бы имели железный половой орган. Энецкая шаманка Савоне (20—30-е гг.) была избрана лесным духом-уродом одноруким и одноногим Варучи (Барочи), кото-



рый однажды напал на нее. Некоторое время Савоне будто бы жила в его убежище, а затем сородичи нашли ее в лесу. Родившийся у нее мертвый ребенок-урод считался сыном Варучи. Варучи был главным духом-покровителем Савоне; левая перчатка ее обрядового костюма изображала трехпалую руку Варучи, левый сапог назывался сапогом Варучи.

У нганасанской шаманки Нобупти'е, умершей в 1972 г., главным духом будто бы был баруси — „одноногое, однорукое, одноглазое существо невидимого мира, олицетворявшее собою болезни, по происхождению предположительно нечистая половина умершего человека, живущая в мире мертвых. По преданию, еще до замужества Нобупти'е имела от него ребенка, но потом отец, Дюхаде, прогнал баруси, вселив в нее одного из своих дядмада (духов-помощни-

Нганасанский шаман в ритуальной одежде.
Фото С. Н. Иванова, 1978 г.

ков. — В. Б.). Несмотря на то что Нобупти'е считалась хорошей шаманкой, люди опасались к ней обращаться за помощью, так как полагали, что время от времени к ней приходил баруси", собишая, где есть больной, близкий к смерти. „Баруси требовал от нее помощи, чтобы получить этого человека”¹.

Представление о сексуальном избранничестве обнаружено и в среднеазиатском шаманстве. Таджики и узбеки верили, что духи-пари влюбляются в человека и требуют от него ответной любви. Если избранник пари не отвечает на любовь и не соглашается принять на себя служение духу, пари наказывают его болезнью. За любовь пари дарили человеку удачу, например на охоте, либо способность провидеть судьбу и излечивать болезни, изгоняя злых духов. Обычно человек, избранный духом-пари, становился шаманом.

Таким образом, вера в романтическую связь шамана с духами была распространена широко. Но прав ли был Л. Я. Штернберг, видевший в половом избранничестве древнюю идею, объясняющую происхождение и психологию шаманства? Видимо, нет. Уже Д. К. Зеленин справедливо замечал: „Сексуальная связь шаманов с их духами далеко не универсальна, не является всеобщей в шаманстве. Она чужда как раз наиболее древним из известных нам форм шаманства”. Одна из основных и начальных идей шаманства — это уподобление шамана его духу-покровителю. Образ духа-возлюбленного — поздний.

Что же соединяло шамана с его духом-покровителем на раннем этапе истории шаманства? В верованиях многих народов на первый план выступает родственная связь между шаманом и избравшим его духом. Это дух-предок. У нганасанского шамана главных духов-помощников было немного. Основные из них — духи шаманов, предков по отцовской и материнской линии. И у алтайцев во главе всех духов-помощников, невидимо облегающих собой шамана и потому называемых „броней” или „обручем”, всегда стоял „личный, кровный дух-покровитель, от которого шаман ведет свое преемство”. Духи-предки

¹ Грачева Г. Н. Шаманы у нганасан. — Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981, с. 76.

„давили” будущего шамана, заставляя его принять служение.

Но древнейший облик духа, как мы уже знаем, — животный. И память о животном — предке шаманов — сохранялась в преданиях народов Сибири. „Первым бурятским шаманом была птица орел, которого и ныне уважают все буряты с давних времен как священную птицу”, — писал в конце прошлого века М. Н. Хангалов. Когда-то боги будто бы решили защитить людей от злых духов и дать им в помощь шамана; шаманом выбрали орла. Орел помогал людям, отгоняя вредоносных духов, но люди не понимали его языка. Тогда боги разрешили орлу передать шаманское звание первому встречному человеку. Спустившись на землю, орел вступил в связь с женщиной. Родится мальчик, который и сделался первым шаманом. Кеты верили, что первым шаманом был двуглавый орел. Мифы о первом шамане-орле сочетались у ряда сибирских народов с различными формами его почитания. У бурят происхождение шаманов связывалось и с другими животными. М. Н. Хангалов сообщал: „Многие большие и черные шаманы превращаются в различных зверей, птиц, змей, лягушек и прочее, — это зависит от того, какое у них шаманское происхождение. А каждое шаманское происхождение считается от какого-либо животного. Например, онго-хордуты обращаются в медведя, и изо рта, носа, ушей и пальцев у них выходят змеи; тарасинские ахануты превращаются в волков, орлов, гусей и верблюдов... В других животных, от которых они не происходят, они превращаться не могут”.

Эти поверья о происхождении шамана от животного позволяют понять, как и когда возникло представление о духе-покровителе — предке шамана. Оно, видимо, берет свое начало в тотемизме — в той ранней форме религии, которая основана на вере в родство людей с каким-либо видом животных (реже — растений, явлений природы). В глубокой древности каждый родственный человеческий коллектив связывал себя с общим предком-животным (тотемом) и называл себя его именем. Так, у австралийского племени днери имелись роды Ковровой змеи, Ворона, Лягушки, Крысы, Летучей мыши и др. При этом животное-тотем понималось не только как почитаемый предок. Оно мыслилось и как своего рода двойник, и как сверхъестественное существо,

воплотившееся в каждом члене коллектива. „Все люди, согласно этому поверью, — живые воплощения тотемических предков”, — пишет С. А. Токарев. Близость со своим тотемом австралийцы выражали словами: „это мой отец”, „мой старший брат”, „моя мать”, „часть человека” и т. п. Некоторые австралийцы прямо отождествляли себя со своим тотемом. Известен случай, когда австралиец, разглядывая свою фотографию, утверждал, что на ней изображен кенгуру. Священные места и церемонии австралийцев были связаны с мифами о тотемических предках.

Вероятно, народы Сибири, подобно другим народам земли, в древности знали тотемизм. Вплоть до начала XX в. здесь сохранялись легенды о происхождении отдельных групп (родов) от животных, почитание отдельных видов зверей и птиц. Все это принято считать пережитками тотемизма. Очевидно, к тотемизму восходит и поверье о предке-животном — духе — покровителе шамана. Если некогда весь родственный коллектив (род) вел свое происхождение от животного, то с угасанием этих воззрений вера в родственную связь с животным закрепилась лишь за шаманом как представителем своего коллектива.

В верованиях ряда народов Сибири дух-животное выступает не только как предок, но и как двойник или внешняя душа шамана. Якуты, например, думали, что у каждого шамана есть его звериное воплощение — мать-зверь. Мать-зверь — это волшебный дух-покровитель и в то же время душа самого шамана. Качества шамана зависят от того, каким животным представлена его душа. Самые могущественные шаманы — те, у которых мать-зверь имеет вид жеребца, лося, черного медведя, орла или громадного быка. Самые слабые и трусливые — шаманы с душой в облике собаки. Матери-звери собака, волк и медведь несут шаману несчастье: они не дают ему покоя, грызут его сердце, рвут тело, доставляя непрестанные страдания. Звериные души-двойники шаманов появляются на земле только раз в год, весной, видимые лишь для шаманов. Они рыщут повсюду. Сильные и смелые пролетают по земле с шумом и ревом, слабые — тихонько, как бы украдкой. Матери-звери нередко вступают между собой в ожесточенную драку и иногда, сцепившись, лежат в продолжение нескольких месяцев и даже лет, будучи не в состоянии

одолеть друг друга. Души шаманок отличаются особой драчливостью и задором.

В народных верованиях облик шаманской матери-зверя представлялся по-разному. В частности, у эвенков — в виде самки лося или медведя, а также в виде горной козули „с облезлой шерстью, с восемью ногами, выросшими на передней части брюха, и с копытами, обращенными назад”.

В образе матери-зверя важно отметить следующее:

1. Шаман мыслился как одно целое с матерью-зверем. Когда враждующие шаманы боролись между собой, то сражались будто бы не сами шаманы, а их матери-звери. По представлениям манси, шаман, взявшись лечить человека от „порчи”, вызывал „образ” шамана, наставшего „порчу”, и вступал с ним в бой. Одно из преданий описывает, как со стороны низовья реки появился медведь, а со стороны верховья — могучий лось. Шаман так испугался, что спрятался под сани. Когда он вылез из-под них, медведь и лось сцепились в борьбе. У лося были поломаны оба рога, и человек, причинивший „порчу”, погиб. Шаманы ненцев также будто бы сами посылали биться своих духов-олений. Якуты верили, что шаман мог об этой борьбе и не знать: матери-звери жили обособленной жизнью, разгуливая по облакам и вершинам гор, и иногда случайно сталкивались друг с другом.

Наряду с этим, по мнению якутов, шаман сам принимал вид матери-зверя, когда хотел померяться силами с враждебным шаманом или духом. Одного якутского шамана будто бы попросили во время эпидемии оспы камлать над больными. Брат шамана отговаривал его: „Тебе не следует вступать в состязание с духом оспы (дословно „бодаться” с ним, как если бы речь шла о борьбе двух быков)”, но шаман не послушал его и решил „бодаться”. Прежде чем выйти из дома на сражение с духом оспы, он строго запретил жене выглядывать во двор. Голоса борющихся были столь ужасны, что жена не вытерпела и приоткрыла двери юрты. Она увидела двух бодающихся быков. Скрип двери привлек внимание мужа, он чуть-чуть повернул свою голову, и „противник, воспользовавшись этой оплошностью, всадил свои рога у основания его шеи. Через два-три дня шаман умер”.

Жизнь шамана теснейшим образом связана с его матерью-

зверем. Если враждебный шаман сумеет погубить мать-зверя, умирает и связанный с ней шаман. Поэтому шаманы старались прятать своего духа-двойника в глухих потайных местах. Знаменитый якутский шаман Тюсыпют уверял, что его мать-зверь никому не найти — она скрыта далеко в горах.

2. Мать-зверь участвует в становлении будущего шамана. Якуты даже верили, что она рождает шамана. Далеко на севере растет лиственница с гнездами на ветвях. Сюда прилетает мать-зверь — „большая птица, похожая на орла, с железными перьями, садится на гнездо и сносит яйцо. Потом эта птица высиживает яйцо, если должен выйти самый большой шаман — (высиживает) в продолжение трех лет, а маленького шамана — в течение года”. Когда душа шамана вылупится из яйца, то мать-зверь передает его на воспитание „дьявольской шаманке... которая имеет одну ногу, одну руку, один глаз”¹. По другим якутским воззрениям, мать-зверь сама выращивает шамана на ветвях мифического дерева. В одном из рассказов, когда шамана уложили в гнездо, „прилетел крылатый олень белой масти и сел на его гнездо. Соски оленя как раз приходились ему в рот. Он стал сосать их. Лежал тут ровно три года, и чем больше сосал он, тем все меньше и меньше становилось тело, пока, наконец, не стало с наперсток”. Мать-зверь также „пересотворяет” шамана, тем самым наделяя его сверхъестественными качествами. Г. В. Ксенофонтов записал такой рассказ: „Когда душа (шамана) созреет и сможет владеть собой, мать-зверь поднимается на среднюю землю и здесь рассекает тело шамана на мелкие кусочки и разбрасывает по всем путям болезни и смерти, делит между... духами”. Это дает шаману возможность впоследствии лечить людей от болезней.

После воспитания и „пересотворения” будущего шамана мать-зверь поселяется на неведомом для людей чужого рода мифическом дереве и становится главным духом-помощником шамана.

Мать-зверь, видимо, — наиболее древний образ духа-покро-

¹ Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930, с. 60.

вителя. Это двойник и одновременно родитель или создатель шамана. Конечно, этот образ не дошел до наших дней в своем первоначальном виде, и в конце XIX – начале XX в. продолжал терять свои исконные черты. В XX в. начинает забываться многообразие животных форм этого духа и мать-зверь чаще всего представляется как лось или олень. Стало возможным поверье, что со смертью шамана умирает и мать-зверь. При этом старый образ духа-покровителя продолжал жить в народных верованиях в тесной взаимосвязи с более поздними. Так, некоторые якуты думали, что шамана опекают два духа-покровителя: мать-зверь и дух-предок шамана.

С развитием религиозных воззрений изменялись и представления о духах, с которыми общался шаман. Становился другим облик духов, по-иному понимался характер их отношений с шаманом. Если на заре человеческой истории шаманы боролись с враждебными духами сами, слившись в единое целое с духом-покровителем, то позже они стали насыпать на врагов своих духов-помощников, а также задабривать их жертвами. Большие изменения претерпел сам образ духа-покровителя. Уже в древности мать-зверь преобразилась в духа-предка шамана сначала в виде животного, потом в виде человека. А на каком-то позднем этапе развития общества возникло убеждение, что шамана избирает божество.

По убеждению шорцев, например, человека делает шаманом верховный бог Ульгень. Он „сам избирает кама, при посредстве которого сможет общаться с людьми“. Такой избранник будто бы имеет „отметку“ Ульгения, так называемую „лишнюю кость“. Алтайцы-телеуты считали, что свою волю бог изъяснял в письменном виде. „Если нет бумаги – письма Ульгения, шаман как станет камлать?“ – говорили телеуты.

В конце XIX – начале XX в. представления о шаманских духах подверглись заметной модернизации. По словам казахского шамана, один из его главных духов – Кезбембет носится по воздуху в синей карете. Другого духа-покровителя ему предлагали продать за лошадь с халатом, но он не пошел на сделку, боясь мести духа. А шаманы ненцев и кетов Туруханского края уже в прошлом веке свободно покупали друг у друга „служебных

духов". С. М. Широкогоров справедливо замечал: „Шаманство... мирится с любой религиозной системой... и с любым анимистическим мирозерцанием”.

Звери и птицы, чудовища-гибриды, настойчивые влюбленные, седовласые предки — каких только духов не создала человеческая фантазия! О работе воображения шаманов говорилось немало. Некоторые авторы полагали, что ряд духов-помощников был вымышлен исключительно самими шаманами. Но роль фантазии не следует преувеличивать. Самый буйный полет фантазии шамана был ограничен рамками традиций. Воображение шамана всегда направлялось давно сложившимися общими для всего коллектива представлениями.

Призрачный мир духов был хорошо знаком соплеменникам шамана. Конечно же, шаман „знал” своих и прочих духов лучше, чем кто-либо другой, но его воззрения не составляли особой изолированной системы. Его „видения” имели общественное значение и потому не были произвольными. Этим и объясняется удивительная устойчивость образов духов. Вспомним нганасанскую шаманку Нобупти’е и энецкую шаманку Савонэ, которые будто бы внушили страсть одноногим духам-уродам. Не они придумали этих духов. Одноногие духи издавна жили в верованиях многих народов.

По представлениям эскимосов, у „сильного” шамана среди духов-помощников были дух моря, покровитель охотников во время охоты на морских зверей, а также хозяин вселенной, покровитель изменения погоды. Образы этих духов, как и других, были хорошо известны всему народу. Среди духов-помощников ненецкого шамана были хозяйка гор, хозяйка воды, хозяйка земли, а также Нум Миколай — Николай Чудотворец, вошедший в состав ненецких духов под влиянием христианства.

Таким образом, фантазия шамана питалась и вдохновлялась традициями. Даже таинственный язык духов не был специально изобретен шаманами. Изучение шаманского языка эскимосов показало, что „бессмысленные”, непонятные окружающим слова — это архаические, забытые слова, которые все еще встречаются и имеют ясный смысл в отдельных диалектах.

Избрание. Дороги шамана



Селькупский шаман верхом на медведе спускается в „нижний“ мир. Рисунок 20-х годов.

Чтобы стать шаманом, надо иметь в роду предка-шамана. Но этого условия недостаточно: родственные связи соединяют с шаманом широкий круг людей. Кто из них будет продолжать дело шамана? Преемника выбирают сами духи-покровители. Они являются к избраннику с предложением стать шаманом. Обычно духи получают отказ, но они упорствуют, принуждают, угрожают смертью, наказывают. В конце концов духи добиваются своего и у них вновь появляется слугитель — шаман. Так, в общих чертах, представляли себе шаманское избрание многие народы.

Избрание сопровождалось особой „шаманской болезнью”. Проявления ее были самыми разными, но всегда человек выглядел потерявшим рассудок. Он совершал непонятные поступки, мог долгими часами сидеть в оцепенении, а иногда убегал из дома и скитался где-то в лесу. „Временами в зимние ночи я незаметно от своих выходил голый и сидел на дереве. С рассветом осторожно, не желая, чтобы узнали родные, ложился в свою постель”, — рассказывал якутский шаман. Кроме того, в течение ряда дней человек лежал без сил, ощущая ужасные боли. Ему чудилось, что духи преследуют и терзают его. Эта мучительная болезнь, предшествовавшая началу шаманской деятельности, нередко объяснялась упрямством избранника: ведь он сопротивляется призыванию, и духам ничего не остается, как наслать на него болезнь. Но это — позднее объяснение, появившееся тогда, когда истинная причина шаманских страданий начала забываться. Что же это за причина? Почему духи подвергают избранника изощренным пыткам? А без мучений просто нельзя обойтись — духи должны убить, разрезать на кусочки, сварить и съесть будущего шамана, чтобы переделать, „пересотворить” его и воскресить уже новым человеком, стоящим выше простых смертных.

Такое понимание „шаманской болезни” еще в первые десятилетия нашего века отчетливо сохранялось в верованиях якутов. Они считали, что душа ребенка, предназначенного быть шаманом, воспитывалась духами на мифическом „шаманском” дереве, приобретая нужные для шамана свойства. На этом дереве у основания каждой ветви устроено птичье гнездо или дупло. Шаманы, души которых воспитывались в гнездах на верхних ветвях, сильнее тех, которые вышестованы в нижних гнездах. Такое

дерево растет в каждом из трех миров — небесном („верхнем“), земном („среднем“) и подземном („нижнем“). В зависимости от того, какие духи избрали шамана, душа его уносилась или на небо, или в подземные сферы, или оставалась в пределах земного мира. Во всех случаях она выращивалась на дереве в виде птенца.

Воспитание души длилось от года до девяти лет, смотря по тому, „сильным“ („великим“) или „слабым“ будет шаман. Так думали вилюйские якуты. Если шамана избрали духи „верхнего“ мира, его главная душа (воздух-душа) оказывалась в дупле „шаманского“ дерева, растущего около жилища божества — небесной шаманки Ары Дархан.

Душу доброго шамана откармливали орлиными яйцами, душу злого — душами его родичей и их скота. Дочери и сыновья Ары Дархан, сидя на краю дупла в образе орла, обучали душу различным шаманским уловкам и хитростям. „Некоторые души трудно воспринимают шаманскую выучку, тогда их вынимают, дают обсохнуть крыльям и откармливают пестрыми зайцами, двухглавыми орлами... и пестрыми рыбами, — все это воспринимается душами в виде шаманских уловок и хитростей“¹.

Воздух-душа ребенка, предназначенного быть шаманом от „среднего“ мира, уносилась к большой березе, растущей около „северных демонических старух“. Там она также воспитывалась в дупле, а затем старухи клали ее в железную люльку и выкармливали грудью; „сильного“ шамана кормила старшая из них.

Воздух-душа шамана, призванного духами „нижнего“ мира, сначала тоже выкармливалась „северными старухами“, а потом отправлялась в „нижний“ мир, где воспитание продолжали избравшие ее божества. Если шаману покровительствовал добрый бог кузнецов Кыдай Бахсы, его душа несколько лет „воспитывалась на огне“. А злые божества уносили душу в отдаленные закоулки „нижнего“ мира в непролазную липкую грязь, где она претерпевала немислимые страдания.

Во время отсутствия души будущие шаманы и заболеливали

¹ Попов А. А. Получение „шаманского дара“ у вилюйских якутов. — Труды Института этнографии АН СССР. М.—Л., 1947, т. II, с. 283.

„шаманской болезнью”. Это случалось в различном возрасте: у „больших” шаманов рано — от 3 до 5 лет, у слабых позднее — от 12 до 18 лет. Таким образом, болезнь будущего шамана есть признак того, что его душа взята на обучение духами. В этот период будто бы происходило и „кромсание тела”, которое А. А. Попов считал одним из важнейших актов шаманского призвания. У знаменитых шаманов, по преданиям, рассечение тела происходило трижды.

Что такое „кромсание тела” или „пересотворение” шамана? Это страшная, но необходимая операция, которую, считалось, духи проделывали с шаманом. Духи отрезали ему голову, клали ее на полку или насаживали на длинный шест. Отделенная от туловища голова не теряла способности видеть и слышать, и шаман не без интереса наблюдал за дальнейшим ходом событий. Он видел, что духи разрубали тело на мельчайшие кусочки, складывали их в три отдельные кучки, затем брали кусочки в рот и выплевывали их по сторонам. Кусочки тела из первой кучи предназначались духам „верхнего” мира, из второй — духам земли, из третьей — духам „нижнего” мира. Каждому духу полагался свой кусок; чтобы не было ошибки, духа называли по имени. Считалось, что духи съедают доставшийся им кусочек шаманского мяса. Затем все кусочки каким-то образом оказывались снова в кучках, духи склеивали их слюной, тело принимало прежний вид, шаману приставляли голову, и он оживал. Для чего это делалось? Для пользы шамана: дух, отведавший его плоти, давал шаману право излечивать насылаемые им болезни. Иначе говоря, шаман, по словам якутов, „может побороть только тех бесов, которые покушали его мяса”.

„Пересотворение” — главное действие, которое превращает обыкновенного человека в шамана. Оно могло длиться годы. Об этом в начале 20-х годов рассказывал А. А. Попову якутский шаман Спиридон Герасимов. Зимой, разыскивая своих оленей, он внезапно потерял сознание, вернулся домой больным, а ночью увидел сон. Какие-то люди наполнили юрту кровью, и Спиридон стал захлебываться в ней. Его подняли и вынесли на улицу и начали стегать не то веревками, не то ремнями. Очнувшись, Спиридон уже не находил себе покоя, часто терял рассудок.

„Весною для окружающих я совершенно сошел с ума, — вспоминал Спиридон, — и домашние целых семь дней должны были держать меня привязанным к столбу. К концу шестого дня моего сумасшествия мне опять стали мерещиться видения... Меня унесли в худую (грязную, темную) юрту, отрезали голову (я почувствовал ужасную боль) и разрубили все тело на части, которые вместе с головой положили в железную люльку. В люльке все кусочки тела срослись между собою, и я принял обычный вид. Крепко связали меня пестрою веревкой и стали раскачивать люльку. Через некоторое время веревку развязали и, протыкая чем-то острым, пересчитали все мои кости и отдельные волокна мускулов и сказали: „Оказывается, у тебя одна кость и три мускульных волокна лишние”. Откуда-то появился человек, очень похожий на медведя, и сказал: „Дайте-ка этого человека мне”. Перед ним поставили большую посудину, и он стал выхаркивать в нее сгустки крови”. Спиридона схватили и несколько раз обмакнули в эти кровавые сгустки, говоря: „Нужно бы дать ему имя”. Затем вошла женщина (очевидно, одна из „северных старух”) и стала было кормить его грудью, но шаман с отвращением отвернулся. Спиридона положили в люльку, накрепко запеленав, и затем выкололи ему глаза.

„Я упал навзничь, — продолжал свой рассказ Спиридон. — Когда я лежал в этом положении, стали тянуть влево за переносье железным крючком. Я приподнял голову, глаза мои по-прежнему получили способность видеть. Оказалось, что я лежу в устье Кривавой реки с течением вперед и назад... Из этой реки почерпнули воды и досыта напоили меня, затем, просверлив уши, положили в глиняную посуду... и сказали: „Ты стал знаменитым шаманом, имеющим кровавое подножье”. Подбросили кусок запекшейся крови величиною с подушку и, поставив меня на нем, сказали: „Ты будь знаменитым из злых шаманов с кровавым подножьем”. Эти слова я повторил, сам не зная для чего. На шею (мне) накинули петлю из веревки и повели куда-то очень далеко. Затем надели на меня тяжелый шаманский костюм, дали в руку колотушку длиннее голени, бубен и стали говорить: „Получил ведь ты длинный огненный хвост! Стал ведь ты с легким дыханием! Получил ведь ты выражение морды грозного

медведя! Получил ведь ты черно-красные глаза отлившего медведя! Получил ведь ты чуткие уши!”

(Отвлечемся на миг от видений шамана. Сказанного достаточно, чтобы уяснить, что он избран духами „нижнего” мира. Вся несложная символика его галлюцинаций указывает на это. Окунувший шамана в ступки крови дух похож на медведя; медведь — один из главных духов подземного мира. Спиридону здесь разъясняют: он приобрел свойства медведя, т. е. своего духа-покровителя. О „нижних” духах ясно говорит обилие крови, в которой захлебывается и купается посвящаемый. У якутов и некоторых других народов кровавые жертвы приносил шаман, связанный с духами „нижнего” мира.)

„Я уселся и стал шаманить, и это продолжалось очень долго. Когда я кончил, запеленали меня... отнесли в то самое место, где разрубали на части тело, развязали веревки и приказали шаманить вместе с находившимися тут шаманами. Я отказался”. Было решено наказать строптивца; Спиридона завернули в сырую медвежью шкуру (опять медведь!) и куда-то унесли. Вскоре его стали истязать духи („какие-то неизвестные люди”), причиняя невыносимую боль.

Мучительные видения сопровождалась потерей рассудка. Порою Спиридон без всякой цели уходил из дома. „Домашние разыскивали и находили меня, — рассказывал Спиридон, — дня через три или четыре лежащим без памяти. Приходя в себя, я вспоминал, что ходил на четвереньках, подражая волкам и медведям, выкапывал из земли червей, ловил гадов, ящериц, мышей — и съедал их”. Лишь на третий год Спиридон выздоровел и стал шаманом.

Представления о страданиях, которые предшествуют началу шаманской деятельности, схожи у разных народов и сохраняются даже в пережиточных формах шаманства. Чем объяснить это сходство? Ужасные кошмары, которые отравляют жизнь избранника духов, внушены древней традицией, связаны с особенностями культуры человечества на ранних этапах его развития. Мы уже знаем, что мучительные пытки начинающего шамана имеют ясную цель: новичка „дересотворяют”, делая его новым человеком и приобщая к миру высших существ. Иначе говоря, по свое-

му смыслу „шаманская болезнь” является посвящением избранника духов в шаманы. Именно она делает человека шаманом. Обряд посвящения, известный в различных формах почти повсеместно, лишь подтверждает тот факт, что появился новый шаман.

Мучительное убиение и воскрешение шамана вновь заставляют нас вспомнить о тотемизме. Именно на этом этапе развития религии, видимо, возникает обряд инициации — посвящения юноши в мужчину, полноправного члена племени. Обряд совершался продолжительное время в потайном или просто запрещенном для непосвященных месте. У австралийцев и ряда других народов предполагалось, что мальчик во время обряда умирал, а затем воскресал уже новым человеком. Обряд сопровождался истязаниями и телесными повреждениями. Посвящаемого символически сжигали, варили, жарили, рубили на куски, а затем воскрешали. На ранней стадии смерть и воскресение связывались с мифическим чудовищным животным (видимо, первоначально — тотемом). В обряде изображалось, что посвящаемый проглатывался этим животным и, пробыв некоторое время в желудке чудовища, вновь появлялся наружу. Пройдя обряд, юноша считался новым человеком и получал иное имя. У австралийцев женщины делали вид, что не узнают юношей, возвратившихся в стойбище по окончании обряда.

„Шаманская болезнь” воспроизводит в видениях (галлюцинациях) действия, совершившиеся на самом деле или символически в обряде посвящения. В Сибири этот ритуал, некогда предназначенный для каждого члена коллектива, уйдя из жизни, сохранился в пережиточном виде в шаманстве. Связь „рассекания” тела шамана с древним обрядом инициации подтверждается интереснейшим обычаем якутов: еще в 20-х годах для человека избранного стать шаманом, в глухом лесу сооружалась особая постройка. Здесь он должен был в одиночестве лежать, готовый к приходу духов и разрубанию на части. Якуты верили, что рассекание тела шамана совершается в течение трех или семи дней. В эти дни шаман будто бы умирал, а потом оживал. По другой версии, он лежал едва дыша, как мертвый. Он был без одежды, расprostертый на свежесодранной бересте. „Четыре или пять суток шаман лежит без чувств, изо рта обильно выступает белая пе-

на, из всех суставов проступает и струится кровь, все тело покрывается синими кровоподтеками; вся постель его бывает тогда окровавлена", — объясняли Г. В. Ксенофонтову знатоки обычаев.

В тотемических обрядах посвящения есть еще одна особенность. Превращая юношей в настоящих мужчин, им рассказывают хранимые в тайне от непосвященных мифы. В ходе обряда, таким образом, происходит их обучение. Эта особенность присутствует и в видениях, составляющих содержание „шаманской болезни". Унося будущего шамана для „пересотворения" в иной мир, духи обучают его, показывают места, где ему придется не раз бывать, представляют духам и божествам, которые одаряют шамана знаниями и сверхъестественными свойствами. Эта сторона шаманских галлюцинаций лучше всего отражена в рассказе нганасанского шамана Дюхаде, с которым в начале 30-х годов беседовал А. А. Попов. Приведем выдержки из этого классического описания шаманских видений.

„Я стал шаманом еще до своего появления на свет... — говорил Дюхаде. — Моя мать, будучи беременной, стала во сне женою (духа) Оспы. Она проснулась и рассказала своим, что ее будущий ребенок должен стать шаманом от (духа) Оспы... Когда я немного подрос, говорят, прохворал три года. Во время этой болезни водили меня по различным темным местам, где бросали то в воду, то в огонь. К концу третьего года я, говорят, для окружающих умер, три дня лежал неподвижно. И только тогда очнулся, когда на третий день собрались уже хоронить меня". „Когда я в течение трех дней... казался для окружающих умершим, происходило мое посвящение".

Дюхаде помнил, что он шел куда-то вниз. Он дошел по воде до середины моря и услышал голос „верхней болезни": „Ты получишь (шаманский) дар от хозяина воды. Твое шаманское имя будет гагара".

Дюхаде вышел из воды и пошел по берегу. Он увидел лежащую на боку обнаженную женщину. Это был дух — хозяйка воды. „Я стал сосать ее груди. Она посмотрела на меня и сказала: „Вот как, оказывается, появилось мое дитя, заставлю его сосать. Ради большой нужды, сильно уставши, пришел, наверно, мой ребенок". Говоря эти слова, хозяйка воды вытащила со дна

три рыбы. Одну из них она бросила в Енисей, другую в русские реки и третью в гундрейные реки и озера. Вот отчего, я думаю, в тундре бывает так много рыбы”.

Муж хозяйки воды, „главный подземный хозяин”, сказал Дюхаде, что надо обойти дороги всех болезней. Он дал ему провожатых — горностаю и мышь. Вместе с ними Дюхаде продолжал свой путь дальше до „преисподней”. Спутники привели его на высокое место, где стояли семь чумов. „Внутри чума обитатели поедают друг друга”, — предупредили шамана мышь и горностаю.

„Однако я вошел в средний чум, — рассказывал Дюхаде, — и тут же сошел с ума, созная в то же время все происходившее вокруг. Это были люди преисподней, люди большой болезни (оспы). Вырезали они мое сердце и бросили вариться в котел. Внутри этого чума оказался хозяин моего сумасшествия, в одном из других чумов оказался хозяин запутывания... в другом хозяин глупости... и хозяева различных плохих, незначительных шаманов. Все эти чумы я обошел и узнал пути различных людских болезней.

Вот прибыли мы на то место шаманской страны, где закаливают мое горло и мой голос. Привели меня к девяти озерам. Посередине одного из этих девяти озер есть, оказывается, остров. Посередине этого острова растет одно дерево, видом похожее на молодую лиственницу, но такое высокое, что доходит до самого неба. Это... дерево хозяина земли...

Когда я поднял голову вверх, увидел на вершине дерева много разных людей от всякого племени: и тавгийцев, и русских, и долган, и юраков, и тунгусов. Голоса сказали мне: „Предназначено иметь тебе бубен (обечайку бубна) из ветвей этого дерева”. Как я заметил, оказывается, лечу вместе с птицами озер. Как только я стал отдаляться от земли, хозяин дерева закричал мне: „Оторвалась и падает моя ветка... возьми и сделай из нее бубен и будет он служить тебе в продолжении всей твоей жизни”. Действительно, я увидел падающую ветку и поймал ее на лету...

После этого я пришел к широкому морю без конца и края. Берега у этого моря имели редко растущие деревья и короткие травы. И там я увидел семь плоских скал. Когда подошел к од-

ной из них, она раскрылась. Внутри оказались зубы, подобные медвежьим зубам, и полость в виде коробки. „Вот я земли давяльный камень, — заговорила скала. — Я своей тяжестью сдавливаю дерновину земли, чтобы ее не поднял ветер“. Раскрылась вторая скала, говоря: „Пусть все люди, как крещеные, так и некрещеные, берут от меня камень и выплавляют из него железо“. Так одна за другой раскрывались и все остальные скалы и каждая из них говорила, чем она полезна для людей. На семь дней привязали меня около этих скал. Наверное, это приучали меня“. Затем горностаи и мышь привели Дюхаде к высокой сопке. Он заметил вход в нее и вошел. Внутри было светло. Там сидели две женщины, подобно оленям покрытые шерстью. На головах у них росли ветвистые олени рога, причем у одной из железа. Это были хозяйки оленей. Одна из женщин родила при нем двух оленят. Она объяснила Дюхаде, что это его жертвенные животные. Она выпустила их на волю, и Дюхаде узнал, что один будет диким, а другой — домашним оленем. Женщины-божества разъяснили ему, что обилие оленей зависит от них. Они позволили Дюхаде выдернуть у них по волоску и сказали: „Один волосок ты положи в правый карман, другой в левый. Этим ты снарядишь себе шаманскую одежду“.

Шаман пошел дальше и увидел высокие камни. В каждом камне имелось отверстие. В одно из них Дюхаде вошел.

„Сидел там голый человек и раздувал огонь мехами, — продолжал свой рассказ Дюхаде, — имеющими три сопла. От их работы стоял такой сильный шум, что уши мои чуть не отвалились. Ноги свои голый человек широко раздвинул по обеим сторонам огня. Над огнем висел громадный котел величиною с полземли. Увидев меня, голый человек сказал: „Кто это вошел?“ и, достав из-за спины щипцы величиною с чум и схватив меня ими, притянул к себе. „Умер“ — промелькнуло в мыслях, так сильно я испугался. Человек взял и отрезал мою голову, тело разрубил на мелкие части и положил в котел. Там мое тело варилось три года“. „Пожалуй, над его черепом следует покузнечить, наверное, он станет знаменитым шаманом, — сказал он. — Это наковальня не злого, а доброго шамана“. Затем он несколько раз сильно ударил по голове. Но молот имел сквозное отверстие, и

голова выскочила через него. Кузнец поднял ее и, держа в правой руке, левую сунул в один из трех котлов, стоявших около очага, и произнес: „Оказывается, вода здесь не холодная. Если закалить его голову в этом котле, будет шаманом, не приносящим пользы”. Ему не понравилась и температура воды во втором котле. Лишь проверив воду третьего котла, он остался доволен: „Вот здесь вода самая холодная, со льдом...” Он бросил голову в этот котел, невыносимый холод пронизал ее. Кузнец сказал: „Это котел здорового тела”.

„После этого кузнец снял с огня большой котел, в котором варилось мое тело, и перелил содержимое его в другую посуду. При этом оказалось, что все мускулы были отделены от костей. Вот я сейчас, не камлая, находясь в обыкновенном состоянии, не могу сказать, сколько всего отдельных частей в моем теле. У нас, у шаманов, оказывается, бывает несколько лишних костей и мускулов. У меня таких лишних частей оказалось три: два мускула и одна кость. Кузнец сказал мне: „Так как ты имеешь три лишних части тела, поэтому ты будешь иметь три шаманских костюма”...

Когда все мои кости оказались отделенными от мяса, кузнец сказал мне: „Весь твой костный мозг стал рекою”, и я действительно увидел внутри помещения реку, по ней плыли мои кости. „Смотри, как твои кости уплывают”, — сказал кузнец и стал их щипцами доставать из воды. Когда все кости были вытащены на берег, кузнец сложил их вместе и они покрылись мясом, и мое тело получило прежний вид. Оставалась отдельно только голова. Она представляла собой голый череп... Кузнец покрыл мой череп мясом и приставил к туловищу. Я принял свой прежний человеческий образ”.

Перед тем как отпустить Дюхаде, кузнец вынул у него глаза и вставил другие. Своим железным пальцем он просверлил шаману уши, приговаривая: „Ты будешь понимать и слышать разговоры растений”. Просверлил и затылок, сказав: „Ты будешь понимать и слышать разговоры растений, находящихся сзади тебя”.

После этого Дюхаде очутился на вершине какой-то горы и вскоре очнулся в своем собственном чуме. Около него сидели

встревоженные отец и мать. Но на этом болезнь не закончилась, потому что шаману не было возвращено его сердце. Он оставался как бы полусумасшедшим — без видимых причин распевал заклинания, уезжал из стойбища без всякой цели, один. Часто падал в обморок, а во сне по ночам его мучали духи.

„На седьмом году от начала моей болезни, — рассказывал Дюхаде, — я поехал на оленях, сам не зная куда и зачем. И вот наяву, не во сне, встретился со мной человек и вложил мне через рот когда-то вырезанное сердце. Вот поэтому, должно быть, из-за того, что мое сердце варилось, закаливалось в течение нескольких лет, я могу распевать долго шаманские заклинания, не испытывая никакой усталости”¹. Вскоре духи разрешили Дюхаде обзавестись костюмом и бубном. Подготовительный период, отмеченный „шаманской болезнью”, был завершен.

Из этого удивляющего яркостью видений рассказа мы понимаем, что странствование будущего шамана по подземному миру имело ясный смысл: он постигал его устройство, узнавал дороги к духам и божествам, которые еще не раз окажут ему важные услуги; каждый дух что-либо делал, чтобы подготовить пришельца к шаманской деятельности. Посвящаемого подвергали мукам для его же блага. Сам шаман прекрасно понимал, для чего он бродит по „шаманской стране”. Вспомним его фразу: „Наверно, это приучали меня”.

Конечно же, его „приучали”. Из рассказа Дюхаде следует, что в период его „пересотворения” его водили по „нижнему” миру. (Не случайно возвращение в мир людей он ощутил как вознесение на гору.) Это понятно: он был избран духами „нижнего” мира и должен был вначале увидеть их владения.

Ближние представления, разъясняющие смысл „шаманской болезни”, были известны и многим другим народам. По воззрениям алтайцев-телеутов, будущий кам попал во власть духов, которые будто бы варили шамана в особом котле, разрезали его мясо и долго и внимательно разглядывали и пересчитывали его кости. Если у кандидата в шаманы не хватало одной

¹ Попов А. А. Тавгийцы. — Труды Института антропологии и этнографии АН СССР. М.—Л., 1936, т. 1, вып. 5, с. 93.

кости, он должен был умереть, если находилась лишняя кость, он, как бы ни сопротивлялся, становился шаманом. Орочи думали, что души шаманов выковывались из железа небесным божеством. Вместе с душой бог выковывал и шаманские обрядовые атрибуты (бубен с колотушкой, шаманскую юбку, пояс с побрякушками), а также духов-помощников. Жена бога выныривала душу шамана. Потом она превращала душу в рыбу и выпускала в реку. Пройдя через различные испытания, душа (уже в человеческом облике) вселялась в избранного человека.

В видениях, сопровождавших мучительный период „шаманской болезни“, перед шаманом раскрывались удивительные картины недоступных обыкновенным людям миров. Вообще хороший шаман обязан был знать устройство вселенной. Он был постоянным ходяком в иные миры. Он сопровождал в царство мертвых души покойных сородичей, разыскивал похищенную духами душу заболевшего человека, предстал перед божествами с просьбами о благополучии народа. Поэтому, чтобы понять шаманство, надо знать, что думали шаман и его соплеменники об окружающем мире.

Подчеркнем еще раз единство шамана и соплеменников. Мироззрение шамана было мирозрением его народа. В 1929 г. по просьбе В. А. Аврорина и И. И. Козьминского орольская старуха-шаманка помогла им составить „карту“ вселенной. Эту „карту“ этнографы затем показали шаману Савелию, которому тогда было более семидесяти лет. „Он подверг ее жестокой критике, весьма неодобрительно отозвавшись о профессиональных познаниях и достоинствах нашего первого консультанта“. Савелий согласился сделать „настоящую карту“ сам. „Работа над „картой“ привлекала в корьевой балаган Савелия все мужское население небольшого стойбища. Критические замечания и советы присутствовавших орочей придавали работе характер коллективного творчества, в котором первое и последнее слово всегда оставалось все же за старым шаманом“¹. Таким образом, устройство

¹ Аврорин В. А., Козьминский И. И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на „карте“. — Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. М. — Л., 1949, т. XI, с. 325.

вселенной было известно не только шаману, но и его сородичам.

Как же им представлялась вселенная? При всем разнообразии взглядов картина в общих чертах такова: мир разделен на три сферы. Плоская в виде диска земля, на которой живут люди, — это „средний“ мир. Она служит как бы крышей или небосводом для „нижнего“ (подземного) мира. Над землей расположен „верхний“ (небесный) мир.

Небосвод (основание небесной сферы) воображался твердым. На нем будто бы покоятся горы и озера, растут деревья, бродят животные — как на земле. Эвенки, кеты, ненцы, селькупы и другие народы считали, что небес или небесных ярусов (слов, кругов) — несколько (чаще всего семь или три). Чем главнее божество, тем выше оно живет. Ульгень, например, по преданиям разных групп алтайцев, обитает на 9, 12, 15-м или 16-м ярусе неба. Там он будто бы важно восседает на золотом престоле в золотом дворце, находящемся на самой высшей точке вселенной — золотой горе.

На небо можно попасть разными способами. Шаман хантов во время камлания пел, что он поднимается вверх с помощью опущенной с неба веревки; заграждавшие ему путь звезды он отстранял рукой. Ненецкому шаману путь на небо чудился иначе: „Вдруг передо мной дорогой протянулся мост из дыма до самых небес. Я поехал по этой дороге. Впереди появилась первая небесная земля...“ Чукчи считали, что на небо можно пройти пешком или доехать на оленях.

Путь на небо нелегок. На железной шалке селькупских шаманов спереди торчит лезвие ножа — „шаманская сабля“ для разрезания облаков, мешающих подъему на небо, а также и для борьбы с врагами. По убеждению алтайцев, зимой небо замерзает и покрывается льдом, а потому недоступно шаманам. Правда, шаман Сангызак (очевидно, живший в XVIII в.), согласно преданию, преодолел это препятствие. Когда его братья зимой заболели тифом, он решил обратиться за помощью к самому Ульгению. Сангызак вооружился луновидным топором и, пробивая лед, достиг третьего неба, где имел беседу с Ульгением. При его камлании в юрту будто бы падали большие обломки льдин.

Проникнуть на небо можно только через небольшое отверстие. Именно этим путем пользуется поднимающийся на небо шаман. По преданию, дух принес душу будущего якутского шамана на небеса. Ее посадили в гнездо на дереве, и оттуда она наблюдала за жизнью обитателей небес. Здесь светили свои солнце и луна, а дома и амбары были из железа. Небесные люди имели головы воронов и человеческое тело.

Как-то старик-небожитель сказал одному из своих сыновей: „Спустись-ка на среднюю землю и вернись, взяв оттуда жену себе!“ Вороноголовый сын отправился и вернулся, держа за волосы женщину. Все были рады, устроили пиршество и плясали, а женщину заперли в железный амбар. Но вот послышался гром шаманского бубна, затем пение. Звуки становились громче, и, наконец, в отверстии снизу показалась голова. Это был шаман, полный решимости выволить душу заболевшей на земле женщины. Он приставил ко лбу колотушку своего бубна и тотчас же превратился в быка с рогом, выросшим из середины лба. Одним ударом он сбил двери амбара, где была заперта женщина, и вместе с ней спустился вниз. Но не всегда шамана ждал успех. Однажды „верхние“ духи разожгли у отверстия костер и встали наготове. Когда в отверстии показался шаман, они стали ударять его горящими головнями и спровадили обратно на землю.

Представление о небесном отверстии было распространено очень широко. Чукчи и эвенки думали, что оно находится около Полярной звезды. Заглядывая в него сверху, можно увидеть стойбища земных людей, наблюдать за хозяйственными хлопотами женщин.

Проникнув через отверстие на нижний небосвод, шаман поднимался к божествам, которые живут на ярусах, расположенных выше. Путь был нелегок. Проходя по „землям“ „верхнего“ мира, эвенкийский шаман изнывал от жары, когда ему приходилось приближаться к солнцу; он дрожал от холода, когда проходил через снеговые тучи, или бывал промокшим с головы до ног в слое дождевых туч; он валился от ветра, когда пересекал „землю“ ветров. Для нганасанского шамана дорога вверх была полна опасностей. Он карабкался по камням, острым, как лез-

вис ножа. Он держал путь мимо злого белого божества, которое обычно просит шамана отдать ему на еду жену и детей. Самого шамана божество съесть не решается, опасаясь его необыкновенного наряда. „Страшное это божество, даже я боюсь его, — говорил Дюхаде. — Приходится пролетать между его раздвинутыми ногами”.

Некоторые народы считали солнце и луну живыми существами. „Солнце и месяц жили: они были муж и жена”, — разъясняет один кетский миф. Ненцы верили, что солнце и луна прикреплены к небесной тверди и поворачиваются над землей вместе с небесами. По преданиям энцев и ненцев, шаманы в старину пробовали летать на солнце и на луну, но неудачно, так как солнце слишком горячее, а луна слишком холодная и к тому же притягивает людей. Отчего на луне пятна? Однажды во время кампания шаман с бубном взлетел на луну и прилип к ней. А орочи еще в конце 20-х годов были убеждены, что шаманы (вернее, их души) часто путешествуют на „лунную землю”: в малоснежные зимы, когда охотникам трудно догнать зверя, шаман отправляется туда за снегом. Итак, первым человеком, побывавшим на луне, был шаман. (В мире еще есть люди, у которых такое утверждение не вызовет улыбки. Старики одного из индейских племен Америки нисколько не были поражены, когда молодые люди прибежали сообщить им: астронавт высадился на луне! Старики сказали, что их шаманы издавна летали на луну.)

Орочи думали, что шаманы могут совершать путешествия и на солнце, но делают это редко, так как ничто, кроме жажды подвига, не влечет их туда. Путешествие это сопряжено с большой опасностью. Источник опасности — девушка, живущая на солнце. Взглянув на ее лицо, можно ослепнуть; подойдя к ней близко, можно сгореть. Чтобы попасть на солнце, надо сначала прилететь на луну, от которой идет единственная дорога к солнцу. Душа шамана начинала свой головокружительный путь на крылатой лошади, затем мчалась на клубке ниток, на крылатом тряпичном мяче. Она пролетала среди созвездий, потом пересаживалась на птицу, а к солнцу приближалась в железной лодке с крыльями. Возвращение назад было не лишено удобств: душа опускалась на землю в крылатом железном гробу. Перед самой

землей гроб исчезал, душа шамана приземлялась и возвращалась к своему хозяину.

Нанайские шаманы также посещали солнце, но по делу, летая на небо ради бесплодных женщин за душами детей. На солнце шаман отдыхал.

„Нижний” мир, как и „верхний”, также обычно представлялся разделенным на несколько ярусов или „земель”. Только шаман знал дорогу туда. Нанайский шаман вез души умерших вначале через известные всем сопки и реки. Но вот он доезжал до видимого лишь ему камня, где скрыто отверстие в „нижний” мир, и спускался в подземные сферы. Алтайский кам тоже сначала пересекал знакомые урочища, но вскоре въезжал в неведомые страны. Перед ним простиралась безжизненные степи, а за ними темнела железная гора, подпирающая небо. С трудом взобравшись на нее, шаман видел кости своих предшественников — тех, кому не повезло. „Кости мужей навалены рябыми горами, конские кости пегими горами стали”, — описывал кам в песне открывшуюся перед ним картину. Небо постоянно ударялось о железную гору. В те мгновения, когда небосвод отходил от горы, надо было успеть проскользнуть дальше. „Небо, лежащее железную тайгу, с единодушием пройдем!” — восклицал шаман. Точно рассчитанный прыжок — и кам успевал проскочить опасное место. Отсюда лежала дорога к „земной пасти” — отверстию, ведущему в подземный мир. Кам спускался вниз и видел море, а над морем мост в виде волоса. Камлая, шаман шатался из стороны в сторону, иногда чуть не падал, показывая, как тяжел путь по волосу. Сквозь толщу морских вод на дне зловеще белели кости шаманов, сорвавшихся в пучину. Страшно! Наконец кам ступал на твердую почву. Он на другом берегу. Вначале он шел мимо грешников, наказанных за свои проступки, а затем приближался к жилищу могучего Эрлик-хана, властителя подземного царства, повелителя злых духов и душ мертвых.

Страну мертвых большинство народов Сибири и европейского Севера помещали в подземном мире. Нивхи, иганасаны и некоторые другие народы думали, что и в „нижнем” мире человека ожидают болезни и смерть. Оттуда душе придется перекочевать еще в третий мир и так далее — до тех пор, пока душа не из-

мельчает и не обратится в птичку, комара и, наконец, в прах. Представления о подземном мире были неодинаковыми. По воззрениям нивхов, „нижний” мир не отличался от земного. Там такая же земля, такое же небо, море, реки, леса, только солнце светит, когда на земле ночь, а луна восходит, когда у нас день. Когда на земле зима, в подземном царстве лето, и наоборот. Нганасаны считали подземное царство темным и холодным, поэтому покойника всегда одевали в зимнюю одежду. У якутов, напротив, сложилось мнение, что холодно на небе (отчего старинные шаманы при камлании возвращались из „верхнего” мира покрытые ледяными сосульками), а в „нижнем” мире находятся „кипящие смоляные проруби”.

Селькупы также думали, что в подземном мире жарко и уродливые чудища живут там в „огненных домах”. Там светят дырявое солнце и дырявый месяц. Дырявые они потому, что не настоящие, — как и вещи, положенные в могилу. В поверьях якутов „нижний” мир был едва-едва освещен щербатыми солнцем и луной. Его обитатели, злые божества и духи, в виде теней мелькали в полумраке среди грубой железной растительности. Очертания построек непрерывно колебались, подобно миражу; уродливый скот пасли столь же уродливые существа; плескалось ужасное море бед, полыхали огненные озера, а землю покрывала непроходимая грязь, в которой „увязают даже пауки”.

Страна мертвых была лишь частью „нижнего” мира. В представлениях энцев и ненцев „нижний” мир, мир мертвых и подземный мир фактически были разными мирами, и обитали там различные существа: в „нижнем” — духи—покровители людей, в подземном — злое божество Тодоте и его слуги, в мире мертвых — души предков. Наряду с подземным миром некоторые народы особо выделяли и подводный мир. Жившие в основном рыбной ловлей и охотой на морского зверя, нивхи считали хозяина подводных пространств самым сильным божеством.

При этих общих принципах понимания мира картина вселенной у каждого народа была намного сложнее. Об этом можно судить по „карте”, составленной ороцким шаманом, в которой с одинаковой тщательностью изображены вместе фантастический и реальный миры.

В центре „карты” нарисован восьминогий безрогий лось. Это наш материк (Евразия). Под ним второй такой же лось — загробный мир. Из него вытекает река, ведущая в „верхний”, заоблачный мир. К западу от лосей нарисован дракон с усами, рогами, восемью конечностями. По словам шамана, это, „одноко, Америка”. Сахалин изображен в виде рыбы.

Рядом с Сахалином на „карте” помещено небольшое проточное озеро, которое играет важную роль в формировании душ шаманов. В „верхнем” мире, над нашей землей, находятся луная и солнечная земли. В северной стороне вселенной есть холодное ледяное море, в котором живет его злой дух — мохнатое, однорукое, одноглазое человекоподобное существо с остроконечной головой. На „карте” представлены также моржовое море, китовое море, море хозяина рыб, море хозяина воды, особое обезьянье небо, на котором живут необыкновенно злые крылатые обезьяны (духи черной оспы), обозначен ряд созвездий.

Вся вселенная заключена в сферическую оболочку. Это видимое нами небо. В нем есть отверстие — „небесный рот” — два расположенных друг против друга ряда остроконечных скал. Оба ряда непрерывно перемещаются вправо и влево, но в разных направлениях, подобно ножам в машинке для стрижки волос. Вне нашей вселенной, недалеко от „небесного рта”, растет железное дерево с тремя ветвями — дерево мифической железной птицы „кори”.

У разных народов в общей картине вселенной важное место занимает так называемое „мировое” дерево. Принято считать, что это дерево должно соединять три мира: оно растет на земле, вершиной достигает неба, а корнями уходит в „нижний” мир. Однако к XIX—XX вв. в таком виде дерево представлялось далеко не у каждого народа. Пожалуй, наиболее ясно мифическое дерево обрисовано как „мировое” в воззрениях алтайцев. В центре земли, верили алтайцы, стоит гора с молочным озером на вершине, а в центре горы — „пуп земли и неба”, из которого растет тополь с золотыми ветвями и широкими листьями, верхушка которого находится уже в небесной сфере. И в верованиях селькупов мы встречаем дерево с семью корнями, растущее на земле под входом на небо. Ветвями оно достает небосвод. По нему

до небесных божеств доходили просьбы и жалобы людей, по нему поднимался на небо и шаман. Алтайцы при большом жертвоприношении Ульгю ставили в юрте молодую березу с обрубленными нижними ветвями; на стволе делали девять зарубок — „ступенек“. В ходе обряда шаман последовательно становился на эти „ступеньки“, показывая, что он достиг того или иного яруса неба. Вполне возможно, что восхождения по дереву — древнейший вид пути на небо. Позднее у ряда народов (звенки, ульчи и др.) дерево заменяют лестницы, устраиваемые для той же цели.

Видимо, в глубокой древности представления о едином „мировом“ дереве были распространены очень широко. Но в прошлом веке некоторые народы помещали мифическое дерево в каждый из трех миров или же только на небеса. По воззрениям кетов, „шаманское“ дерево стоит на каждом из семи небес, исключая первые два. На этом дереве сидят духи в виде птиц, которые по просьбе шамана поднимаются выше и узнают все, что нужно шаману. По убеждению нганасан, мифическое дерево растет на срединной грани самого отдаленного неба. На вершине дерева обитает божество Ньянга. Когда шаман отправлялся к нему, он на руках взбирался вверх по установленной посреди чума жерди и высовывался через дымовое отверстие. „Мировое“ дерево являлось также и „деревом жизни“. Предания селькупов, звенков и ульчей говорят о происхождении людей от деревьев.

Мифическое дерево теснейшим образом связано с личностью шамана. У каждого якутского шамана имелось свое росшее в тайге „шаманское“ дерево (земное воспроизведение „мирового“), из которого вырубали обечайку для бубна. Жизнь шамана считалась связанной с жизнью этого дерева: если погибало дерево, умирал и шаман. Каждый селькупский шаман устанавливал в переднем углу чума или землянки свое личное жертвенное дерево (символ „мирового“ дерева). На него он вешал жертвы небесным божествам. Порча или уничтожение личного дерева грозили шаману болезнью и даже смертью.

По нанайским мифам, на „шаманском“ дереве росли атрибуты шаманского культа — металлические круглые зеркала, колокольчики и рога шаманской шапки. Его ствол был так

толст, что сотни людей не смогли бы его обхватить. У многих народов шаманам полагалось иметь жезл или посох, который, как заметил еще А. В. Анучин, был изображением „шаманского“ дерева. Наконец, с ролью дерева – источника жизни – был связан архаический обычай погребения на деревьях. Вероятно, когда-то способ захоронения на деревьях был распространен очень широко; к началу XX в. еще сохранились его пережитки.

У народов Сибири и европейского Севера не было единой системы представлений о мире. У одного и того же народа картина вселенной рисовалась по-разному, причем обнаруживались и принципиальные расхождения. Например, наряду с делением вселенной на три мира „по вертикали“ у эвенков, якутов и некоторых других народов было известно и расположение мифических миров „по горизонтали“, в одной плоскости. Три мира вообразались соединенными рекой („верхний“ находился выше ее истоков, „нижний“ – за устьем). По этой реке будто бы и передвигался в своих захватывающих дух странствиях шаман. Противоречия здесь вызваны тем, что разные представления сложились в разные эпохи и отражали начавшийся уже в древности процесс развития религиозных идей. Что же возникло раньше и что – позже? Разобраться не так легко. А. Ф. Анисимов и Г. М. Василевич полагали, что расположение мира „по вертикали“ соответствует дошаманскому этапу в истории религии, а „горизонтальная“ картина связана с шаманством. Но, по мнению Н. А. Алексеева, Е. А. Алексеенко и Е. Д. Прокофьевой, „плоскостное“ представление о мире, видимо, предшествовало „вертикальному“.

Важно отметить, что деятельность шамана уживалась с любым пониманием устройства мира. (Вот почему в определении шаманства не надо говорить о том, как представлялась вселенная.) В воззрениях кетов сложилось своеобразное сочетание двух разных картин. При вере в существование „нижнего“ мира царство злых духов помещалось на севере (северо-западе) на земле и туда, а не под землю отправлялся к злым духам шаман. Для энцев, ненцев и селькупов „мир мертвых“ располагался под землей, и в то же время о нем говорили и как о месте, находящемся „на далеком севере“, в царстве мрака, холода, в океане,

на „северном конце земли“. Само представление о мировой реке прекрасно сочеталось с членением „по вертикали“. По верованиям хантов, шаман плывал в небе на лодке и на ней же потом спускался по речке на землю с такой быстротой, что ветер пронизывал его насквозь. У орочей душа умершего, пробыв определенный срок в подземном загробном мире, уходила затем вверх по мифической реке в заоблачный мир. А шаман эвенков, чтобы достичь „верхнего“ мира, во время камлания „плыл“ сначала к истоку мифической реки, а там „залезал“ вверх по лестнице-дереву.

Представления о космических мирах выходили далеко за границы непосредственного опыта и причудливо сочетали в себе действительные знания с фантазией. Даже воззрения, связанные с земным миром, нередко носили фантастический характер. Достаточно вспомнить предания нанайцев о соболином дожде: соболя будто бы падают с неба, как дождь, тысячами на землю и убегают в лес. И в то же время здравые идеи встречаются и среди мифологических представлений о вселенной. В рассуждениях нивхов о солнце, которое ночью светит под землей, мы вправе видеть начатки геоцентрической системы. У кетов и орочей выработалось представление о множественности космических миров. Кеты считали, что за нашим небосводом находятся иные миры; „безымянные звезды на небосводе — корни деревьев, растущих в ином мире“. По убеждениям орочей, душа шамана может путешествовать за пределы нашей вселенной. Естественно, что правильная мысль о необъятности космоса была щедро разукрашена игрой воображения: за нашей вселенной — царство мифической птицы „жори“, при выходе из небесной сферы душа шамана должна проскочить в щель между движущимися скалами и т. д. и т. п.

Такой видели вселенную народы, верившие в могущество шаманов. В разных мирах лежали пути, по которым пробирался шаман во владения божеств и духов. При этом у шамана была своя, предназначенная для него дорога. Сперва он должен был ее найти. Кеты были убеждены: перед будущим шаманом открывались семь дорог. Одной из них следовало остерегаться: ступив на нее, шаман станет безумцем или умрет. Про человека, охва-

ченного „шаманской болезнью”, кеты говорили: „Он ищет свою шаманскую дорогу”. Путь до первого яруса „верхнего” мира был для кетских шаманов общим. Другие пути считались доступными не всем. Шаманские дороги в „верхний” мир можно изобразить в виде дерева, ствол которого достигает с земли первого небесного слоя, а семь ветвей, расходящихся от этого ствола, пересекают небесный мир. Дороги шамана представлялись узкими, как след от лыж. Символами дорог служили веревки и цепи на шаманских костюмах звенков и ряда других народов.

Сложная и пестрая картина вселенной неотделима от фигуры шамана. Но для некоторых исследователей картина мира даже заслонила собой суть шаманства, и они сводят шаманство к представлениям об устройстве мира. Так, в одной из своих работ Л. Н. Гумилев пишет: шаманизм — это „натурфилософское учение о трехслойном строении мира... Общение между мирами возможно и достигается путем экстаза, символизирующегося „шаманским деревом”...” По его мнению, шаманизм не религия, а „драктика экстаза с натурфилософской основой”. Этот взгляд на шаманизм как на „философию” встретил поддержку. „Шаманизм связан с религией, но не является ею”, — читаем у другого автора. „Шаманизм — это особая система мировоззрения, включающая в себя элементы рационального, иррационального и художественно-образного познания мира”. Что же это за особая система? Оказывается, ее суть „в представлении о возможности реального общения между тремя космическими зонами вселенной, которое осуществляется особым лицом путем специального ритуала...”

Все это звучит неубедительно. Конечно, связанные с шаманством верования включают в себя и представления об окружающем мире („натурфилософию”). Но отделять на этом основании шаманство от религии неправомерно. Какая религия обходится без картины вселенной? Шаманская „натурфилософия” существует не сама по себе, а органически входит в идеологическую основу культа. Она определяет смысл камланий шамана. В иных мирах обитают духи и божества, и к ним по разным причинам держит свой путь шаман. Шаман знает устройство вселенной по-

тому и затем, что он должен хорошо ориентироваться в ней для исполнения возложенных на него религиозных функций. И когда говорят: характерная черта „особой системы мировоззрения“ состоит в воображаемых посещениях шаманом иных миров, это, по существу, означает, что особая „система“ основана на вере в многообразную религиозную деятельность шамана.

Мы уже знаем, какого характера были „представления о возможности реального общения“ шамана с иными мирами, но позволим себе еще раз проследить путь шамана по его сокровенным дорогам. Будущий какасский шаман, убедившись, что духи предков-шаманов хотят видеть своим преемником именно его, должен был идти в страну предков. Он открывал для себя неведомый мир. Дорога приводила его к горе, на вершине которой растет сосна. Только тот, кто вырежет на сосне знак, может стать истинным шаманом, поэтому путник заботился о том, чтобы украсить дерево и своей меткой. Затем он доходил до перекрестка, от которого в разные стороны расходятся всевозможные тропы — дорожки духов, животных, шаманов. Невидимый дух—охранитель перекрестка показывал пришельцу предназначенный ему путь к избравшему его духу. Этот путь приводил шамана к хлипкому мосту над стремительным потоком. Перевалившись через мост, шаман должен был пройти между двумя скалами, которые то сближались, то расходились. Проскочив между ними, шаман попадал в страну предков. Здесь происходило рассечение его тела, поиски у него лишней кости. Посвящаемого мог ждать и кипящий котел. В стране предков живут сверхъестественные существа, которые наделяют шамана чудесной силой. Даже мифическое дерево, и то растет не просто так. У него новичок испытывает себя: быть ему шаманом или не быть... Все это трудно признать одной лишь „натурфилософией“. Здесь дана картина иного мира, но это религиозная картина.

Верхом на бубне



Рисунки на алтайских бубнах создают сложную символическую картину. Сородичи шамана хорошо знали, что означает каждый рисунок.

Что за шаман без бубна? У алтайцев настоящим шаманом „считался только тот человек, который сносился с духами и производил моления при помощи бубна”. По убеждению эвенков, без бубна „шаманить безусловно нельзя”. Под звуки бубна шаман призывал духов. Ритмичные удары в бубен создавали приподнятую и напряженную атмосферу обряда.

Но бубен не только музыкальный инструмент. Это и чудесный ковер-самолет, переносивший шамана в иные миры. Алтайцы верили, что ночью при свете молодого месяца можно увидеть шамана, летящего на бубне по небу, — шаман казался лунсой или облачком. Бубен мог превратиться в верховое животное или в лодку, на которой шаман плыл по стремительной мифической реке. Бубен был и оружием шамана. Вместе с тем он играл роль „иконостаса” (по удачному сравнению Л. П. Потапова): на нем рисовали духов, а иногда и вселенную.

В бубне собирались призванные шаманом духи. Селькупы образно называли силу шамана „ветром бубна”. Говорили, что эта сила, как ветер, „дует из бубна”, „сдувает с человека болезнь”. Обычно шаман получал бубен не сразу, а лишь по прошествии некоторого времени. Некоторые шаманы годами ждали, когда духи разрешат им сделать себе бубен. Да и не каждый шаман удостоивался этой чести.

Неоднозначность символики бубна говорит о долгой истории верований, связанных и с ним, и с шаманством в целом. Мы не знаем точно, когда появился и распространился бубен. Сходство шаманских бубнов у народов Сибири и североамериканских индейцев позволяет думать, что шаманы освоили его уже тогда, когда волны переселенцев из Азии двигались в Америку — свыше 20 тысяч лет назад. Археологи считают, что на некоторых наскальных рисунках первобытной эпохи изображены бубны.

У нас есть и другая возможность подступиться к истории этого инструмента. Рассматривая символику бубна, мы в состоянии определить, какие представления возникли раньше других, как шел процесс их переосмысления. Узнав, как развивалось шаманство, мы получаем основания судить и о более древних его формах. Мы уже выяснили, что одна из закономерностей в раз-

витии шаманства такова: чем архаичнее его формы, тем большее место в нем занимают образы животных. Эту закономерность подтверждают и исследования шаманских бубнов. Древнейшая символика отражает понимание бубна как животного.

В 1930 г. Г. Н. Прокофьев впервые описал обряд оживления бубна у селькупов Туруханского края. „Неоживленный” бубен, по выражению селькупов, „дороги не имеет” и может сломаться в самый ответственный момент, отчего шаман заболит и растеряет духов-помощников. Обряд проводили весной, когда прилетали птицы, а иногда, в виде исключения, осенью. Обряд занимал десять дней, был сложным и выполнялся старым, опытным шаманом.

В первый день шаман изображал во время камлания, что отправлялся в лес и отыскивал место, где росли деревья, из которых сделаны обод бубна и колотушка. Он должен был при помощи своих духов собрать все части этих деревьев, вплоть до мельчайших щепочек, и сложить в одну кучу на „болоте”, где проживает старуха Ыльнда ката, божество селькупов. Ее жилище помещали на севере, неподалеку от мифического „покойнического моря”, куда впадают две шаманские реки.

На второй день шаман изображал, как ищет в лесу место, где родился олень, шкура которого взята для 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, которые он мог потерять, обтираясь о деревья, переплывая через ручьи и реки. Каждый сброшенный рог, каждую кость, каждый кусочек мяса — все это шаман собирал и относил на то же „болото”. Теперь ему предстояла наиболее сложная задача — поймать душу этого оленя. Несмотря на помощь особых духов — „семь хвостатых волков с матерью”, бывало, что даже седьмая попытка поймать душу оленя не удавалась. Тогда приходилось делать другой бубен и всю церемонию начинать сызнова.

Смысл камлания третьего дня — воскрешение собранных останков оленя. Шаман делал изображение оживляемого оленя. Рядом с бубном на земле он клал веточку березы с развилкой (развилка — это рога оленя). По обе стороны веточки он раскла-

дывал по семь прутьиков — это ребра. Затем он отправлял двух особых духов к „болоту” за мертвой водой. Шаман выливал эту воду на „останки” оленя, „черпая” ее колотушкой. „От действия мертвой воды все собранные разрозненные частицы оленя соединяются, превращаясь в целого оленя. Но олень еще мертв”. Шаман посылал духов за живой водой. Когда он „обливал” воображаемую тушу оленя живой водой, животное будто бы начинало дышать. Шаман „помогал” оленю встать. Затем шаман водружал в чуме против входа жертвенное дерево. „На нем подвешивается бубен, который с момента воскрешения оленя сливается с образом этого оленя, как бы заменяя его”. Почти на всех бубнах селькупских шаманов Г. Н. Прокофьев видел металлическую подвеску, прикрепленную сверху рукоятки, которая изображала дыхательное горло бубна-оленя. Бубен-олень был главным помощником шамана. Сидя на нем верхом, шаман совершал свои путешествия в отдаленные земли, в иные миры.

Установленное в чуме дерево — символ мифического, „с пустым нутром дерева”, растущего в таинственной стране, где „светят семь солнц” и „камень до неба достает”. На ветвях его солнце и месяц. К нему теперь лежал путь шамана на оживленном олене-бубне. Путешествие шамана и составляло содержание камланий в последующие дни. Шаман изображал переправу через мифические реки и море. На берегах этих рек он „брал” краски для рисовки бубна и колотушки. В последний день шаман с духами-помощниками достигал места, где живут два кузнеца. Он „получал” здесь заготовленные для бубна и одежды железные подвески, изображения духов, железную шапку („корону”). Наконец шаман приезжал к мифическому дереву. На этом этапе церемонии приносились обильные жертвы. Затем шаман с духами-помощниками возвращался на лодках по реке к „болоту”, откуда началось путешествие. Так завершался обряд. „Оживлению подлежит не только бубен молодого, только что посвященного шамана, но и всякий новый бубен, который изготавливается по указанию шамана, будь ли потому, что старый износился, или по другой причине”¹.

¹ Прокофьев Г. Н. Церемонии оживления бубна у остяков-самоедов. — Известия ЛГУ. Л., 1930, т. II, с. 372.

Но бубен — не только ездовое животное шамана. Верования алтайцев, изученные Л. П. Потаповым, раскрывают другую, более важную и древнюю функцию бубна. Когда начинающий шорский шаман получал от духа родовой горы Мустаг (покровителя шаманов) указание изготовить бубен, он устраивал моление nasledstvenному духу — хозяину бубна. Дух подробно рассказывал, где растет и какие приметы имеет дерево, из которого надо сделать обод, какой должна быть форма отдельных частей бубна. Эти предписания шаман передавал присутствующим на обряде, после чего группа мужчин и парней отправлялась в лес. Дерево для обода валили, вырубали полосу необходимого размера, распаривали ее над огнем, сгибали в круг. Рубили и другое дерево (обычно березу) для рукоятки бубна. Нужна была не засохшая, „живая“ береза. (У некоторых групп алтайцев от березы откалывали лишь кусок, нужный для рукоятки. Дерево запрещалось губить, чтобы не вызвать скорую смерть шамана.)

На третий день бубен обтягивали кожей, и вечером шаман совершал с ним моление хозяину бубна. Шаман воспроизводил полную картину заготовления деревянных частей бубна в лесу. К удовольствию присутствующих, он повторял отдельные фразы и телодвижения участников работы. Как полагали шорцы, шаман делал все это с помощью духа — хозяина бубна.

Наконец шаман приступал к оживлению бубна. Он брызгал жертвенной брагой на обод (обечайку). Обод оживал и через шамана „рассказывал“ присутствующим о том, как он жил в лесу, будучи деревом, страдал от мороза и т. д. Рассказ обода заканчивался обещанием хорошо служить шаману. Затем шаман брызгал жертвенной брагой на кожу бубна. Тогда оживал марал или олень, смотря по тому, чьей кожей был обтянут бубен, и устами шамана также „рассказывал“ о себе. Он говорил о своем рождении, детских годах, зрелом возрасте, о том, как питался, по каким местам ходил. Шаман, изображая животное, как бы „превращался“ в него. Он воспроизводил его крик и движения, показывал, как оно ест траву, пьет воду, роет копытами землю. Шаман инсценировал и охоту на него. „Оживленный марал или олень доводил свой рассказ до того момента, когда он погиб от руки охотника, и тоже заканчивал свое повествование обещанием

хорошо служить шаману... После этого шаман передавал бубен присутствующим. Теперь всю ночь до рассвета находящиеся здесь мужчины, юноши, подростки поочередно шаманили с бубном, не давая ему „отдыхать“.

На рассвете кто-либо из мужчин разрисовывал бубен под руководством шамана, которому дух — хозяин бубна указал, какие рисунки следовало изобразить. Затем к бубну подвешивали металлические подвески и клали его сушить на печь или к очагу. Теперь никто не мог шаманиль с этим бубном. Вечером снова начиналось камлание. Шаман „показывал“ бубен духу родовой горы Мустагу. Мустаг давал осматривать бубен и другим духам, своим сыновьям. (Если духи бывали недовольны рисунками и находили их плохо выполненными, приходилось рисовать заново.) Спустя три дня вечером шорский шаман устраивал моление духу Эрлику, повелителю подземного мира, и показывал ему новый бубен. Эрлик, наслаждаясь жертвенной брагой, разглядывал бубен. Шаманы алтайцев-телеутов „показывали“ свой бубен самому Ульгеню. После того как „оживленный“ бубен получал одобрение духов и божеств, он был готов к ритуальному употреблению. Животное, шкурой которого был обтянут бубен, шорский шаман называл таг-бура (таг — гора, бура — дикое рогатое животное) и считал своим главным духом-покровителем.

В алтайском обряде для нас понятна необходимость путешествия в мир духов: камлая с новым бубном, шаман показывал его своим духам-покровителям, почитаемым духам родовых гор. Но, пожалуй, основная ценность алтайских материалов состоит в том, что они разъясняют истинную, главную роль отождествленного с бубном животного. Это не просто верховое животное. Это внешняя душа-двойник шамана. „Шаман всячески оберегал своего таг-бура, оберегая тем самым свою шаманскую силу и жизнь... Враждующие шорские шаманы старались выведать друг про друга, где шаман прячет своего таг-бура, подстрелить его, чтобы таким образом лишить противника жизни. У тубаларов шаманы во время камлания при оживлении марала или курана, шкурой которого обтягивался бубен, сразу же старались обеспечить безопасность оживленного животного и отправляли его в далекую тайгу, где прятали в глухом месте. Шаман при этом

исходил также из того, что его жизнь воплощена в оживленном животном. И если другой шаман узнавал, где находится этот оживленный марал или куран, он легко мог погубить своего коллегу¹. У алтайцев-телеутов душа шамана, она же животное, отождествленное с бубном, называлась тын-бура (тын – жизнь, жизненная сила, душа). При камлании тын-бура приходил и вселялся в шамана, а по окончании обряда удалялся. Шаманы настолько тщательно скрывали местопребывание тын-бура, что не вызывали его вслух при посторонних.

Таким образом, в оживленном бубне мы узнаем душу-двойника наподобие матери-зверя якутов. В бубне воплощалась внешняя душа шамана, имеющая облик животного. И это не просто душа, а сверхъестественное существо, олицетворение шаманской силы и жизни. После смерти шамана тын-бура передавался другому начинающему шаману из того же рода.

Образ матери-зверя помогает понять одну пока еще не разъясненную деталь в представлениях хакасов. Шесть выпуклостей на внешней стороне обечайки бубна у хакасов назывались не „рогами“, как у алтайцев, а „сосцами“. „Эти сосцы питают того духа, который покровительствует бубну... Эти сосцы поддерживают жизнь и шаману“, – писал в конце XIX в. русский этнограф Н. Ф. Катанов. Обычно у народов Сибири бубен шамана обтягивался шкурой животного-самца, а для бубна шаманки брали шкуру самки: соблюдалось соответствие пола. При чем здесь „сосцы“? Возможно, что „сосцы“ на ободке остались как воспоминание о „матери-звере“, которую мог в древности олицетворять бубен.

Отождествление бубна с шаманской душой объясняет нам и странное на первый взгляд поверье о теснейшей связи жизни шамана с его бубном. У шорцев, например, жизнь шамана исчислялась количеством бубнов. Когда шаман камлал, чтобы показать оживленный бубен духу Мустагу, дух говорил шаману, сколько он должен иметь бубнов в течение своей жизни (от трех до девяти) и сколько лет может пользоваться каждым (от одного года

¹ *Катанов Л. П.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. – Труды Института этнографии АН СССР. М.–Л., 1947. т. I, с. 180.

до девяти лет). По истечении срока камлания последним бубном шаман должен был умереть.

Л. П. Поталов зимой 1927 г. встретился с шорским шаманом Сандра. Шаман предупредил этнографа, что окончился срок пользования его последним бубном и он очень скоро умрет. „Основываясь на этом убеждении, он даже торопил меня с записями, — писал Л. П. Поталов. — Он действительно умер на другой день после моего отъезда. При этом все находили эту смерть естественной и совершенно непредотвратимой”. Некоторые шаманы пытались обмануть своих духов и делали украдкой дополнительные, или, как выразился один из алтайцев, „воровские”, бубны. Таким путем они рассчитывали продлить свою жизнь. Конечно, изготовив тайный бубен, шаман не „показывал” его родовым духам и божествам.

Как и многие другие народы Сибири, алтайцы считали, что враждующие шаманы часто вступали в смертельные поединки при помощи своих духов. Победенный шаман обычно умирал, а из его бубна вытекала кровь. Широко было распространено поверье, что, если уничтожить бубен, умрет и шаман. Кеты на камланиях следили за тем, чтобы впавший в экстаз шаман не выронил и не порвал свой бубен, так как это угрожало жизни шамана. По преданию, в старину, если такой шаман не умирал сразу же сам, его умерщвляли. Когда шамана хоронили, бубен вешали на дерево у могилы. Кожу бубна прорезали ножом, а обод слегка ломали — со смертью шамана умирал и его бубен.

Бубен отождествлялся с оленем у большой группы народов. Кеты даже называли бубен оленем. Отдельные части бубна и подвесок воспринимались как части живого оленя.

Обычно символика бубна объединяла несколько разных значений. При этом в одних случаях значение „бубен-олень” выступало вполне отчетливо, в других — прослеживалось лишь как пережиток. Так, у нганасан значение „бубен-олень” было совершенно ясным, хотя и не единственным. Бубен обтягивался кожей самца дикого оленя. К внутренней части обода прикреплялись четыре кованые скобы с нанизанными на них медными и железными кружочками, по два на каждой. Скобы осмыслялись как ноги оленя. Овальный бубен был сужен с одного конца; эта

часть считалась „головой” бубна. Животный облик предмета дополняли „зубы” бубна – бусины разных цветов, нашитые на коже, выступающей за внутренний край обода. Колотушка, обшитая шкуркой со лба дикого оленя, понималась как „язык” и „горло” бубна одновременно.

Всегда ли бубен отождествлялся с оленем или другими дикими рогатыми животными – маралом, лосем? Наверное, нет. Мы уже знаем, что душа-двойник шамана мыслилась и в облике других зверей: медведя, волка, лисницы. Значит, когда-то бубен олицетворял собой и других диких животных. В таких случаях бубен должен был изготавливаться из кожи этих животных. И действительно, у некоторых групп хакасов кожа на бубне могла быть медвежьей. Но со временем олень затмил собой образы других животных. На большей части Евразии он уже в древности связывался с небесной сферой. Олень считался образцом быстроты и легкости. По преданиям кетов, у оленя прежде были крылья, как у лебедя, но человеку трудно было управляться с ним, и потому бог отнял у оленя крылья. На своем воображаемом олене шаман возносился в „верхний” мир.

Летающий в небеса олень – не исконный образ. Верования многих народов сохранили ясную память о том, что первоначально шамана переносили в „верхний” мир птицы. По верованиям алтайцев, бубен-олень-конь нес шамана к небесным божествам. Но более древнее „транспортное средство” не было полностью отстранено. Оказывается, бубен на полдороге уставал. Тогда шаман отсылал его отдыхать и продолжал путь на небо верхом на гусе.

Мог ли бубен в древности символизировать птицу? Вряд ли. На ранних этапах истории шаманства бубен должны были отождествлять только с теми животными, чья шкура обтягивала обод. Птичья кожа, понятно, для бубна не годилась.

В верованиях монголов, якутов, хакасов, бурят бубен считался чудесным конем шамана. Конь – поздний образ, пришедший в шаманскую мифологию лишь с распространением коневодства. У ряда народов он занял место оленя или лося в символике бубна. Переосмысление шло постепенно, и долгое время новый образ сохранял отдельные черты старого. У тувинцев,

например, образ коня уже был полностью воспринят верованиями. „Приготовьте моего коня”, — обращался в песнопении начинающий шаман к родственникам. Это означало, что он просит их сделать ему бубен. Когда родственники шли в тайгу вырубать заготовку для обода, они объявляли дереву, что шаман просит у него „оседланного коня”. И в обряде „оживлялся” конь. Правда, при этом обод обтягивался шкурой убитого родственниками лося, колотушка делалась из рога этого же лося. Да и в обращении тувинского шамана к бубну: „Внемли, внемли, мой конь-маралуха (т. е. самка марала)”, — слышатся отголоски прошлых времен, когда бубен „оживал” диким животным.

У якутов бубен белого шамана изготавливали из кожи белого жеребца или кобылы. Бубен считался конем, но имел два деревянных рога и уши. Рогами назывались и выступы якутских бубнов. Вполне возможно, что эти названия, как и изображения оленей на обтяжке бубна, остались от периода, когда бубен осознавался как олень.

Замена в верованиях оленя конем — явление, связанное не только с шаманством. В шаманских традициях отражен тот общий процесс, который происходил в древности на обширной территории Евразии, сопутствуя развитию коневодства. Археологические находки показывают, что положенному в могилу с покойником коню иногда придавались черты оленя. В рогатой маске оленя был погребен конь в скифском Пазырыкском кургане Алтая. Обычай обрядить коня в оленя был известен также кельтам и хеттам. „Этот ритуал возник еще в индоиранскую эпоху; в Ригведе... описано, как конь, которого ведут на жертвенное заклание, цепляется за деревья леса украшающими его золотыми оленьими рогами”¹. Конь должен был везти умершего (его душу) в загробный мир. Некогда в верованиях многих народов в этой роли выступал олень.

Утверждение в шаманских верованиях коня вместо оленя было не просто заменой одного образа другим. Оно способствовало изменениям по существу. Первоначально, вероятно, счита-

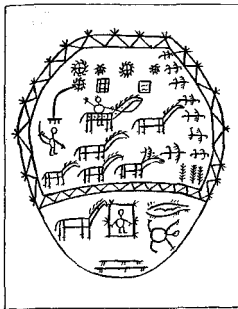
¹ Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов. — Скифы и сарматы. Киев, 1977, с. 104.

лось, что шаман в ритуале превращается в душу-животное, представленное бубном. Но когда бубен стал пониматься как ездовое животное, стало забываться его прежнее значение шаманской души-двойника (оно не прослеживается, например, в верованиях бурят, монголов, якутов).

Пестрота символики, сложившаяся с развитием религиозных идей, отличает и представления, связанные с отдельными частями бубна, например, с деревянной рукояткой. Рукоять — не обязательный и скорее всего поздний элемент бубна. Видимо, в древности бубен состоял из обечайки с натянутой на нее кожей. Лишь впоследствии у многих народов бубен стали держать за перекрещивающиеся ремни, прикрепленные к ободу изнутри. Позже к ремням добавились железная крестовина или кольцо, помещаемые там, где перекрещивались ремни. А у целой группы народов получила распространение деревянная рукоять, прикрепленная к ободу внутри.

Первоначально рукоять обозначала „шаманское“ дерево. Это естественно. Деревянные части бубна делались не из простого дерева, а из того, на которое специально указывали духи, с которым была тесно связана жизнь шамана. Недаром якутский шаман, найдя свое дерево в лесу, „надевал“ на него ритуальный костюм, убивал жертвенное животное, камлал, окроплял ствол кровью животного и водкой и лишь после этого откалывал кусок нужной величины для обода бубна.

Со временем представление о рукоятке как символе „шаманского“ дерева было забыто. О ее исконном значении напоминают лишь отдельные пережиточные черты: у хакасов, например, зарубки по верхнему краю рукоятки считались знаками, которые шаманы наносят на мифической „развесистой березе“. К XX в. рукоятка, как и бубен в целом, не имела единого символического значения. Алтайцы и хакасы обычно называли рукоять барсом. Она изображала и человекоподобного духа-хозяина бубна. „К бубну алтайцы питают больше уважения и страха, чем к самому шаману, веря, что в бубне живет дух — хозяин его“, — сообщал В. В. Радлов. (Под „хозяином“, как правило, понимался предок-шаман, избравший владельца бубна на шаманское служение.) Тщательнее всего делалась голова



Горизонтальная полоса, разделяющая телеутские бубны на две части, означает землю („средний“ мир).

„хозяина“. Бывали и рукоятки с двумя головами — одна на положенном ей месте, другая — вместо ног. Голова, вырезанная вместо ног, как будто обозначала голову самого шамана, владельца бубна.

Мы с интересом рассматриваем в музеях загадочные, как бы детские рисунки на шаманских бубнах. Особенно обильно разрисована кожа бубнов у алтайцев, хакасов, саамов. Эти рисунки, неодинаковые у различных народов, появились в разные исторические эпохи. Они имеют ритуальный смысл и отражают представления об окружающем мире и духах. Как правило, на бубнах изображены духи-покровители и духи-помощники, другие духи, с которыми шаману приходится постоянно вступать в связь, космические символы.

Вот бубен алтайцев-телеутов. Лицевая сторона его разделена на две части горизонтальной полосой. Это земля с ее горами. Над ней — „верхний” мир, под ней — „нижний”.

В верхней части нарисованы солнце, луна, звезды, радуга, а также духи-птицы. Среди них — и слуги Ульгена, и помощники самого шамана, например „с медными когтями черная птица” беркут. Это она несет в небеса жертвенную брагу духам. Рядом с птицами — кони („бура”), на которых разъезжают духи неба и духи земли. Прежде чем идти к какому-либо духу, шаман должен поймать и привязать его коня — бура, иначе, „добравшись” во время камлания до этого духа, шаман не застанет его дома. Один из коней — шаманская тын-бура, животное-душа. В верхней же части нарисованы „три железные листовницы”, на которых вьет себе гнездо „мать всех птиц”, и дух-хранитель шамана с саблей в руке.

В нижней части нарисован черный конь Ерлика. Коня надо поймать, прежде чем отправиться к владыке подземного мира. Рядом с конем — дух-хранитель двери, хозяин всякого человеческого жилья, покровитель шамана. Здесь же — рыба, лягушка и змея, все — духи-помощники шамана.

Рисунки телеутских шаманов однообразны. Они устойчиво сохранялись от бубна к бубну не только в одной семье, но и в разных родах. Но у алтайцев, живущих в бассейне р. Катуня, при общем единстве композиции не было строгого стандарта в рисунках. На их бубне главный рисунок — фигура хозяина бубна, т. е. предка-шамана. Мы видим голову, ноги и тело, условно переданные вертикальной линией. Поперечная линия — руки хозяина. Пара черточек по обе стороны головы — „ухо” и „серьга”. (Таким образом, основные изображения воспроизводят рукоятку бубна, через которую проходил железный прут — руки хозяина с горбиками-плечами.) Слева от головы хозяина, — солнце, справа — луна. Точками рассыпаны звезды.

В нижней части, справа и слева от хозяина, обычно рисовались дугообразные полосы — радуги. Вообще на нижней части алтайских бубнов изображения были более разнообразными, чем на верхней. Здесь могла быть нарисована береза с привязанным к ней жертвенным животным, а иногда и сам шаман в ритуаль-

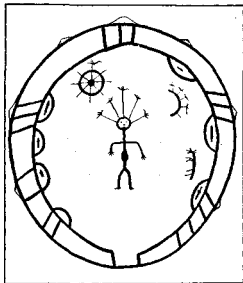


Рисунки на алтайских бубнах разнообразны, но изображение духа — хозяина бубна встречается на многих из них.

ной одежде с бубном в руках. Изображался и кедр, из которого сделан обод бубна, и марал, кожей которого он обтянут. На некоторых бубнах сверху или внизу рисовались девять дочерей Ульгения. От этих „чистых дев” некоторые шаманы во время камлания получали указания.

Большим разнообразием рисунков отличались хакасские бубны. На них можно увидеть солнце, луну, звезды, радугу („дояс неба”), лестницу, по которой шаман поднимается на небо к обители Ульгения. Здесь и различные духи, причем не только духи-помощники. Две щуки — вредоносные водяные духи, причины брюшных болезней. Если шаману удавалось прогнать щук за девять морей, туда, где живет царь горных духов, больной выздоравливал.

Не все рисунки на бубнах одинаково древние. Вероятно, древнейший рисунок — это изображение животного (двойник—



На этом кетском бубне слева от предка шамана нарисовано солнце, справа — месяц.

душа шамана), шкурой которого обтянут обод. Нарисованное краской животное как бы разъясняло, подтверждало сакральное значение бубна. Другим древнейшим изображением можно считать мифическое „шаманское” („мировое”) дерево. С развитием верований и усложнением культа появилось изображение предка — покровителя шамана. (Его фигуру мы встречаем как центральный рисунок и на кетских бубнах.) К довольно позднему периоду следует отнести рисунки прочих духов, в особенности тех, которые не входили в число помощников шамана.

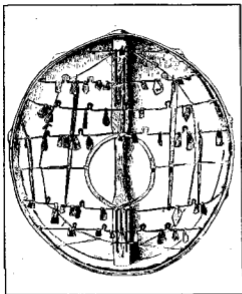
Шаман не стремился дать в рисунках наглядный реестр всех влиятельных духов. На алтайских бубнах, например, нет Ульгения, Эрлика, духов родовых гор и многих других персонажей традиционной мифологии. Точно так же шаман не ставил своей целью начертить на бубне устройство вселенной. Оно передано очень условно. Это даже не схема, а отдельные знаки, символы,



Посреди селькупского бубна изображен дух в виде ящерицы в окружении солнца и луны.

обозначающие иные миры, куда путешествует по разным нуждам шаман. Способы изображения вселенной неодинаковы у разных народов. Если алтайские и хакасские бубны дают вертикальный разрез, то на кетских бубнах представлен скорее вид сверху. У краев бубна нарисованы два круга — внутренний и наружный. Между ними по семь линий — семь небесных рядов. К внутреннему кругу прилегают семь полукружков — это моря. Внутренний круг внизу не сомкнут, потому что здесь „дыра земли“, вход в преисподнюю. А у селькупов сложилась традиция связывать с правой стороной бубна солнечный, светлый небесный мир, а с левой — темный, „нижний“ мир. Поэтому на правой стороне иногда рисовали оленей, а на левой — медведя.

Таким образом, единого способа изобразить на бубне вселенную не было; в различных областях Сибири люди по-своему пытались воспроизвести условный образ мира. Это говорит



На внутренней стороне кетского бубна видны железные прутья, ремешки и подвески, все вместе называемые нассестом. На них якобы размещаются слетающие к шаману духи.

о позднем появлении космической символики. Было высказано мнение, что у ряда народов сложилось представление о бубне как о символе вселенной. Пожалуй, это сказано слишком сильно. Да, рисунки дают понять, как представлялись иные миры. У кетов эти рисунки вместе назывались даже словом „вселенная” (дословно — „все земли”). У хакасов на рукоятках бубнов возвышения между отверстиями осмыслялись как горные хребты, через которые приходится перелетать шаману. Но из этого не следует, что предмет в целом символизировал вселенную.

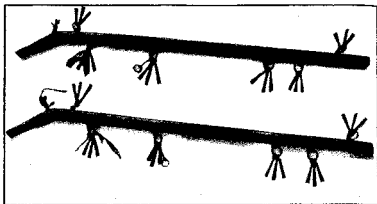
Итак, среди рисунков на коже бубна причудливо перемешаны возникшие в далекой древности образы с разного рода нововведениями. Явное новшество, например, квадрат в верхней части телеутского бубна. Это „письмо-книга”, собрание законов-решений Ульгения. Когда надо было предсказать судьбу человека, шаман заставлял своих духов смотреть в эту книгу.

Шаманские бубны обычно снабжены звенящими железными подвесками. У каждой из них — свое символическое значение. Подвески изображают в основном духов-покровителей и духов-помощников, а также оружие и орудия шамана. Подвески, обозначающие духов, вероятно, стали дополнением к бубну уже в древности. Конечно, делались они первоначально не из металла, а из меха, кожи, дерева.

Предметы, обозначающие оружие, были приданы бубну сравнительно поздно. Бубен-животное, в частности олень, имел свое естественное оружие — прежде всего рога. С развитием верований к бубну стали присоединять металлические предметы, понимавшиеся как вооружение шамана, нужное для борьбы с враждебными шаманами и духами. Поперечный железный прут, проходивший через рукоятку алтайских и хакасских бубнов, означал не только руки духа-хозяина. Это была тетива лука. К ней прикреплялись железные подвески — „стрелы”, которыми шаман поражал неприятеля. На внутренней стороне бубна с обода свисали железные загнутые пластинки — „сабли”. Во время камлания бубен мог вдруг „стать” луком. Тувинский шаман Шончур, например, изображал, держа в руках бубен, что стреляет из лука во враждебного духа.

Соединение с бубном символики оружия закономерно. Религиозные верования, отражавшие реальную жизнь, воспринимали и технические новинки. Шаман, окруженный врагами, не мог пренебречь надежными средствами уничтожения и защиты. А разве духи могли не знать оружия людей? Даже у небесного быка, одного из духов — покровителей селькупского шамана, была на рогах сабля — ею он „помогал” шаману бороться с врагами. Маньчжурские шаманы держали при себе „железные копыя, трезубцы, сабли и другое оружие, с помощью которого борются духи-богатыри”. Духи — помощники казахской шаманки стреляли в неприятеля из ружья.

Правда, есть и другое объяснение связи бубна с представлением о луке. Высказывалось мнение, что бубну как главному культовому предмету шаманского камлания предшествовал лук. Основанием для этого взгляда явился обычай алтайских шаманов употреблять иногда вместо бубна лук. У селькупов



У бурят к концу XIX в. место бубна заняли так называемые конские трости, изображавшие волшебных духов—коней шамана. Каждому шаману полагались две таких трости.

также часто заменителем бубна был лук со стрелами. О том, что и энцы знали прежде лук как шаманский инструмент, свидетельствует одно из их названий бубна — „небесный лук”. У бурят известно было гадание при помощи лука. И все же предмет, заменяющий бубен, мог ему и не предшествовать. У алтайцев и якутов известны и другие заменители бубна — колотушка, кусок ткани, палка или ветвь с доскутом материи. Их применяли в случаях, когда почему-либо нельзя было воспользоваться бубном, и обряд проводился не на „высшем уровне”.

Теперь нам остается познакомиться с колотушкой, которой шаман стучал по коже бубна.

Первоначально значение колотушки и бубна было единым. Колотушка мыслилась частью животного, воплощенного в бубне. Кеты, например, называли ее „ногой” бубна. У селькупов и

кетов вместе с бубном обязательно „оживлялась” и колотушка. Отсюда традиция тувинцев и хакасов делать колотушку из рога марала или лося, обычай саамов изготавливать ее из оленьего рога. Даже когда колотушку стали вырезать из дерева, на ее выпуклую сторону приклеивали полоски шкуры со лба дикого оленя-самца (например, у энцев и ненцев) или обтягивали шкурой с ноги лося, марала, дикого козла (алтайцы). Позднее, когда единство символики утратилось, колотушка стала обтягиваться шкурой другого животного — не того, чья шкура пошла на бубен. Так, у шорцев и хакасов колотушку могли обшивать и заячьей шкурой. Когда утвердилось представление о бубне — ездовом животном шамана, колотушка превратилась в плеть, которой шаман погоняет своего чудесного оленя-коня. „Золотой плетью” называли колотушку алтайские камы.

Символика колотушки, как и бубна, со временем стала многозначной. Вырезанная из дерева, она, естественно, несла в себе и символику дерева. Шорцы выбирали для колотушки березовую ветку с развилкой. Энцы, также делавшие колотушку из березы, тыльную сторону ее окрашивали в красный цвет и расписывали черными узкими полосками, символизировавшими ветки березы. На конце рукоятки энцы вырезали голову „березового человека” (духа колотушки). Дух колотушки — поздний образ. Шаманы энцев и ненцев перед камланием мазали жиром — „кормили” голову хозяина колотушки. У якутов дух, воплощенный в колотушке, представлялся в виде волка. На рукоятке очень условно вырезалась волчья голова. Угощая этого духа при камлании, шаман бросал на горячие уголья кусочки жира и брызгал водкой, помахивая над дымом и пламенем концом колотушки.

Никакое явление, возникшее в древние времена, не могло дойти до наших дней в первоизданном виде. Разные исторические периоды неизбежно должны были оставить на нем свой отпечаток. Пример тому — бубны XIX — начала XX в. Они несут на себе следы долгого развития верований, связанных с шаманством.

Кафтан с хвостом,
„корона“ с рогами



У бурят, как и у многих других народов, железная „корона“ шамана украшалась изображением оленьих рогов. В древности на ритуальном головном уборе укреплялись настоящие рога животного.

Шаманское одеяние, как и бубен, давно заинтересовало исследователей. И. Г. Гмелин и П. С. Паллас, путешествовавшие в XVIII в. по Российской империи, описали костюмы сибирских шаманов. Эти костюмы действительно могли поразить воображение. Сшитые из кожи животных плащи с многочисленными подвесками и „побрякушками“, причудливые головные уборы подчеркивали связь шаманов с миром духов. Такое облачение было обрядовым, а не повседневным. Как писал В. М. Михайловский, „шаманы одеваются особенным образом только при служении духам; в обыкновенной жизни они от своих соплеменников не отличаются никакими наружными признаками“.

Шаман приобретал полный комплект обрядовой одежды лишь по прошествии времени, доказав свою способность к сношению с духами. У кетов, например, шаман обзаводился сначала колотушкой от бубна, потом повязкой на голову, затем нагрудником, после него обувью, еще через какой-то срок рукавицами. Только после этого он мог рассчитывать на бубен с новой колотушкой. Следующим этапом было приобретение жезла. И теперь на очереди были плащ и железная шапка — „корона“. Плащ и „корону“ шаман получал всегда одновременно и обыкновенно после многих лет опыта. Затем шаман мог стать обладателем второго бубна.

Обычно считалось, что сделать ритуальную одежду, как и бубен, шаман может только по указанию духов. Встреченный И. Г. Гмелиным шаман-звенк шапки не имел, „потому что старая сгорела, а новой божество не дает“. Если шаман, получив от духов приказ изготовить костюм, медлил с исполнением, духи давали знать о своем недовольстве. Алтайская шаманка жаловалась А. В. Анохину, что на нее нападают духи и „жуют ей руки и ноги“ за то, что она не шьет себе новый плащ вместо утраченного старого.

Уже к началу XX в. ученым стало ясно, что особенности обрядовой одежды не случайны, не произвольны. „Все украшения и предметы, принадлежащие шаману, имеют свой определенный смысл... понятный для шаманистов и тесно связанный с их религиозным мирозерцанием“, — утверждал В. М. Михайловский. „Совокупность всех изображений, помещенных на бубне и на

плаще, — это довольно точная регистрация всего подвластного шаману, с одной стороны, и его покровителей — с другой”, — соглашался с ним В. И. Анучин.

Изучение шаманской одежды шло медленно. Первая и пока единственная публикация, в которой обобщен накопленный материал по шаманским костюмам народов Сибири, вышла в свет лишь в 1971 г. Автор ее — Е. Д. Прокофьева имела все основания сетовать на недостаток фактического материала. И все же благодаря ее работе мы имеем сейчас отчетливое представление о роли ритуального одеяния в шаманстве разных народов.

Прежде всего, к началу XX в. далеко не везде сохранялась экзотическая ритуальная одежда. Многие ненецкие шаманы имели только головную повязку с маской, шаманы хантов — главным образом шапку. Скромность обрядового одеяния у некоторых народов — явление позднее, связанное с упадком и разложением шаманства. Несомненно, например, что в прошлом все ненцы знали шаманский костюм; в XIX в. полное шаманское облачение еще сохранялось у восточных ненцев. Е. Д. Прокофьева допускала, что у хантов и в древности не было полного комплекта шаманской одежды, но имеющиеся сведения скорее говорят об обратном. Вообще в XIX в. продолжался начавшийся раньше процесс упрощения шаманской одежды, исчезновения отдельных ее частей. Так, у селькупов и кетов в старину молодые шаманы надевали пояс и головную повязку с бахромой, сделанные из шкуры дикого оленя. К началу нашего века их уже не делали.

Вероятно, в древности ритуальный костюм был непременно принадлежностью шамана. Лишь облачившись в него, шаман будто бы получал полную способность общаться с духами, странствовать в других, мифических мирах. Даже в случаях, когда пышное ритуальное одеяние было уже утрачено, шаманы старались тем или иным способом отличать свою ритуальную одежду от повседневной. „У некоторых народов шаманы во время камлания на бытовую наплечную одежду или головной убор прикрепляли какие-либо знаки отличия — ленты, жгуты и т. п. Иногда пользовались женской наплечной одеждой, иногда своей собственной, бытовой, выворачивая ее наизнанку. Отдельные шаманы

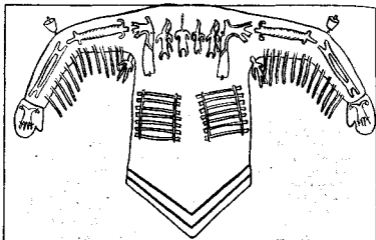
употребляли одежду, сходную с бытовой, менялся лишь цвет ткани...”¹

Сохранившийся к концу XIX — началу XX в. комплект шаманской одежды не был единым для разных народов. У эвенков и селькупов он включал в себя особый кафтан, нагрудник, головной убор и обувь. У энецов, нганасан и кетов сверх этого в набор ритуального облачения входили и рукавицы, а у якутов кроме перечисленных предметов — и штаны. (У других народов особых обрядовых штанов не было, шаманы камлали в обычных, как правило, исподних штанах.) Тувинские шаманы проводили камлания в особом кафтане, шапке и обуви. Алтайские шаманы обходились кафтаном и шапкой. Нанайские и удэгейские шаманы надевали для камланий ритуальную юбку, кофту с короткими рукавами, рукавицы, пояс. Хакассские шаманы отличались особой накидкой, надевавшейся поверх кафтана или пришивавшейся к нему. При этом даже у одного и того же народа шаманская одежда существовала в разных вариантах.

Но, несмотря на всю внешнюю пестроту, шаманские костюмы имели в общем одинаковое значение: они воссоздавали образ зверя-птицы. Мы не можем точно сказать, когда возник костюм такого типа. Однако, как и в случае с бубном, обилие вариантов шаманской одежды позволяет установить направление развития, выяснить, какого вида костюм наиболее архаичен. А это уже даст пищу для размышлений.

На птичью символику якутского шаманского костюма исследователи обратили внимание уже в прошлом веке. Плащ или кафтан якутского „черного” шамана был обильно обшит бахромой из кожаных ремешков вокруг ворота и по всему подолу. Сзади бахрома была длиннее, чем спереди, и доходила почти до пят. Привязанная к одному из ремешков подола веревка называлась „хвостом”. Сам шаман объяснял, что это хвост костюма. На рукава нашивались железные пластины — „кости предплечья птицы” и „маховые перья на крыльях”. Сзади кафтан увешивался металлическими подвесками — „дерьями птицы”. По мнению

¹ Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. — Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Л., 1971, т. XXVII, с. 6.



На плаще селькупского шамана хорошо видны изображения костей скелета.

описавшего эту одежду В. Н. Васильева, „весь костюм в целом, по-видимому, представляет шкуру птицы; надев ее, шаман получает возможность летать, куда ему захочется... Подвески и бахромы подола, рукавов и ворота — суть перья этой шкуры“. Этот вывод подтверждают и материалы других исследователей.

Плащи селькупских шаманов также оканчивались на спине острым мысом. Бахрома на нем была собрана пучком, как перья хвоста птицы. Она и называлась: „подобно птичьему хвосту“. О бахrome, нашитой на рукавах, говорили: „подобно перьям“. На рукаве красовались изображения двойной кости птичьего крыла, с которых свисали железные подвески — „перья“. Шаманский нагрудник селькупов символизировал грудь птицы. На нем был вышит скелет грудной клетки птицы, прицеплена железная „грудная кость“.

Птичью символику несет и шаманская одежда многих других народов. Жгуты, обозначающие крылья, пришивались к костю-

мам тувинских и алтайских шаманов. Настоящие птичьи крылья, прикрепленные под мышками на одежде хантыйских шаманов, предназначались для полета к верховному божеству Торуму.

Однако в шаманском костюме сквозь образ птицы явственно проступают черты зверя. Одежда шамана шилась из шкуры зверя — в большинстве случаев оленя, марала, лося; шкуру животного старались сохранить цельной, почти ее не раскраивая. Даже у явно „птичьего” костюма сапоги обычно обозначали ногу оленя. Шаманскую обувь иганасан украшали вышивкой, изображавшей кровеносные сосуды ноги оленя; на ней прикрепляли железную подвеску — копыто оленя. У энецов железную „кость голени” на сапоге покрывал чеканный орнамент — „костный мозг” оленя. У некоторых народов перчатки также символизировали лапы зверя. Головной убор с рогами изображал голову зверя.

Образ зверя проступал и в оформлении шаманского кафтана. У эвенкийского шамана, „фиглярства” которого наблюдал И. Г. Гмелин, на каждом плече кожаной обрядовой одежды был зубчатый железный рог. „Небесного оленя рога”, выкованные из железа, прикреплялись около ворота на спине шаманского кафтана селькупов, якутов, кетов, бурят.

В связи с этим необычный облик „хвостатых” кафтанов может быть объяснен иначе. По мнению Г. М. Василевич, когда-то одеяние с „хвостом” должно было изображать зверя. Более того, разные формы „хвоста”, полагала она, могли происходить от разных видов животных.

Как и прочие части костюма, шаманская шапка также воссоздает образы птиц и животных. Е. Д. Прокофьева считала, что шапка почти у всех народов ярче всего отражает образ зверя — оленя, лося, марала, медведя. Хорошо известна, например, железная „корона”, которую надевали в обряде шаманы эвенков, бурят, долган и других народов. „Корона” — это обруч, чаще всего с двумя выгнутыми дугой и укрепленными крест-накрест полосами. Над теменем, в месте скрещения железных полос, торчат выкованные из железа оленьи рога. На селькупской шаманской „короне” бывало даже изображение головы оленя-самца с рогами. Несомненно, такой головной убор стал делаться

из железа сравнительно поздно по подобию „короны“, шившейся из кожи. В XIX — начале XX в. у энцев, якутов и эвенков еще бытовали шаманские венцы из оленьей шкуры, состоящие из околыша и пришитых к нему полос. К таким „коронам“ прикреплялись железные подобию оленьих рогов. У нанайцев, эвенков и юкагиров железные рога нашивались не на венцы, а на шапки.

Раньше шаманские шапки несли на себе настоящие оленьи рога. Так, именно рога оленя, а не их железные модели украшают шапку эвенкийского шамана на рисунке в книге голландца Витсена, опубликованной в 1705 г. В начале XIX в. Гр. Спасский писал о ненцах: „Голову свою они покрывают шишаком... и сверх того прикрепляют к нему рога какого-либо животного либо из железа“. А С. М. Широкогоров в начале XX в. видел у эвенков шаманскую шапку с настоящими рогами изюбря. Эвенкийский железный венец с натуральными оленьими рогами хранится в Хабаровском музее.

Мы вправе думать, что исконная форма „рогатой“ шапки — это шкура, снятая вместе с рогами с головы оленя, лося и т. п. У восточных ненцев в XIX в., по сведениям М. А. Кастрена, шаманы надевали иногда вместо шапки кожу с головы зверя, содранную вместе с рогами. Таким же образом делались головные уборы, изображающие и других животных. Старые якутские шаманы имели кафтан, сшитый из цельной шкуры медведя, на голову они надевали, как колпак, шкуру, снятую чулком с медвежьей головы. Похожая традиция была у селькупов и, очевидно, у эвенков. Некоторые чукотские шаманы в середине прошлого века щеголяли в шапке, сшитой из шкуры с головы волка, „с ушами и мордою“. У шаманов ульчей шапкой служила шкура с головы и шеи лисицы.

Шаманские шапки несли в себе и ярко выраженную птичью символику. На железных „коронах“ кетов и маньчжуров и на мягких венцах долган вместо оленьих рогов прикреплялось иногда изображение птицы. Головной убор алтайских шаманов назывался птица-шапка (куш пёрюк). В начале XX в. птицы черты обычно придавались ей лишь пучком перьев, пришитых по верху шапки. Но в конце XIX в. Г. Н. Потанин слышал, что прежде у телеутов шаманский головной убор делали из цельной

шкурки филина, вместе с крыльями, а иногда и с головой. У хакасов некоторые шаманы пришивали на передней стороне обрядовой шапки голову, а на верху — хвост филина. В Хабаровском музее есть шаманский головной убор звенков из цельной шкуры журавля.

Смешение черт разных животных — явление позднее. Первоначально одежда шамана должна была передавать облик какого-то одного животного. Такие костюмы сохранялись у некоторых народов даже в начале текущего столетия. У забайкальских звенков, например, имелся шаманский костюм, изображавший какую-то птицу, одного из главных шаманских духов. Другой костюм обозначал изюбра. На его шапке возвышались железные рога, а отдельные подвески символизировали скелет изюбра. Этот костюм делался обязательно из шкуры изюбра.

По мнению Е. Д. Прокофьевой, в шаманском облачении „образ зверя является изначальным, более древним, образ птицы — более поздним“. Образ птицы, считает она, появился „с развитием представлений о небесном верхнем мире“. Шаман принимал вид птицы, чтобы лететь к духам „верхнего“ мира. Еще позже костюм шамана вобрал в себя черты зверя, связанного с „нижним“ миром, — медведя, выдры. Это, полагала Е. Д. Прокофьева, — „результат расчленения образа“. Венгерский ученый В. Диосеги также не считал исконным разнообразие животных, воспроизведенных в шаманской одежде (в частности, в „рогатой“ шапке). Он предположил, что вначале воплощенный в костюме зверь „был каким-то рогатым животным“. И хотя оба исследователя пришли к близким выводам независимо друг от друга, согласиться с ними все же нельзя. И птицы, и звериные черты шаманской одежды одинаково древние. Об этом говорит сама функция одежды.

Почему костюм должен был придавать шаману облик животного (птицы)? Потому что в виде животного или птицы представлялся главный дух — покровитель шамана. Облачившись в ритуальный костюм, шаман сливался в одно целое с духом-животным, которого изображала одежда. Надевая шапку с рогами, шаман „если не вполне превращается в... „небесного оленя“, то во всяком случае приобретает свойства последнего. То же самое

предполагалось и при уподоблении медведю”, — писала Е. Д. Прокофьева о верованиях селькупов. Эти слова объясняют нам, почему бурятский шаман, надев костюм из медвежьей шкуры, снятой со зверя целиком, в экстазе „бегал на четвереньках как настоящий медведь”. Вера в связь шаманской одежды с определенным духом устойчиво сохранялась у многих народов еще совсем недавно.

Мы помним: духам-животным приписывались неодинаковые свойства и способности. Поэтому для разных целей шаману требовались разные духи и в ряде случаев разные костюмы. У забайкальских эвенков некоторые шаманы потому и имели два костюма, что не всякое камлание возможно в костюме-птице. У других эвенкийских шаманов один костюм означал медведя, второй — оленя. В одеянии, сделанном из медвежьей шкуры, шаман камлал, когда „ходил” в „нижний” мир. Плащ, сделанный из шкуры дикого оленя, предназначался для путешествий в „верхний” мир.

И у селькупских шаманов в старину бывало два кафтана: из шкуры дикого оленя, для дороги в „верхний” мир, и из шкуры медведя, для поездок в подземный мир. На оленьем кафтане имелись изображения духов „верхнего” мира, на медвежьем — духов „нижнего” мира. Имелись и особые колотушки для камланий в „нижний” мир. У нганасан и энцев „большие” шаманы в прошлом имели по три комплекта костюмов: для путешествий в „верхнем”, „нижнем” и „среднем” (т. е. человеческом) мирах. Костюм сам по себе считался главным духом-помощником, хорошо знающим дороги в мире божеств.

Что же это за дух в виде животного или птицы, представленный в костюме шамана? В. Диосеги, изучавший „рогатые” шапки сибирских шаманов, считал, что существует тесная связь между шаманом и животным, рога которого венчают его головной убор. Селькупский шаман, например, борется с шаманами, преграждающими ему путь на небо, при помощи рогов оленя на своей „короне”. Но в верованиях многих народов шаманы сражались друг с другом не сами — в схватку вступали их души-двойники, нередко в образе диких оленей. Таким образом, костюм шамана повторяет свойства его „животной души”. Сквозь

все позднейшие напластования здесь проступает архаический облик матери-зверя.

Как и бубен, ритуальная одежда селькупского шамана должна была „оживляться“. „После изготовления бубна, парки, нагрудника шаман не мог ими пользоваться до тех пор, пока они не будут оживлены... Церемония оживления частей шаманского костюма представляла собой большое празднество, длившееся неделю, на которое съезжались сородичи издалека, тратилось много средств“. Она обычно проводилась весной, во время прилета птиц. Из этого сообщения Е. Д. Прокофьевой неясно, было ли „оживление“ бубна и костюма единым ритуалом. Но новые сведения, полученные Е. А. Алексеенко у кетов, ставят все на свое место: „оживлялось“ все ритуальное снаряжение шамана — бубен, костюм, колотушка.

Точнее говоря, в бубне, облачении, колотушке „оживлялось“ добытое по указанию шамана животное. Таким образом, в древности костюм и бубен имели одну и ту же символику, ибо были частями единого целого, представляя животное, душу-двойника шамана. (Любопытный пережиток этого архаического единства сохранялся в прошлом веке у якутов. Бубен здесь уже представлялся конем. Священная шапка полностью соответствовала этому образу. Ее делали из шкуры с головы жеребенка, снятой вместе с гривой и ушами. Шапка шилась так, чтобы уши стояли торчком, когда шаман надевал ее.)

Раз душа-двойник шамана первоначально мыслилась в виде разных животных, значит, и обрядовый костюм некогда должен был изображать различных животных и птиц. Пестрота животных образов, представленных в костюме, восходит к раннему этапу шаманства.

Теперь мы можем понять, что лежало в основе разделения труда между шаманами. В древности шаманы должны были отличаться друг от друга теми возможностями, которыми якобы наделял их главный дух-покровитель, мать-зверь. Деление шаманов на категории в зависимости от образа духа-покровителя каким-то чудом удержалось в традициях кетов. По сведениям Е. А. Алексеенко, у кетов было пять категорий шаманов. Каждой категории соответствовал особый дух, которого представлял

шаман, и особый костюм. Этот дух и упоминался в названиях шаманских категорий: 1) Олень (кадуксь), 2) Медведь (кой), 3) Мифическое человекоподобное существо с медвежьими лапами вместо рук и ног (кандлэк), 4) Мифическая птица (дах), 5) Стрекоза (дуньд). Олень рассматривался как низшая категория, стрекоза — как наивысшая.

Кетские шаманы конца XIX — начала XX в. в основном принадлежали к категории „олень“. Их ритуальное облачение, сплетенное из оленьей шкуры, как и бубен, символизировало оленя. И бубен, и кафтан, и железную рогатую „корону“ шамана даже называли оленем. Шаман-олень считался способным ходить в мифический небесный мир и в страну злых духов, где властвовала коварная Хоседам. Главный покровитель шаманов-олений — божество Бангрэхьль (Сын Земли), живущий на втором круге „верхнего“ мира. Откуда же взялся образ оленя? Бангрэхьль был женат на дочери верховного бога Еся. После семейного разлада жена ушла от него на небо в облике оленя-важенки.

Главным покровителем шаманов-медведей считался Койсь — медвежий бог, живущий на земле (в вариантах — хозяин подземного мира). Он представлялся медведем. Одежда шаманов-медведей шилась из медвежьей шкуры. Их „корона“ была без рогов — просто узкий железный ободок вокруг головы, соединенный поперечной полоской. На кафтане, нагруднике, обуви прикреплялись железные подвески — „когти“ медведя. Для гадания медвежьими шаманы применяли лапу медведя или колотушку, обтянутую шкурой с лапы медведя. Во время камлания шаман закреплял на лице или прикладывал к лицу „мордочку“ (кожу с носа и губ медведя). При этом он стоял на медвежьей шкуре, оттягивая веревкой от земли ее передний конец (шкура воспринималась как средство его передвижения). Шаманы этой категории не охотились на медведя и не ели медвежьего мяса.

Покровителем шаманов-кандлэк был дух (божество) Бисымдесь, хозяин западной стороны, пребывающий на первом круге „верхнего“ мира. Благодаря могущественному духу-покровителю шаманы-кандлэк считались сильными. К ним обычно обращались ради излечения больных в случаях, когда другие шаманы не могли помочь. Считалось, что кандлэк в основном

ходил по земле, но мог и подниматься в „верхний” мир. Ритуальный костюм воспроизводил мифический образ человека-медведя. Шаман-кандлэк обходился без плаща и нагрудника; его облачение состояло из рукавиц длиной до локтя и сапог, сшитых из шкуры с лап медведя. Железные подвески на обуви изображали кости лап, подошву и ступни медведя. Его „корона” имела весьма сложное устройство. Шаман-кандлэк обычно камлал без бубна, ударяя о нож колотушкой, обтянутой медвежьей шкурой. Впрочем, он мог брать и бубен, если требовалось подняться на первый круг неба.

Покровителем шаманов-дах тоже считался Биссымдесь, и поэтому местом их действия была преимущественно западная сторона. Шаманам-дах полагался тот же набор облачения и атрибутов, что и шаманам-оленям, однако с птичьей символикой. На кафтане и бубне имелось железное (редко — медное) изображение птицы дах, причем подчеркивалась ее особенность — мощная когтистая лапа. Железная птичья лапа прикреплялась и на голенище сапога, а птичьей фигуры — к ободу „короны”. Кеты верили, что на зиму шаманы-дах покидали землю и улетали, а во время линьки птиц были, как и птицы, беспомощны и наиболее уязвимы для своих врагов.

Шаманам-стрекозам покровительствовала их мать, богиня Томам — хозяйка юга, мира тепла и доброго изчала. Местом ее обитания считался пятый круг „верхнего” мира, достичь которого мог только шаман категории „стрекоза”. Шаманы-стрекозы могли действовать лишь в теплое время года, а на зиму они вместе с перелетными птицами улетали к Томам. Одежда и обрядовые атрибуты шаманов-стрекоз были теми же, что и у шаманов-оленей, но отличались деталями, передающими черты стрекозы. Плащ из оленьей шкуры (с острым мысом на спине) не отличался покроем от кафтана шамана-оленя, но был еще более длинным и узким, наподобие туловища стрекозы. „Корона” выглядела как обод с округлыми, неправильной формы фигурами („облака-громы”). „Корона” и подвески плаща и бубна делались из меди, чтобы показать причастность шаманов-стрекоз к огненному, раскаленному миру Томам. Образ стрекозы подчеркивался и ее изображениями — мелкой подвеской и веревочными

петлями с бахромой (крылья) и длинным „хвостом“, спускавшимся по спине кафтана.

Нетрудно заметить, что кетское шаманство прошло длительный путь преобразований. Представления о духах-покровителях усложнены. Главный покровитель шаманов – божество; животный облик костюма связан не только с этим божеством, но и с второстепенным персонажем. Вероятно, когда-то у кетских шаманов набор костюмов, представлявших духов-животных, был богаче. Недаром, например, кетский фольклор хранит предания о шамане, превратившемся в лебедя. А кандэлэк скорее всего является поздним смешением разных образов. Материалы о кетском шаманстве лишают смысла спор о том, какому живому существу подражают кафтаны с „хвостом“. Все шаманы надевают хвостатые кафтаны, и выяснять, кого они должны были изображать первоначально, – безнадежное дело. Но при всех поздних изменениях кетское шаманство поражает своей архаикой. В нем отчетливо сохранен древний принцип деления шаманов на категории в зависимости от качеств духа-животного, которое воплощалось в шамана в обряде.

Усложнение символики костюма, вызванное увеличением числа духов-покровителей и помощников шамана, вначале строго учитывало, с какими духами был связан шаман. У кетов „один и тот же шаман, как правило, выступал в одном олицетворении, но иногда он мог совмещать в себе два, а то и три образа“. В таком случае у него были разные комплекты облачения и атрибутов или же в одном комплекте были представлены главные отличительные знаки разных категорий. Например, шаман мог надевать полное облачение оленя и головной убор стрекозы. „Все зависело от того... к каким именно категориям относился предок, от которого молодой шаман наследовал свое умение“¹.

Развитие религиозных идей делало возможности шамана более многообразными. Набор его помощников, духов-зверей и чудовищ, расширялся. Костюм воспроизводил черты разных зверей

¹ Алексеевко Е. А. Шаманство у кетов. – Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири, с. 123.

и птиц, приобретал неоднозначную символику. Сначала обладание разными духами привычно обозначалось шкурой и когтями соответствующих животных, перьями птиц. Этот древний прием дожил до XX в. Так, на головной убор нанайского шамана нашивали полосы из меха медведя, волка, лисицы, енота (енотовидной собаки). Полосы меха осознавались как одежды духов-животных, обитавших в железных рогах шапки. Благодаря их присутствию шаман будто бы мог превращаться в разных зверей. Вот почему, надевая ритуальную шапку, он подражал рычанию и поступи этих животных.

Духов-помощников изображали также рисунками, вышивкой, куклами, подвешенными к ритуальной одежде. И лишь сравнительно поздно на костюме появляются металлические подвески и нашивки, воспроизводящие облик духов или их кости, когти, лапы. Возможно, металлические символы на шаманской одежде были уже до появления железа. Железо распространилось в Европе в VIII—VII вв. до н. э.; в Сибири — тремя-пятью веками позже. Но в культовой сфере в течение какого-то периода железо, видимо, оставалось запретным. Шаманские традиции могли сопротивляться внедрению железа несколько столетий.

Пережитки „боязни“ железа сохранялись в обычаях некоторых сибирских народов даже в XX в. Хантыйский, мансийский, селькупский шаманы „боялись“ металла, ибо металла не терпят их духи (это, видимо, не относилось к ритуальным предметам). При камлании шаман садился на ящик, из которого должны были изъять все металлические вещи, будь то хоть иголка. А у селькупов и первый костюм шамана в старину не имел ни одной металлической подвески. В период обучения у начинающих шаманов ритуальные предметы были без железных частей. (Память о запрете на применение металла в обряде свойственна не только шаманству. Многие народы мира приписывали духам боязнь острых железных вещей.)

Допущенное в шаманский культ, железо вначале лишь воспроизводило в новом материале древние образы. На селькупских и энцких шаманских костюмах железные подвески изображают тех же самых духов, которые нарисованы краской или

вышиты. Но применение металла означало, что ритуальная символика сделалась более абстрактной. Стало забываться символическое значение материала, выражающее связь шамана с каким-либо духом. Вот почему со временем смысловая нагрузка костюма перемещается на железные подвески и пластины. Металлические „побрякушки“ становятся наиболее важными частями обрядовой одежды. Селькупский шаман Максим Безруких, продавая свой костюм Г. Н. Прокофьеву для музея, оставил себе ряд железных подвесок, доставшихся ему от деда. Он объяснил, что не может их лишиться, ибо потеряет своих наследственных духов-помощников.

С дальнейшим развитием верований начинает постепенно забываться первоначальное значение обрядового костюма (образ духа-животного), а шаманская одежда приобретает новые символы. Становятся богаче и разнообразнее подвески и нашивки, сделанные из металла, ткани, кожи и других материалов. К концу XIX – началу XX в. различные фигурки, пластинки и бубенцы в изобилии нашивались и спереди, и сзади, и на рукавах кафтана. На плаще якутского „черного“ шамана, например, было почти 50 металлических предметов.

При всей пестроте ритуальных украшений костюма их символика сводится к нескольким основным значениям. Они символизируют:

- а) духов-покровителей и духов-помощников;
- б) кости скелета и части тела человека и животного (птицы);
- в) разного рода духов, с которыми шаману приходится время от времени вступать в связь;
- г) оружие и орудия шамана;
- д) космические объекты.

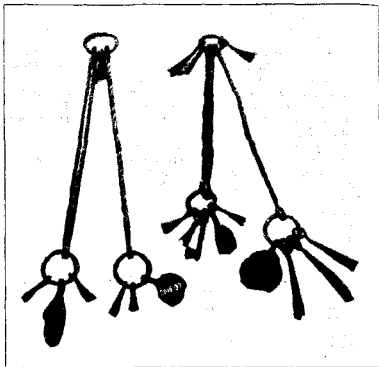
Наиболее раннее изображение (нашивка, подвеска) – образ животного-двойника, духа – покровителя шамана. Это изображение подчеркивало смысл самого костюма. Со временем у некоторых народов оно стало полностью или частично человекоподобным. На кафтане якутского „черного“ шамана, например, сзади у ворота пришивалась человеческая фигурка, вырезанная из медной пластины. Это – изображение главного наследственного духа „эмзет“, избравшего человека на шаманское служение

(по большей части душа жившего некогда на земле шамана). Рядом пришиты три металлических птицы — духи „верхнего“ мира, состоящие „в родстве“ с главным духом-покровителем. „Все три духа-птицы подчинены шаману и являются... его помощниками и исполнителями его воли“. Дух мог быть обозначен и каким-либо предметом, связанным с ним. Так, над поясом алтайского шамана пришивались девять фуляров для иголок. Хозяйками этих „игольников“ были девять дочерей бога Ульгена, изображения которых в виде девяти куколок были нашиты у ворота плаща.

Что обозначают „кости скелета“ на обрядовой одежде? Вероятно, в древности кости понимались как части зверя или птицы, предка-двойника (матери-зверя) шамана и составляли единое целое по смыслу с самим костюмом. Позднее скелет начинают связывать с человеческим предком шамана. „Кости скелета“ красуются на шаманских кафтанах, нагрудниках, обуви и рукавицах у многих народов Сибири. При этом в одних случаях „скелет“ считался птичьим, в других — звериным. А у нганасан, тувинцев и тофаларов „птичий скелет“ на кафтане сочетался с „костями ног оленя“ на обуви. На якутском кафтане соседствуют изображения птичьего и человеческого скелетов.

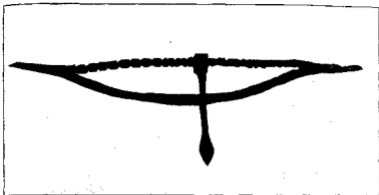
Но почему изображали скелет? Видимо, этот обычай связан с древним поверьем, согласно которому смертна плоть, но не кости. Кости убитого и съеденного животного складывали вместе неповрежденными, чтобы оно вновь возродилось. Как уже знаем, становясь шаманом, человек будто бы умирал и возрождался. Духи очищали от мягких тканей его кости, тщательно рассматривали и пересчитывали их. Впоследствии кости вновь обрастали плотью, и шаман рождался заново. Теперь он уже не был простым смертным. Скелет мог символизировать причастность шамана к потустороннему бытию. К концу XIX в. древние представления, объяснявшие необходимость изображать скелет, были забыты, а частично и переосмыслены. Тувинцы, например, думали, что враждебные духи бросятся на изображения костей и не успеют причинить вред самому шаману.

Ряд подвесок и нашивок на костюме обозначал отдельные жизненно важные органы. На плаще якутского шамана были



Эти железные подвески, нашивавшиеся на костюм бурятского шамана, обозначали руки.

пришиты колокольцы и подвески — „грудные соски шамана“. „Сердце“ и „соски“ шамана изображались на шаманском плаще звенков. У нганасан и эвенков „сердце“ шамана имело вид большой железной бляхи. У чукчей ритуальное „сердце“, вместилище жизненной силы шамана, вырезалось из кожи. Вероятно, в древ-

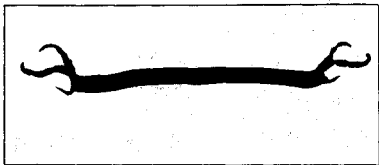


Волшебное оружие бурятского шамана — железный лук (подвеска к плащу).

ности сердце и другие части тела, как и кости скелета, обозначали животного духа — предка-двойника шамана.

На шаманском одеянии широко представлено оружие. Юкагиры даже называли железные подвески кафтана „вооружением” шамана. Маленькие железные луки со стрелой, стрелы без лука, копья — обычная принадлежность шаманского костюма у якутов, алтайцев, эвенков. Алтайцы считали колокольцы на плаще „броней”. Нанайские шаманы прикрепляли на грудь, на спину и к поясу медные круглые бляхи „толи”. „Толи”, как щит, закрывали шамана от воображаемых стрел врагов. Сделанные шаманом дырочки в „толи” — это следы вражеских стрел. Чем больше дырочек, тем больше сражений выиграл шаман.

Среди оружия шаманов сохранялись и древнейшие боевые средства — когти, зубы, рога духов-животных. Кетские шаманы подвешивали к своей обуви выкованную из железа когтистую орлиную ногу, чтобы ею ловить и терзать злых духов. Но прогресс в военном деле захватил и шаманство. Разглядывая шаманские плащи эвенков, можно увидеть миниатюрные палицы,



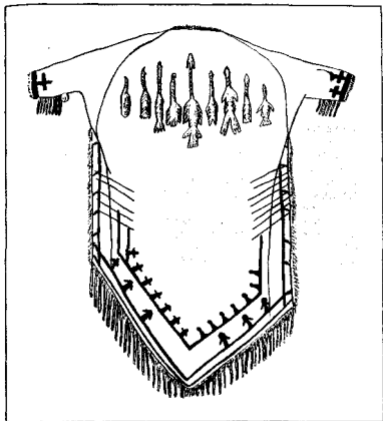
Еще одно грозное боевое оружие шамана — железная пластина с когтями духа-помощника.

ножи, сабли, вилы, топоры. Среди подвесок тувинских шаманов были пули и ружья.

Космические символы встречаются на шаманских костюмах многих народов. На якутском плаще нашит желтый кружок, изображающий солнце. Когда шаман во время камлания спускается в „нижний” мир, то солнце на спине костюма должно освещать ему путь. Другая подвеска — „щербатый месяц”. Он тоже светит в „нижнем” мире. Железный кружок называется „начальная мать-земля”. Вырез в нем означает прорубь, через которую шаман спускается в „нижний” мир. Солнце, месяц и прорубь украшали шаманские кафтаны долган и эвенков. А у алтайцев и кетов на шаманских плащах красовались и звезды.

У селькупских шаманов верхняя половина костюма была связана с небесным миром, нижняя — с подземным. Изображения духов нашивались на соответствующие места одежды. У энецов распределение частей костюма было другим: правая половина принадлежала „верхнему” миру, левая — „нижнему”. Космическая символика — относительно поздняя черта шаманских костюмов.

Как и бубен, ритуальная одежда на каком-то этапе развития



На плаще селькупского шамана изображены духи-помощники. Духи „верхнего“ мира — большей частью птицы, „нижнего“ — безголовые, безрукие, безногие уродцы.

превратилась в „иконостас“. При этом символика одежды и бубна оставалась общей. Эта общность символики закономерна. И костюм, и бубен отражали одни и те же идеи и образы, считались тесно связанными с духами шамана. Алтайский шаман во время камлания „показывал“ духу не только бубен, но и костюм, и, если дух требовал, костюм исправляли, а иногда и перешивали. Только после полного одобрения духом шаманский костюм становился священной одеждой.

Ритуальный костюм был знаком отличия для шамана. По набору нашивок и подвесок было ясно, новичок это или опытный специалист, приобретший много духов-помощников. Недаром кетский шаман говорил, что на его плаще „нет ни одной лишней железки“. У алтайцев благодарные пациенты подвязывали к шаманскому кафтану, как и к бубну, ленты или платки, позволявшие судить о силе шамана.

Изобилие железных предметов, отражающее многозначность символики костюма, можно считать высшей точкой развития шаманской одежды. У бурят, эвенков, селькупов и кетов длинные железные пластины с подвесками соединялись в одно целое, образуя подобие лестницы, укрепленное на спине кафтана. Вес костюма с подвесками порой превышал 30 килограммов! Нетрудно понять, почему шаман после камлания падал в изнеможении и засыпал.

С постепенной утратой бывшего символического значения костюма шкура стала заменяться тканями. В конце XIX в. шаманские костюмы алтайцев, хакасов, бурят и ряда других народов делались из тканей. У некоторых групп тувинцев материя заменила шкуру животного совсем недавно, и шаманский костюм по привычке продолжали называть „шкурой“.

В XVIII–XIX вв. происходит деградация шаманской обрядовой одежды у народов европейского Севера и Сибири. Проникновение христианства, а на юге Сибири — и ламаизма способствовало разрушению воззрений, на которых был основан шаманский культ. Духовенство и власти открыто преследовали шаманов. В этих условиях старая обрядовая одежда стала исчезать. У якутов в середине прошлого века уже трудно было увидеть полный шаманский костюм, ибо его отнимали у шаманов приставы.

У бурят в конце прошлого века М. Н. Хангалов не нашел старинной шаманской одежды и мог представить ее себе только по рассказам знатоков старины. Шаманский костюм бурят в его время не отличался от повседневной одежды. Ритуальной шапкой могла служить даже фуражка русского образца — на нее лишь нашивали кисточку из меха.

А теперь вернемся к самому началу. Откуда взялся звериный и птичий костюм шамана? Изобрели его шаманы или восприняли от более древней эпохи? Скорее всего наряд из шкуры животных и кожи и перьев птиц когда-то носили и рядовые члены коллектива. Такой одеждой старались походить на живое существо, от которого вела свое происхождение родственная группа, и ее надевали с целью подчеркнуть связь с животным-тотемом-предком. Вполне возможно, что эта одежда могла быть и повседневной, а затем превратилась в праздничную. По мнению Е. Д. Прокофьевой, шаманский костюм ведет начало от обрядовой одежды, которую надевали охотники, устраивая „ритуальные пляски с целью привлечения зверя на промысле и обеспечения хорошей добычи”. Как бы то ни было, со временем костюм, уподобляющий человека зверю (птице), исчез из общего обихода и сохранился лишь в шаманском культе. Однако следы его бытования вне шаманства долго удерживались в традициях разных народов.

Восточные ненцы в начале XIX в., а буряты и в конце XIX в. носили особый охотничий костюм из звериных шкур и шапок с рогами зверей. Думали, что одежды из шкур помогают обмануть зверей: зверь не распознает человека. А у эвенков ношение кафтана с „хвостом” не было связано с охотничьей хитростью или магией. Так называемый „тунгусский фрак” с нагрудником был у них обычной и повседневной одеждой, дожившей почти до середины XX в. Бытовая одежда с „хвостом” была знакома и нганасанам (как женский наряд), и манси. Капюшон верхней нераспашной одежды манси шился из шкуры с головы оленя, снятой вместе с ушами.

Таким образом, и одежда, выделявшая шамана среди его соплеменников, восходит к традициям, некогда общим для всего коллектива.

Театр одного актера



Своими истоками театр восходит к древним ритуалам, и в частности к камланиям шаманов. На рисунке — один из эпизодов нганасанского праздника „чистого чума“.

Сеанс камлания принято сравнивать с театральным представлением, в котором главное действующее лицо — шаман. „Каждое камлание... своего рода театрализованное действие“, — писал А. А. Попов. „Камлание вполне может быть названо „шаманской пантомимой“, театральным действием с одним актером“, — подтверждала Е. Д. Прокофьева. Здесь нет преувеличений. В описаниях очевидцев шаман действительно предстает как искусный, разносторонний артист.

Сегодня нельзя принимать всерьез слова ранних наблюдателей о якобы диких и нелепых выходках шамана во время камланий. Со второй половины прошлого века накапливаются сведения, которые показывают, что камлание, по существу, есть рассказ о воображаемых действиях шамана, предпринятых для достижения той или иной цели (лечение больного, проводы души за „тот свет“ и т. п.). Этот рассказ обращен к окружающим и должен быть им понятен. Некоторые шаманы даже считали полезным разъяснить присутствующим особенности предстоящего ритуала. У ненцев, „когда все пришедшие усаживались... шаман приказывал одному из помощников подать ему бубен и колотушку, затем сообщал, по каким землям он будет ездить и с кем встречаться, чтобы, основываясь на этом, (ему) задавали вопросы“, — пишет Л. В. Хомич.

В зависимости от цели камлания „дорога“ шамана ожидалась близкой или далекой, легкой или трудной. И задачи „поездки“, и „дороги“, и духи шамана были хорошо знакомы его соплеменникам. Иначе просто и не могло быть. Действие не захватит людей, если им неясно, что происходит. Люди не сумеют оценить подвиги шамана, если не будут знать, какие препятствия он преодолел. У кетов „опоздавшему к началу сеанса достаточно было спросить окружающих, сколько стоянок... осталось позади, чтобы представить величину пройденного пути в верхнем мире и число собранных шаманом (духов) помощников“.

Чтобы изобразить свое путешествие, шаман пускал в ход широкий набор средств. Он мастерски владел словом. По ходу обряда шаман как бы вел репортаж о своей „поездке“, описывая все, что с ним происходит. Его рассказ должен был держать слушателей в непрестанном напряжении. Кеты бесцеремонно преры-

вали молодого шамана, если считали, что он слишком затянул сеанс и воображение его работает плохо. Шаману говорили: „Перестань! Ты поешь не лучше голодной собаки; отпусти своих духов — видишь, они тебя плохо носят”. Обряд был рассчитан на эстетический эффект, и здесь требовалась выразительная, гибкая, образная речь.

„О, стальная моя гора, которую не может обойти солнце,
О, золотая моя гора, которую не может обойти месяц”, — восклицал алтайский кам на одном из этапов своего пути к Ульгеню.

Войду ли во дворец (бога), пав локтями на землю?
Увижу ли пегими глазами?
Услышу ли луновидными ушами?
...Будет ли так, чтобы на ресницах наших
не появлялись слезы?
Даст ли, направив, золотое решение?..
Ты сотворил имеющих пупы,
Ты создал имеющих ресницы.
Ты решающий, зажигающий,
Посылающий громы и молнии!

Пользуясь всем богатством народного устного творчества, шаман вырабатывал и свой собственный стиль, умело вводил в речь новые эпитеты и сравнения. Он знал, что его речь должна радовать слух не только людей, но и духов. „Духи особенно любят красноречивое слово, образное, складное... ритмичное, гармоничное”, — писал о верованиях якутов Г. В. Ксенофонов. Поэтому духи и наделяют своих избранников красноречием. „По древнейшим понятиям якутов, первый признак явления духов — это обретение человеком дара поэтической импровизации”. Но так думали не только якуты. Едва ли не у всех народов мира поэтический талант считался даром, ниспосланным свыше. Вот почему шаманство находится в теснейшей связи с развитием поэзии, эпоса и других жанров фольклора. Сочетая в себе поэтический дар со знанием мифов и преданий, шаман был, по существу, и народным сказителем. Не случайно именно шаманов просили кеты на досуге развлечь публику рассказами о странах и народах, сказками, преданиями. Передавая разговор сказочных

героев, шаман жестикулировал, говорил „на разные голоса”. В роли сказителей шаманы выступали и у других народов.

В шаманском обряде звучала музыка. Обращаясь к духам, шаман чаще всего пел, одновременно играя на бубне или ином музыкальном инструменте. Духам музыка нравится. И так как для камлания прежде всего надо призвать духов (что может сделать шаман без них?), шаманские обряды обычно начинались песнопениями. По мнению туркмен, духи предпочитали песни или мелодии песен на слова узбекского поэта Алишера Навои. У игтанасан каждый из духов-помощников шамана имел свою песню и свой ритм аккомпанемента. О появлении очередного духа можно было узнать уже по мелодии песни (независимо от ее слов) и по особенностям ударов в бубен.

Е. Д. Прокофьева так описывает начало камлания у селькупов. „Приникнув головой к внутренней части бубна, шаман тихо запевает. Поет медленно и заунывно. Редко и негромко ударяет по бубну колотушкой. Создается впечатление, что он кого-то зовет. Он собирает своих помощников, сзывает их издалека. Иногда он громко ударяет по бубну и произносит несколько слов. Это значит, что один из помощников уже пришел...”

Постепенно пение усиливается, колотушка бьет чаще. Это значит, что все духи услышали призывы хозяина и гурьбой идут к нему. Наконец, удары становятся очень сильными, кажется, бубен лопнет. Шаман уже не смотрит внутрь бубна, поет во весь голос, а иногда встает. Все духи в сборе... Остывший бубен берут из рук шамана, чтобы погреть. Шаман, не переставая петь, надевает на себя нагрудник. Стоя на месте, он слегка изгибается, притоптывая ногой, глаза большей частью закрыты. Он сообщает своим духам-помощникам, зачем он их позвал, что предстоит им делать. Совещается с ними. И тут в зависимости от цели камлания он отправляется по одной из своих дорог”.

Шаманы прекрасно владели бубном. В опытных руках бубен отзывался на прикосновения колотушки самым разнообразным звучанием — „от громоподобных ударов с резким бряцанием железа до нежнейшего шелеста, непрерывного мягкого звучного гула, сопровождаемого легким звяканьем”. Когда селькупский шаман изображал, что скачет по трудной дороге, борется с враж-

дебным духом или шаманом, громкие и частые удары в бубен сливались с рассыпчатым звоном подвесок на бубне и колокольцев на кафтане; все вокруг наполнялось резким продолжительным гулом. Этот волшебный мир звуков завораживал присутствующих, передавал им настроенные шамана. По мнению В. Г. Богораза, шаман пользовался бубном как резонатором и при помощи его отклонял волны звуков вправо и влево. В темноте казалось, „будто голос шамана перемещается из угла в угол, снизу вверх и обратно”.

У некоторых народов ритуальным предметом был не бубен, а другой музыкальный инструмент. Казахские шаманы (баксы), например, играли на кобызе; они нередко славились как музыканты-виртуозы. Одним из таких выдающихся музыкантов был баксы Окэн (конец XIX в.). Он рассказывал: „Прежде я не знал, как держать кобыз и смычок, но тут вдруг не только стал играть всевозможные мотивы и песни, но даже петь, — и все это по вдохновению духов”. Каждому духу Окэн посвящал особую мелодию. Для призывания „дев чарующей красоты” он „брал мотив более нежный и сладострастный”. Для призывания духов, называемых „пять русских”, шаман удивительно верно напевал мотив какой-то русской народной песни, аккомпанируя себе на кобызе. Его игра завораживала слушателей. „Все замерли в каком-то сладостном упоении, и только седые головы стариков тряслись от восторга, и слезы катились по их морщинистым щекам”, — сообщал очевидец. Окэн играл на кобызе столь хорошо, что никто не отваживался состязаться с ним. На вопрос, встречал ли он человека, который играл бы лучше него, Окэн гордо ответил: „Если бы кто-либо превзошел меня в игре на кобызе, то я, разбив свой кобыз, обратил бы его в щепки, бросил бы в огонь и никогда в руки не брал бы смычка!”

С течением времени роль сказителя-музыканта стала отделяться от шаманства. Но исполнители народных сказаний долго сохраняли свою древнюю связь с миром духов. Ханты считали, что певцы былии и преданий получали свой дар от духов, а потому могли предсказывать судьбы людей, лечить больных. Музыкальный инструмент в их руках будто бы приобретал чудодейственную силу. Хакасские музыканты-сказители — „хайчи”

ожидали прихода духов-покровителей, которые делали исполнение особенно вдохновенным. И казахские акыны в минуты творческого подъема видели своего духа-покровителя. У киргизов будущему сказителю являлся во сне сам легендарный герой Манас и приказывал воспеть его подвиги. Исполнители эпоса „Манас” брались лечить больных пением отдельных преданий эпоса. Когда непревзойденный сказитель Кельдибек (XIX в.) начинал петь о Манасе, поднимался сильный ветер, тряслась земля и скот сам прибегал с пастбищ к юртам своих хозяев — так говорят предания.

Многие шаманы были искусными звукоподражателями, умевшими передать голоса зверей и птиц, шум деревьев, порывы ветра, дробный стук капель дождя. Вот рассказ очевидца (М. Б. Шатилов), попавшего на камлание шамана-ханта в 20—30-е годы.

Действие началось в полночь. Огонь был погашен, наступила темнота и полная тишина. Сидевший в углу юрты-берестянки шаман тихо играл на домбре и долго пел, призывая к себе духов. Звуки домбры, исходившие из угла юрты, вдруг стали перемещаться. Они слышались сначала из центра юрты, зарождаясь на уровне пола, затем зазвучали под самой крышей и, наконец, стали как бы удаляться, иногда совершенно замолкая, но потом снова слышались издалека и постепенно приближались. Ханты шепотом объясняли русскому гостю, что шаман летает, мечется, не находит себе места и все зовет своих духов.

„И вот вдруг, — рассказывает М. Б. Шатилов, — как бы действительно кто-то упал с крыши на бересту, разостланную посреди юрты; в то же мгновение кто-то как бы пролетел (как потом объясняли, это улетел из юрты шаман). Домбра смолкла, но вместе с тем началось в юрте какое-то интригующее шуршание. Затем опять как бы кто-то упал с крыши юрты. И вдруг послышались различные звуки, подражающие крикам птиц, зверей, — это появились лунги (духи. — В. Б.) по вызову шамана.

Первым услышали мы пение кукушки — этой „вещей” птицы: „Ку-ку, ку-ку”. Ее мягкое мелодичное пение слышалось

довольно длительное время в разных углах юрты. Затем грустная нежная мелодия кукушки вдруг сменилась как бы хлопанием крыльев огромной птицы, и мы были поражены искусным подражанием „хохоту” совы: „Хо, хо, хо, хо”. Этот зловещий хохот буквально наполнял юрту и производил большое впечатление при определенной настроенности присутствующих и притом в абсолютной темноте. Вслед за этим прокричал удод: „Ху-до, ху-до”. При этом мои соседи волновались и шептали: „Худо, худо, ой, ой”.

Вдруг эта мрачная картина была нарушена вызывающим и веселым криком как бы испугнутой с места утки: „Кря, кря, кря”. Настроение зрителей сразу изменилось, послышался веселый шепот, облегченные вздохи”. Потом высоко в небе с криками пролетел журавль, как бы призывая всех за собой, и вдруг сверху вновь кто-то упал и послышался характерный свист бурундука. Затем раздалось цоканье белки. Казалось, что она перепрыгивает с одного дерева на другое. Сидящих в юрте людей окружало целое сборище духов в образе зверей и птиц. Теперь можно было и погадать. При появлении белки кто-нибудь говорил: „Белка, я стреляю — упади”. Звуки падения белки с дерева предвещали хороший промысел. Если же белка начинала сильнее цокать и прыгать, ожидалась неудачная охота.

Внезапно в юрту как бы ввалился кто-то огромный, неповоротливый. Он возится, урчит, пытит. Это медведь — „старик в шубе”. Все остальные духи временно замолкли. Медведь поздоровался с присутствующими, а затем изобразил, что поймал женщину и борется с ней. Вскоре осмелились подать голос и другие духи.

„Но вот вдруг сверху через крышу как бы кто-то влетает в юрту. И вновь слышатся звуки домбры и пение шамана — это он вернулся из своих загадочных далеких странствий и начинает выпроваживать из юрты лунгов...”¹ И опять чудится, что домбра звучит поочередно в разных местах юрты, под крышей или в не-

¹ Шагилов М. Б. Драматическое искусство ваховских остяков. — Из истории шаманства. Томск, 1976, с. 161.

котором отдалении. Неожиданно под нежный аккомпанемент домбры возникает красивое пение девушки, которая будто бы медленно приближается издалека. Приближение и удаление поющей девушки повторялось несколько раз.

Искусством звукоподражания владели и шаманы алтайцев, эвенков, якутов, коряков. Е. Д. Прокофьева описала камлание селькупского шамана в темном чуме. Шамана связали по рукам и ногам. И вдруг в полной темноте зазвучали голоса и шорохи, издаваемые разными животными. Вот появился медведь и степенно заговорил с шаманом. „Не успевают замереть звуки его шагов, как градом врывается рой drobных звуков. Будто множество маленьких роговых копытцев цокают по полу и по железной миске. Тоненький голосок начинает разговор с шаманом... Свист рассекаемого воздуха, шелест, какие-то крики — это, несомненно, прилетели птицы: вороны, ястребы. В свою очередь они беседуют с шаманом. В воздухе чувствуется ветер от взмахов крыльев”.

В. Г. Богораз сделал попытку записать при помощи фонографа чревоговение чукотского шамана. Шаман сидел и бил в бубен в углу, а „духи”, по просьбе этнографа, подходили и говорили прямо в рупор. Запись вышла удачной: „На фоне непрерывного барабанного боя, звучащего далеко в углу, близкие и полные голоса духов выделяются эффектно”.

Свои путешествия к духам и божествам шаман наглядно изображал мимикой и движениями тела. Эти обрядовые движения несли в себе определенный устоявшийся смысл. Долганский шаман при камлании кружился на одном месте в направлении по солнцу тогда, когда к нему приближался враждебный дух или когда он подходил к дорогам нечистых духов. „Этим способом он внедряет в себя все их хитрости или, встретив злого духа, вводя его в заблуждение, скрывает истинное направление своего пути, чтобы он не погнался за ним”. Вообще шаман кружился на одном месте, желая предохранить себя от каких-либо неприятностей или превращаясь в гром. „Если же он кружится на одном месте в направлении, обратном движению солнца, это случается тогда, когда его духи-помощники проходят по различным неудобным или опасным местам нижнего мира, когда, например,

шаман, чтобы пройти узкую щель, вынужден бывает превращаться в полевую мышь¹.

В ходе камлания шаман выступал в различных ролях, заменяя собой целую группу актеров. Прежде всего он играл самого себя. Кроме того, как мы уже знаем, он изображал своих духов-покровителей и помощников, с которыми сливался в единое целое и в их облике пробирался по своим потусторонним дорогам. Так, у нганасан шаман подражал медведю, когда пелась песня духа-медведя. Если же в шамана воплощался дух-олень, то он скакал, склонял голову в поисках корма, прислушивался и принюхивался, как олень. Г. Н. Грачева, присутствуя на одном из камланий, подсчитала, что нганасанский шаман в течение пяти часов (с перерывами) „поменял” 16 духов-помощников. Шаманы представляли „в лицах” и тех духов, с которыми они встречались. И в этих случаях они искусно создавали зрительный образ. Для каждого духа находились особые жесты, позы, ужимки. Действия шамана порой складывались в целую пантомиму.

Далеко не в каждом движении шамана был символический смысл. Многие движения просто поясняли, иллюстрировали действия шамана по ходу обряда.

Шаманский обряд всегда предполагал особое внешнее оформление. Иногда ради одного действия срочно воздвигался целый „театр” — так было, например, когда сооружался „шаманский чум” у эвенков. Эта специально построенная хижина символизировала собой островок „шаманской” земли на „нижней” земле, и участники камлания, заползавшие туда по одной из галерей, чувствовали себя отрезанными от всего мира, но окруженными надежной охраной из подчиненных шаману духов. Эвенкийский „шаманский чум” был наполнен деревянными изображениями разного рода духов, нужных для проведения обряда.

Но чаще всего для действия подготавливалась только „сцена” в жилище, где проводился обряд. Здесь шаману отводилось некоторое пространство, чтобы он мог расположить свои риту-

¹ Попов А. А. Шаманство у долган. — Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири, с. 257.

альные предметы и передвигаться в ходе обряда. Зрители обычно сидели вдоль стен.

Шаманский „реквизит” — вещи, необходимые для театрализованного действия — бывал разнообразным. Прежде всего в обряде участвовали изображения духов, обычно вырезавшиеся из дерева. У алтайцев, например, для моления Ульгеню делался деревянный гусь, на которого шаман садился, когда приходила пора летать в небесные выси. У эвенков среди прочих обрядовых предметов для камлания в „шаманском чуме” изготовлялся маленький плот из деревянных изображений рыбы тайменя. Этот плот лежал около шамана. В трудных случаях, когда духам-помощникам не удавалось разыскать исчезнувшую из тела душу больного человека, шаман отправлялся на поиски сам. На плоту из тайменя он мчался к мифической реке, соединявшей разные миры. В „реквизит” якутского шамана входила веревка, по которой он взбирался на небо. Якутские, долганские и эвенкийские шаманы сооружали и „шаманское” дерево — шест с фигуркой птички на вершине, с зарубками или поперечно укрепленными палками, обозначающими слои неба. Разновидностью „шаманского” дерева мог быть и шест с надетыми на него одно над другим „облаками” в виде небольших обрезков доски. На этих „облаках” шаман отдыхал, поднимаясь на небо.

Когда якутские и долганские шаманы собирались отправиться на небо, для обряда делалось „шаманское” дерево. После камлания его оставляли стоять воткнутым в землю.



Некоторые предметы „реквизита” участвовали в действии только один раз и для другого обряда уже не употреблялись. Но были и вещи, которые шаман бережно хранил. Постоянному и почтительному хранению подлежали у многих народов изображения главных духов—покровителей (помощников) шамана.

Непременным „реквизитом” полного шаманского действия были обрядовый костюм и бубен. Никакая театральная одежда никогда не производила на зрителей такого сильного впечатления, как шаманский костюм, потому что костюм сам по себе был священным предметом, превращавшим шамана в иное существо. „На обуви шаманского костюма пришиты железные когти медведя, что значит: не шаман ходит и прыгает, а медведь скачет или идет, раскачиваясь. На плечах костюма нашиты железные крылья гагары или лебедя: не шаман летит по воздуху, а гагара или лебедь, в которых обратился шаман. На шапке торчит железное изображение рогов оленя: не шаман мчится сквозь лесную чащу, а олень, в которого превратился шаман”¹. Даже звон колокольчиков и подвесок был не просто шумовым эффектом, а звуками, которые брали свое начало в мире духов. Символика костюма была столь выразительна, что шаман мог обходиться без маски, обозначавшей духа, которого он изображал. Маска (личина), видимо, не получила в сибирском шаманстве всеобщего распространения. В XIX—XX вв. масками пользовались шаманы бурят, эвенков (фотография бурятской шаманской маски помещена на задней стороне обложки). Своеобразную личину надевали и ненецкие шаманы.

Таинственные силы заключал в себе и бубен. Зрители знали: шаману нелегко держать его в руках из-за тяжести собравшихся в нем духов. Но благодаря духам в нужное время бубен мог превратиться в лодку, плывущую по стремнине мифической реки, затем в тугой дальнобойный лук, а потом и в летящего по воздуху оленя.

Чаще всего сеансы проводились в вечернее и ночное время, и „сцену” освещал лишь слабый свет костра. Полутьма усиливала

¹ Суэлов И. М. Шаманство и борьба с ним. — Советский Север, 1931, № 3—4, с. 104—105.

ощущение необычности происходящего, будоражила воображение зрителей. Некоторые обряды проводились в полной темноте.

Для шаманских камланий характерны также трюки, которые шаман совершал с целью показать присутствующим, на что он способен с помощью духов. Часть шаманских трюков основана на умении использовать возможности хорошо натренированного тела. Наиболее простой пример такого рода — вылет шамана из чума через дымовое отверстие. В. А. Туголуков разъясняет, что для этого трюка эвенкийские шаманы пользовались ремнем, свисавшим с верха чума. Интересно, что шаманы вылетали ногами вверх. Эта деталь может показаться недостоверной: уж не находились ли зрители под гипнозом? „Вылетание ногами вверх — не более как плод их воображения...” Но возможно и другое. Тот, кто занимался гимнастикой, знает, что мгновенно бросить тело вверх легче всего, если послать ноги вперед, держась руками за опору. Более трудный для объяснения случай — это способность шамана освобождаться от крепко связывающих его веревок. Таким умением славилась, в частности, шаманы эскимосов, ненцев, нивхов. Видимо, здесь секрет в поразительной способности человека расслаблять мышцы и даже смещать кости в суставах рук и ног. Как бы то ни было, опыт лучших мастеров циркового искусства убеждает, что в таком умении нет ничего сверхъестественного. Можно вспомнить американского иллюзиониста Гарри Гудиня, который умел освобождаться от пут даже под водой, находясь в сундуке.

Многие трюки шамана — чистейший иллюзион, ловкость рук. Одна шаманка, которую видел В. Г. Богораз, после каждого трюка даже раскрывала руки характерным жестом фокусника, чтобы показать, что в них ничего нет. В. Г. Богораз описал некоторые трюки или, как он говорил, „опыты ловкости” чукотских шаманов. Вот один из них. „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”.

Некоторые исполнявшиеся шаманами трюки сложны и заставляют предполагать чужую помощь или, по меньшей мере, солидную предварительную подготовку. Так, чукотские шаманы будто бы могли погружаться под землю вместе с бубном, а затем стучались снаружи в собственную дверь. В. Г. Богораз был готов допустить, что в подобных случаях имелся подземный ход, вырытый заранее шаманом.

Но ряд нехитрых трюков оказался доступным проверке и был разгадан скептически настроенными наблюдателями. Так, шаманы якутов, нанайцев, коряков ударили себя в живот ножом, иногда вызывая обильное кровотечение. Впоследствии зрители могли убедиться, что раны на теле нет. Как это получалось? На животе была подвязана несколькими слоями береста, предохранявшая тело от повреждения, а кровь лилась из прикрепленного под одеждой пузыря. Академик Г. Ф. Миллер в 1737 г. разоблачил обман якутской шаманки, которая вонзила нож „якобы в брюхо”, а потом притворилась, „будто нож выблевала”. На самом деле она, припав к земле, закрыла лицо колотушкой бубна, а левой рукой положила отделившееся от рукоятки лезвие ножа в рот.

В. Г. Богораз объяснил и другой фокус. Чукотская шаманка разрешила живот своему 12-летнему сыну. „Для этой цели она положила его навзничь, обнажила ему живот, низко нагнулась к животу мальчика, потом взяла нож и, пропустив лезвие между собственных пальцев... 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”. Шаманка нагнулась еще ниже, бормоча и трясая головой, и сталализывать рану. Вскоре на животе мальчика не осталось никаких следов, кроме пятен крови и грязи. Но на самом деле разреза и не было. Шаманка все время показывала знаками, что ей очень жарко. Две ее дочери брали из кадки комочки мокрого

снега и подносили ей, а она их глотала. В комочках была закатанная свежая кровь тюленя. Снег с кровью таял во рту, и шаманка, склонившись к мальчику, выпускала кровь в „рану“, сделанную искусственным нажимом больших пальцев шаманки.

Сегодня, когда иллюзионное искусство достигло небывалых высот и на наших глазах в цирках мира людей распиливают, расплющивают, сжигают или непонятным образом перемещают в пространстве, шаманские фокусы уже никого не поразят. Но на соплеменников шамана его трюки производили должное впечатление. И рассказы, например, про алтайского шамана, который при камлании высекал из бубна колотушкой огонь, выхаркивал железные вещи, выпускал из носа змей, передавались из поколения в поколение.

Некоторые шаманы, для того чтобы приобрести над зрителями полную власть, умело сочетали ловкость рук с гипнозом. Можно ли вонзить в тело кинжал или саблю так глубоко, чтобы конец торчал из спины? Шаманы ненцев, якутов, туркмен знали этот трюк. Очевидцы рассказывали, что самолично трогали торчавшее из спины острие. Шаманы якутов, хантов и бурят умели будто бы отрезать у себя голову и некоторое время камлать без головы, а затем как ни в чем не бывало ставили голову на место. Киргизский шаман своей головой не рисковал, а „отрезал“ и „приращивал“ во время камлания голову пациента. Видимо, целый ряд шаманских трюков можно объяснить массовым внушением.

Наблюдатели рассказывают о случаях, когда шаман сумел заставить зрителей увидеть больше того, что предстало их взору на самом деле. Так, эскимосская шаманка, изображая волка, вставила себе в рот собачьи клыки. Исследователь после сеанса обменялся впечатлениями с некоторыми присутствовавшими на обряде людьми. К его удивлению, собеседники были убеждены, что шаманка на их глазах действительно превращалась в волка. Молодой звенк в конце 20-х годов рассказывал И. М. Сулову, что „выспим наслаждением в своей жизни он считает момент, когда группа его товарищей под руководством шамана неожиданно вылетала из дымового отверстия чума, сидя верхом на корневищах сухих лиственниц, и вихрем неслась во тьме

ночной на север, чтобы отнять украденную у одного больного родовича душу безголовым племенем Мирагды, которое „живет” на берегу студеного моря”.

Тот факт, что шаманы нашли путь к секретам иллюзионизма и гипноза, показывает нам новую сторону их многогранного актерского искусства и в то же время вызывает законное недоумение. Ведь шаманы пускались на явные хитрости, на откровенный обман, чтобы заставить соплеменников поверить в их сверхъестественные силы. Как это согласуется с верой самих шаманов в их связь с духами?

Вопрос серьезный, и прямого ответа на него в нашей литературе нет. Никто не говорил с шаманом на эту тему. Мы не знаем, как укладывалось в сознании самих шаманов это противоречие, да и ощущали ли они его вообще? Возможно, они уже вывели для себя формулу „публика — дура” и считали хитрость полезной, чтобы зрители сидели ошеломленными и своими едкими замечаниями не мешали шаману делать важное дело. Возможно, в своем искусстве они видели дар свыше и ловкость рук объясняли внушением духов. Не случайно чукотская шаманка сначала „внедрила” в себя духов, а уже затем стала показывать фокус.

Но, как бы то ни было, соблазн возвыситься над публикой при помощи эффектного трюка не разрушал искренней убежденности большинства шаманов в их связи с духами. Об этом писали многие исследователи. П. И. Третьяков сообщал о нганасанах: „Сила верований и обычаев еще так велика в этом народе, что иной шаман не сомневается во влиянии духов и возможности с помощью их предсказывать будущее”. Финского ученого М. А. Кастрена убедила в искренности ненецких шаманов простота и одинаковость их рассказов, но больше всего — нередкое признание „колдуна”, что он не мог призвать духа или добиться от него ясного ответа при обстоятельствах, когда „можно было состряпать какое угодно изречение”.

Характеристика шамана как актёра не будет полной, если не упомянуть о его тесной связи с присутствующими на обряде людьми. Зрители не просто наблюдали за шаманом, а были настоящими участниками камланий. Уже к подготовке обряда

могла быть привлечена большая группа людей. Так, немало сильных рук требовалось для сооружения „шаманского чума“ эвенков. „Изготавливает все это обычно молодежь и притом весьма охотно, так как шаманство... представляет единственную форму зрелищ театрального типа“, — писал И. М. Суслов. Люди знали, что им предстоит испытать сильные ощущения, и еще до начала камлания ждали „чего-то особенного, чего-то страшного, чудесного“. Когда камлание начиналось, участники подпевали шаману, помогали ему криками и возгласами (ненцы, нганасаны). У нанайцев во время камлания мог наступить момент, когда по очереди плясали все мужчины, надев широкий кожаный пояс шамана с железными рожками на кольцах и держа в руках бубен шамана. „Пляшущий начинал выдвигать различные па, причем неизменно вертел задом и в такт бил в бубен. Железные рожки, ударяясь друг о друга, сливались с гулом бубна и производили страшный шум. Пролысав до изнеможения, плясун передавал инструмент другому, тот третьему“. Участники обряда были готовы в любое мгновение прийти на помощь шаману, в особенности когда он внезапно лишался чувств и выпускал из рук бубен.

Таким образом, шаманский обряд предполагал постоянное взаимодействие главного исполнителя с присутствующими, их активное участие в ритуале. И когда нынешний режиссер в порыве творческих исканий предлагает как дерзкий вызов старым канонам широкое общение актеров с публикой, мы можем сказать себе: это уже давно было. И участие зрителей в шаманском представлении объяснялось не организаторским озарением шамана, а глубокой верой его соплеменников в необходимость, в пользу их содействия шаману. По мнению селькупов, сородичи в тяжелые для шамана минуты „дополняли“ его силу, когда подпевали, били в его бубен, а иногда и плясали вместе с ним. Уже знакомый нам нганасанский шаман Дюхаде говорил: „Во время камлания присутствующие... вместе со мной подражают крикам лебедя, кречета и гагары. Этим они призывают мне моих духов. Если же присутствующие не помогут мне таким образом, то и духи не придут ко мне“.

Шаманские театрализованные действия принимали различные

формы. У некоторых народов камлания перерастали в массовые праздничные игрища. Так, у алеутов еще в начале XIX в. по разным случаям (приезд гостя, возвращение из дальней поездки, победа над врагом, удачный промысел) устраивались празднества. „Празднество состояло обыкновенно в сценических представлениях, при песнях и бубнах; тогда употреблялись маски, личины разные и все промысловые орудия и вещи, смотря по тому, что представляют пляшущие. Нередко при таких празднествах бывали и шаманства (очевидно, камлания. — В. Б.). И вообще при всех игрищах и празднествах перводействующими лицами были всегда шаманы”. „Начало сих празднеств, как сказывают, произошло от шаманов, которые уверяли алеут (ов), что служащие им духи любят сии увеселения и обещают за оные выкидывать на берега их китов. Для таковых игрищ обыкновенно делаются деревянные личины по виду казавшихся шаману духов”¹. Таким образом, мы вправе считать шаманские священные действия одной из древнейших форм театрального искусства.

Но признавая преемственную связь между шаманскими представлениями и театром, мы должны отчетливо видеть и огромную разницу между камланием и театральным спектаклем. Прежде всего, шаманский обряд по своей сути был не развлечением, а жизненно важным действием. Придя в театр, мы знаем, что спектакль не излечит нашего родственника и не изменит погоду. А камлание шамана должно было спасти род от болезней, принести удачу в охоте. В шаманском обряде все было всерьез. Сегодня, наслаждаясь игрой актеров, мы знаем: убитый несколькими выстрелами в грудь герой после представления выйдет на сцену и галантным поклоном поблагодарит публику за аплодисменты. Вечер после спектакля он может провести в веселой пирушке с друзьями. А с шаманом не так. Соглашаясь на сеанс, он берет на себя нелегкие обязательства. Дорога, по которой он пойдет, требует мужества и особых знаний. Борьба, в которую он вступит с врагом, опасна. Он вообще может не вернуться из своего путешествия в иной мир. Энты, например,

¹ Авдеев А. Д. Алеутские маски в собраниях МАЭ. — Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. М.—Л., 1958, т. XVIII, с. 295—296.

думали, что живым трудно безнаказанно проникнуть в мир духов. Заселяющие „нижний” мир духи могли не пустить живого шамана к себе, могли коварно напасть на него. По представлениям эвенков, случаи „перехватывания души шамана во время большого камлания, когда душа шамана идет в мир мертвых, бывают часты, и 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”. Вот почему камлание стоило шаману огромного нервного напряжения. Вот почему, победив или обманув своих неприятелей, он нередко заканчивал сеанс тем, что без чувств падал на землю. „Одни помощники подхватывают бубен, другие — самого шамана и кладут его на подстилку. Внезапно наступившая тишина никем не нарушается. Слышен только треск костра. Шаман лежит бледный и, кажется, бездыханный. Через некоторое время он приходит в себя, садится...”

Все, что изображал шаман, считалось действительно происшедшим с ним. Окончив обряд, шаман мог ожидать, что ему придется держать ответ за свои поступки. Классический пример веры в реальность шаманского путешествия в иной мир — легенда о маньчжурской нишанской шаманке. Шаманке удалось высвободить из царства мертвых душу мальчика, и она возвращалась с нею на землю. Случайно ей встретился дух ее покойного мужа, который потребовал, чтобы она воскресила и его. Очевидно, он не был идеальным супругом, и шаманка отказалась, ссылаясь на то, что его плоть давно истлела. Муж стал угрожать расправой. И тогда шаманка попросила своих духов-помощников бросить его в город мертвых: тот, кто туда попадает, „в тысячу поколений... не будет возрожден”. Узнав об этом, свекровь шаманки пришла в ярость: „Ты ведь второй раз мужа убила!” Она пожаловалась властям, судьи признали шаманку достойной смертной казни, император согласился с приговором и издал указ: „Немедленно поступить (с ней) так же, как она (поступила) с мужем...”, т. е. казнить.

Именно потому, что камлание воспринималось всеми участниками как реальность, шаманское представление захватывало зрителей гораздо больше, чем современный спектакль в исполне-

нии талантливых актеров. Академик В. В. Радлов, наблюдавший обряд проводов души у алтайцев в 1860 г., писал: „Дикая сцена при магическом освещении костра произвела на меня настолько сильное впечатление, что я еще долгое время следил глазами за шаманом, совершенно забыв обо всем. Алтайцы также были потрясены жутким обрядом, их трубки упали на землю, и четверть часа в юрте господствовала полнейшая тишина”. О том, как глубоко захватывало участников шаманское действие, мы можем судить и по случаям из жизни эскимосов. Бывало, что шаман на камлании объяснял внезапно обрушившуюся на людей беду как кару свыше: кто-то из присутствующих нарушил принятые нормы поведения. И нарушители предписаний добровольно каялись перед соплеменниками.

Как нельзя приравнять камлание к театральному спектаклю, так нельзя и поставить знак равенства между шаманом и актером. Хороший шаман, несомненно, обладал всеми необходимыми для актера данными, в частности развитым художественным мышлением. Но шаман больше, чем актер. Представляя по ходу камлания различных персонажей, он в первую очередь изображает самого себя. Даже если он вдруг становится медведем или гагарой, это все равно он, полностью слившийся со своим духом-помощником. В театре актер и герой действия — разные лица. Когда актер после спектакля освобождается от костюма и грима, он перестает быть Гамлетом или Отелло. Но шаман, сняв костюм и отложив бубен, остается шаманом, и свершенные во время камлания подвиги принадлежат ему. Именно он, а не кто-либо другой пробирался опасными тропами в подземном мире или смиренно склонялся перед божествами небесных сфер. Именно он, находчивый и ловкий, сумел спастись от козней врагов и победить вредоносных духов. Роль, которую взял на себя шаман, неотделима от него самого; это — вся его жизнь.

Актерский талант — лишь часть тех качеств, которыми должен обладать шаман. Мы уже знаем из предыдущих глав, что для шаманского дела нужны острая наблюдательность, глубокий ум, хорошая память, богатый практический опыт. „Шаман — не только жрец и врач, а также советник, прорицатель, представитель таинственных знаний и, особенно у чукчей и эскимосов,

лучший сказочник, певец, баян. Поэтому шаманство... является... соединением религиозного культа, первобытной науки, медицины, музыки и поэзии", — писал в 1916 г. В. В. Солярский. Это многообразие функций шамана В. Г. Богораз считал очень древним и видел в шаманстве „слитную первобытную форму". Перечисляя качества, которые были нужны хорошему шаману, мы понимаем, как много зависело от одаренности, от личных качеств человека, ставшего шаманом. Если у духовенства классовых религий (например, христианства) функции служителя культа определялись его должностью, а не особыми способностями, то функции того или иного шамана прямо зависели от его личных данных. Он мог взяться только за то дело, которое было ему по плечу. Чем больше он умел, тем шире были его функции, тем выше авторитет и место в обществе. Как уже говорилось, наряду с шаманами „сильными", которых природа наделила разносторонними дарованиями, у всех народов были и шаманы „слабые", не поднявшиеся до заметных профессиональных высот, нечто вроде полушаманов. В. И. Анучин, кажется, первым заметил, что далеко не каждый человек, начавший шаманить, становится настоящим шаманом. Немало шаманов-новичков сами объявляли, что не способны на служение по высшему разряду, и всю жизнь оставались в начинающих. И так как в шаманстве на „продвижение вверх" мог рассчитывать только действительно годный к этой профессии человек, мы можем полагать, что во все времена были как „сильные", так и „слабые" шаманы, и не вполне шаманы, псевдошаманы — лица, которым было доступно исполнение лишь отдельных ритуальных действий, входящих в обычную практику шамана.

Здоров ли шаман?



Во время камлания шаман общался с духами в состоянии экстаза. Особый помощник поддерживал это состояние, подпевая или аккомпанируя на бубне. На снимке: нганасанский шаман со своим помощником 1978 г.

Помимо разнообразных способностей занятие шаманством требовало и крепкого здоровья. Эскимосы признавали шаманами лишь здоровых людей. Ненецкому шаману полагалось иметь крепкое телосложение. И у саамов в древние времена шаманом мог быть лишь человек в расцвете физических и умственных сил. Мужчина старше 50 лет, в особенности потерявший свои зубы, не мог быть служителем духов.

Но жизнь шамана сопряжена с состоянием, которое несвойственно здоровому человеку. Наблюдателей поражало в шаманах одно и то же: бессвязные выкрики и движения, пена у рта, вытаращенные безумные глаза и полная потеря сознания в один из самых ответственных моментов ритуала. В XIX в. всему этому обычно давалось простое и понятное объяснение: шаманы — ловкие обманщики и плуты; они притворяются одержимыми „бесами“, чтобы обирать своих доверчивых соплеменников. В начале нашего века возобладало другое мнение: шаманы — люди с расстроенной психикой, нервнобольные. У В. М. Михайловского (1892 г.) оно высказано еще очень глухо, но Н. Н. Харузий в 1905 г. уже предлагал „признать, что настоящие шаманы... прежде всего нервнобольные субъекты, у которых нервозность развита в известном направлении“. В. Г. Богораз утверждал, что среди знакомых ему шаманов „многие были почти истеричны, а некоторые буквально полусумасшедшие“. „Шаманство, — отмечал он в 1910 г., — это форма религии, созданная подбором людей наиболее нервно неустойчивых“. „Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме“ — так назвал свою книгу, вышедшую в 1929 г., Г. В. Ксенофонов. Д. К. Зеленин писал в 1935 г., что здоровый человек и не мог стать шаманом: только нервнобольной человек, в которого постоянно „вселяются духи“, мог без опасений за собственное здоровье лечить людей, заболевших от „вселения духа“. „Шаман... это нервнобольной человек, которому навязана коллективом рода своеобразная медицинская функция — воспринимать в себя из больных людей данного коллектива демонов болезни“, — писал он. Подобные взгляды господствовали и в западноевропейской науке. Датский исследователь О. Ольмаркс, например, связывал шаманство с суровым арктическим клима-

том, будто бы вызывавшим нервные аномалии, на почве которых развилось шаманство.

Лучшее по краткости и ясности обоснование взгляда на шамана как на нервнобольного человека мы находим у С. А. Токарева: „Все наблюдатели в один голос сообщают, что шаман — это прежде всего нервный, истерический человек, склонный к припадкам, иногда эпилептик... Самое камлание шамана имеет большое сходство с истерическим припадком”¹.

Наследственный (у большинства народов) характер шаманства позволял думать, что по наследству переходили особые психические свойства, будто бы присущие шаманам. А. В. Анохин в 1929 г. писал, что шаманы „получают свою предрасположенность к камскому служению только от предков, чрез нервную „падучую” болезнь — эпилепсию. Против этой изнурительной болезни, часто кончающейся смертным исходом, у туземцев нет средств, кроме камлания. Камлание дает возможность эпилептику как бы разрядиться от своей болезни. И камлающий, как показывают наблюдения, действительно не болеет”. Человек становится шаманом, считал он, по причине „чисто физиологического характера”.

Чуть осторожнее высказывался Л. Я. Штернберг: „Для того чтобы сделаться шаманом, необходимо обладать особой болезненной нервной организацией, крайней возбудимостью, склонностью к экстатическим припадкам, подвергаться разным видам галлюцинаций и т. п. — словом, страдать в той или другой степени истеричностью. А истеричность, как известно, весьма легко передается по наследству”. Л. Я. Штернберг подчеркивал, что „шаманская болезнь”, сопровождающаяся припадками, обмороками и галлюцинациями, бывала обыкновенно „в так называемый переходный возраст, в период наступления половой зрелости”.

Итак, шаманы — люди с расстроенной психикой. Это казалось таким ясным! И гипотеза победно шествовала из работы в работу, не подвергаясь проверке. Как нередко случается в науке, ставшее привычным суждение уже не вызывало сомнений.

¹ Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 292.

Даже известный невропатолог С. Н. Лавиденков говорил в 1947 г. о шаманстве как о „культе истерии“, „социально-бытовой организации невроза, вылившейся в законченную и стойкую форму“. (Отметим, что эти оценки основаны на сведениях, взятых из литературы.)

Взгляд на шамана как на нервнобольного господствовал в науке почти полвека. Правда, с ним не согласились С. М. Широкогоров (1919 г.), И. Н. Косоков (1930 г.) и И. М. Суслов (1931 г.), но их возражения остались незамеченными. За рубежом одной из первых отвергла это мнение в 1936 г. Н. Чэдвик, но и ее критика не привела к отказу от прежней концепции. Лишь в последние два-три десятилетия произошел заметный сдвиг; убеждение, что психике шамана свойственны отклонения от нормы, уже не удовлетворяет многих ученых. Однако мнение о шамане-неврастенике еще живет и сегодня.

Правильно ли оно? Здоров ли шаман? Пора иметь ясный ответ на этот вопрос. Шаман не случайная фигура в истории человечества. Это человек, взявший на себя функции, предусмотренные нормами культуры его народа.

Взгляд на шамана как человека больного сегодня трудно принять всерьез. Он находится в противоречии с широким кругом фактов. Наша задача — рассмотреть их. Чтобы опровергнуть гипотезу о шамане-неврастенике, обратимся к тем же материалам, на почве которых она когда-то была рождена, — к наблюдениям этнографов.

Прежде всего, этнографический материал не подтверждает „биологического“ обоснования „шаманской болезни“, которая будто бы проявляется в годы возрастной перестройки организма, связанной с половым созреванием. Бесспорно, есть немало сообщений о том, что болезнь начинает мучить будущего шамана в юношеском возрасте. Но литература изобилует и сведениями о людях, начавших шаманить после 20, 30, даже после 40 лет. „В различные возрасты, от 14 до 15 лет, а обычно позднее, 20—21 года, селькуп, которому надлежит стать шаманом, заболел“, — писала Е. Д. Прокофьева. „Время призвания к камланию граничит между 6 и 50 годами. Самый большой процент падает на 20-й год жизни шамана или шаманки“, — читаем у А. В. Анохина.

Количество таких высказываний велико. И по моим материалам, немало узбекских шаманок подверглись „шаманской болезни” уже после замужества, имея 1—3 детей. Я встречал узбекского шамана, к которому духи явились, когда ему было около 60 лет. Значит, „шаманская болезнь” не имеет обязательной, закономерной связи с возрастными изменениями организма и можно думать, что она вызывалась причинами иного свойства.

Эти причины правильнее искать в особенностях ранних форм человеческой культуры. Начиная с глубокой древности люди думали, что умопомешательство и нервные расстройства происходят по воле духов. А раз так, то у человека, которым завладели духи, должны быть припадки, обмороки и не объяснимые с точки зрения здравого смысла поступки. Необходимость припадков и безумия могла быть внушена шаману традициями его народа. Избранник духов бился в припадке не потому, что у него эпилепсия или невроз, а потому, что он с детства знал: подобные припадки неизбежны, они всегда случаются с тем, кто обречен стать служителем духов.

Почему избранник духов, став шаманом, выздоравливает? Может быть, теряют силу нервно-патологические особенности его организма? Вряд ли. Скорее другое: выздоровление предусмотрено традиционной схемой поведения шамана. Согласно этой схеме, болезнь должна пройти. Мы уже знаем, что „шаманская болезнь” воспроизводит в галлюцинациях или сновидениях обряд посвящения (инициации). „Болезнь” должна иметь свой конец, ибо есть конец и у периода посвящения. С его окончанием человек, уже в новом статусе, возвращается к обычной повседневной жизни.

О том, что „шаманская болезнь” является результатом самоуничтожения, говорят и факты, объясняющие, при каких условиях заболевает будущий шаман. В. И. Анучин писал о кетах в 1914 г.: „Призвание в шаманы происходит в большинстве случаев неожиданно, иногда человек проживет до 20 лет, не думая, что ему не миновать быть шаманом”. Но это мнение сегодня выглядит наивным. Будущий шаман думал о своем возможном избрании. Он знал, что выбор наследственных духов может пасть на него. Он не желал этого, боялся и все же был внутренне готов к неиз-

бежному, с тревогой ожидая призыва духов. В этом тягостном ожидании многое могло быть понято как поданный духами знак. Причиной заболевания была сама готовность человека принять на себя служение духам.

Те же кеты, как недавно выяснила Е. А. Алексеенко, хорошо „знали, в какой семье и в каком поколении можно ожидать появления нового шамана”. „При длительном отсутствии нового шамана в семье или семейной группе возникал особый психологический настрой ожидания его. В условиях такой моральной подготовленности проявление кем-то признаков призвания достаточно быстро расшифровывалось окружающими”. Такому человеку нетрудно было понять, что к нему „пристают” духи; в случаях сомнения обращались к шаману.

Чем шире был круг людей, имевших право занять место шамана, тем больше жертв находила себе „шаманская болезнь”. По верованиям эвенков, после смерти шамана его духи оставались неуправляемыми и желали найти нового хозяина среди членов рода, а потому бродили, причиняя им болезни. Особенно подверженными заболеваниям оказывались ближайшие родственники шамана, молодые люди обоего пола. С. М. Широкогоров писал: „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... Никакое лечение здесь не помогает”. Нужен новый шаман.

Могло сложиться мнение, что духи не остановили свой выбор на каком-либо из заболевших. Тогда „болезнь” начинает захватывать новых членов рода, давая при этом новые видоизменения ее. Взрослые люди делаются нервными и совершают акты необъяснимой грубости, даже преступления; начинают развиваться всеобщее раздражение, склонность к истерическим при-

падкам; смертность от самого болезненного состояния и несчастных случаев увеличивается". Такое состояние могло даже грозить роду гибелью. Все становилось на свои места, как только кто-либо проявлял признаки избрания духами. К нему присматривались. Но вот складывалась уверенность, что ошибки нет. Назначался день, когда новый шаман приносил первую жертву духам, что знаменовало его признание родом. Напряжение спадало. Появление нового шамана „излечивает остальных возможных кандидатов в шаманы, и в роде наступает мало-помалу общее успокоение"¹. Итак, „шаманская болезнь" не была неожиданной и проявлялась тогда, когда людям был нужен шаман.

Нередко детей готовили к шаманской деятельности с ранних лет. По верованиям шорцев будущий шаман должен родиться с „отметкой" бога Ульгена — с „лишней костью". Так называли и бугорок на пальце руки или ноги, и даже ямку в мочке уха. Старики, увидев „отметку", указывали на нее родителям, родители обращались к шаману. Шаман камлал, чтобы узнать у главного местного духа — хозяина горы, будет ли ребенок камом. „Дух, как правило, „подтверждает" это, и ребенку с детства внушают, что он будущий кам". И. Д. Хлопина сообщала о мальчике, который начал камлать, играя, с трех лет. Его „отметкой" было утолщение кости у щиколотки на левой ноге. „Вместо бубна он брал... сковородку, дощечку и пр., вместо слов произносил нечленораздельные звуки, и все были уверены, что он будущий кам".

Похожий случай удалось наблюдать среди нганасан в 70-е годы и Г. Н. Грачевой. „На наших глазах, — пишет она, — произошло и первоначальное „обучение" в виде игры маленького мальчика, который уже в четыре года имел небольшой бубен, маленькую шаманскую шапочку. В пять лет он удивительно верно повторял шаманские напевы деда. В шесть лет уже привязывал себя к шесту в чуме, надев свою шаманскую шапочку, и, стуча палочкой по крюку для подвески котла, прыгал, подражая деду"

¹ Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. — Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. Владивосток, 1919, т. 1, с. 99.

Людям нужен был защитник от несчастий и заболеваний. Поэтому они обычно сочувственно относились к возможным кандидатам в шаманы, направляя и подбадривая их. Поддержка коллектива способствовала становлению шамана. Готовность человека к „шаманской болезни“, а иногда и само развитие ее во многом зависели от отношения к нему окружающих. Порой коллектив сам решал, кому стать шаманом, и признаки „шаманской болезни“ не оказывали влияния на судьбу человека. О таком случае рассказывал С. М. Широкогоров.

В самом начале XX в. погиб один маньчжурский шаман. Через несколько лет членов его рода стали преследовать постоянные неудачи в делах, а также нервные заболевания, которые особенно сильно проявлялись у двух лиц — у младшего сына и у сожительницы покойного шамана. В роде образовалось два течения: одни считали нежелательным, чтобы женщина стала родовым шаманом, а другие поддерживали ее. Наконец решено было „созвать весь род, избрать жюри из трех лиц и разрешить вопрос, кому же из двух быть шаманом“. Заболевание женщины, которой было 36—37 лет, носило тяжелые формы — „она пропадала по нескольку дней в тайге, где находили ее застрявшей между сучьями деревьев, истерзанную и избитую. Это состояние сопровождалось истерическими припадками“. 22-летнему шаманскому сыну лишь грезилась таинственные сны, да „ночью он вскакивал и начинал шаманить без бубна“. Тем не менее в день испытаний, происходивших в присутствии 60—70 человек, женщине не удалось привести себя в состояние экстаза, а второй кандидат, хотя вначале духи и „не хотели“ в него „вмешаться“, мало-помалу вошел в роль и „на четвертую ночь доказал перед всеми, что он духами владеет вполне“. Почему так случилось? „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“. Было решено, что не она владеет духами, а духи владеют ею и поэтому быть шаманкой она не может.

Факты такого рода заставляют думать, что готовность испытать „шаманскую болезнь“ внушена будущему шаману не только

ним самим; в длительном акте внушения более или менее заметно участвуют и его сородичи.

Немало авторов утверждали, что сеанс камлания напоминает истерический припадок. „Что отдельные детали шаманского транса целиком укладываются в истерию, это ясно каждому невропатологу”, — писал С. Н. Давиденков. Здесь имеются в виду те моменты обряда, когда шаман корчился как припадочный или терял сознание. Но не нарушали ли припадки ход сложных обрядовых действий? На этот вопрос имелся ответ: шаман наделен „огромной властью управлять собой в промежутках между действительными припадками, которые случаются в течение церемоний” (А. М. Чаплицка, 1914 г.); „шаман, в отличие от обычного неврастеника и истерика, обладает способностью искусственно регулировать припадки болезни” (С. А. Токарев, 1964 г.).

Не будем отвлекаться на спор о том, может ли держать себя в руках истерик. Главное в другом: нельзя отделять „припадки” и „обмороки” от обряда.

Они представляют собой неотъемлемую часть обряда, логически связанную с его задачами и содержанием. Шаман теряет сознание, бьется в конвульсиях, совершает „дикие” прыжки и все такое прочее потому, что это предусмотрено обрядом. Так надо. Он не нарушает обряд. И соплеменники знают, что означает его необычное поведение. Если шаман дрожит всем телом или неистовствует, скачет и кричит, — значит, в него вошли духи или он борется с враждебными демонами. Если шаман лежит без чувств, значит, его душа покинула тело и странствует в иных мирах. Таким образом, во время камлания, как и в период „шаманской болезни”, шаман вел себя так, как требовали от него верования его народа.

Ритуальные обмороки и припадки шамана имеют тот же источник, что и его мучительное безумие периода „шаманской болезни”. Внушив себе связь с духами, шаман должен был ожидать от себя и положенных при этой связи особенностей поведения. Приняв свою роль, он жил ею, уже не выходя из образа. Важной частью этой роли были воображаемые странствования и встречи с духами во время камлания. Проводя обряд, шаман находился во власти своих видений. Его взору являлись духи,

картины иных миров; он переживал все подробности своего путешествия. Чукотский шаман, например, в галлюцинациях летал по воздуху и мчался к звездам, передвигался под землей и под водой, менял свой облик, встречался и беседовал с душами предков. Следует помнить, что эти галлюцинации были не произвольными, а связанными с задачами обряда.

Состояние, в котором шаман охвачен видениями, принято называть экстазом. Шаман должен был уметь достичь этого состояния в любое время, когда окружающим понадобятся его услуги. Для шаманского экстаза характерно, что он вызывается намеренно, усилием воли. С. М. Широкогоров определял экстаз как состояние сознательного невладения собой. Эта оценка не вполне точна. Лучше все-таки не говорить о невладении собой. Концентрация внимания, благодаря которой шаман ощущает себя в воображаемом мире, требует большого нервного напряжения, возможного только при строгой самодисциплине. Гораздо ближе к истине Н. Чэдвик, которая писала об экстазе: „Это странное, экзальтированное и в высшей степени нервное состояние не только сознательно достигается, но может также сознательно и успешно контролироваться до конца и в соответствии с традиционными предписаниями”. Все сказанное позволяет нам понимать экстаз как заранее (более или менее осознанно) запрограммированное состояние, достигаемое шаманом при помощи самовнушения.

Шаман не сразу переносился в мир своих видений. В зависимости от личных качеств и мастерства одни шаманы впадали в экстаз быстрее, другие — дольше. Многие зависело от настроения шамана, от внутренней готовности 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”. Без этого он не сможет ощутить уверенности, что духи вместились в него. По наблюдениям С. М. Широкогорова, шаману требовалось иногда более часа, чтобы прийти в экстаз.

Опыт многих поколений шаманов выработал приемы, которые ускоряли достижение экстаза. Так, кетский шаман ничего

не ел в день совершения ритуала (поэтому о камлании договаривались заранее). Нганасанский и саамский шаманы постились целый день накануне обряда. Некоторые шаманы перед камланием на какое-то время уединялись, чтобы сосредоточиться, или, оставаясь среди людей, пребывали погруженными в себя. По зарисовке В. Л. Серошевского мы можем представить себе поведение якутского шамана перед самым началом сеанса. По временам он нервно икает, отчего все тело странно содрогается. Его глаза не глядят по сторонам: они или опущены, или уставлены неподвижно в одну точку, обыкновенно в огонь. Вот огонь понемногу потухает, и в юрте воцаряются темнота и тишина. Шаман медленно снимает с себя рубаху и надевает свой „волшебный кафтан“, затем, взяв раскуренную трубку, долго курит, глотая дым. Икота становится громче, дрожь еще трепетнее. Когда шаман кончает курить, лицо его бледно, голова низко опущена, глаза полузакрыты. Наконец, взяв ковш холодной воды, он делает несколько больших глотков и медленным сочным движением отыскивает на скамье приготовленные заранее кнут или колотушку бубна.

Экстазу способствовала и сама обстановка обряда. Камлания обычно проводились ночью, в полутемном помещении. Ритмичные удары в бубен и телодвижения усиливали возбуждение шамана. Шаман обычно камлал, закрыв глаза, чтобы окружающая обстановка не мешала яркости его видений. Шаманы ненцев надевали специальную повязку на глаза или налобник с бахромой, ниспадающей на лицо: проникнуть в мир духов можно лишь „внутренним взором“.

Судя по литературе, шаманы некоторых народов использовали одурманивающие вещества, галлюциногены, в частности мухоморы, алкоголь. Однако эти сообщения нуждаются в тщательной проверке. Здесь возможны неточности, путаница. Одурманивающие вещества могли применяться не для достижения ритуального экстаза. По сообщению Ю. Б. Симченко, чукотские шаманы, например, для вызывания галлюцинаций любили есть мухоморы, но не перед проведением обрядов. Уже С. М. Широкогоров, упоминая, что некоторые эвенкийские шаманы перед сеансом выкуривали подряд несколько трубок табаку, утверж-

дал: „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 поест и выспаться. Если шаману не удастся довести себя до экстаза, то он, предварительного немного отдохнув, начинает всю процедуру сначала”.

Само состояние экстаза неустойчивое и при неправильном поведении окружающих может у шамана исчезнуть. Поэтому во время обряда присутствующим запрещалось дотрагиваться до шамана. Селькупы объясняли, что шаман во время камлания был как бы духом, существом иного мира и прикосновение принесет вред тому, кто нарушил запрет, да и самому шаману. Однако за этим поверьем скрыт практический смысл: прикосновение могло вывести шамана из экстаза и испортить обряд. Во время камлания не допускался посторонний шум. Однако в иных случаях участники обряда должны были подпевать шаману, помогая ему. Ненцы сопровождали каждый удар шамана в бубен восклицаниями „гой! гой! гой!”. Когда крики участников обряда усиливались и сливались в общий шум, шаман начинал взывать к духам. И у кетов некоторые части шаманских песен повторялись всеми участниками обряда; „хор не успевал кончить, как шаман возглашал дальнейшее; хор подхватывал, повторяя, и, таким образом, пение было непрерывным”. Хакасский шаман, отправляясь „в дальний путь”, приглашал на камлание семь юношей и девять девушек, чтобы они подпевали ему.

С. М. Широкогоров, по-видимому, был первым, кто заметил важную роль особого помощника шамана. Таким помощником у эвенков мог быть любой участник обряда, но обычно в этой роли выступал один и тот же человек, уже привыкший к шаману, к особенностям его поведения в экстазе. „Значение помощника шамана громадно. От его умения зависит... чтобы помочь шаману остаться в том состоянии, до которого он себя довел”. Пока экстаз еще полностью не наступил, помощник подпевает шаману после каждой строфы, заполняет перерывы в пении, поддерживая ритмичный звуковой фон. Если бубен под рукой, помощник передает его шаману. Если шаман бубна держать

не может или не хочет, помощник сам берет бубен и стучит в него, помогая шаману ощутить, что дух полностью овладел им.

Особые ассистенты были и у шаманов многих других народов — ненцев, селькупов, энцев, кетов. Свой „подпевающий помощник“ был у нганасанского шамана. „Без него ни один шаман не камляет; он является ближайшим направляющим спутником шамана“. Помощник обычно начинал камлание, запевая песню, „принадлежащую“ определенному духу. Присутствующие подхватывали ее. Если безразличие шамана показывало, что дух не приходит, помощник менял мелодию — звучала песня другого духа. Когда шаман начинал бить в бубен, помощник речитативом призывал духов. Во время обряда он вторил шаманским песнопениям, поддерживая тем самым и шамана, и его духов. Если камлание происходило над особенно серьезным больным, помощником бывали родственник или жена шамана.

Придя в экстаз, достигнув нужной сосредоточенности, разные шаманы были в неодинаковой степени захвачены своими видениями. Одни шаманы могли камлать в любой обстановке. Алтайский кам Мампый, например, приглашенный в 1909 г. в Томск Г. Н. Потаниным для участия в „Сибирском вечере“, с увлечением камлал на сцене перед многочисленной незнакомой ему публикой. Программа вечера не исчерпывалась шаманским сеансом, и через некоторое время опустился занавес, но Мампый продолжал камлать; „говорят, его с трудом остановили, и он остался недоволен“. Других шаманов легко было вывести из состояния экстаза. Об одном таком нганасанском шамане рассказывали А. А. Попову: „Шаман был очень пугливый и во время своего камлания запрещал кому-либо громко кашлять, шуметь, бросать тлеющую лучину от закуренной трубки и так далее, так как его духи, пугаясь, оставляли его. Когда кто-либо из присутствующих производил шум, шаман сейчас же начинал раздеваться, снимать с себя костюм“.

Видения представляли перед шаманами „как во сне“. Некоторые в состоянии экстаза, видимо, совершенно теряли связь с окружающим миром. Когда эвенкийский шаман впадает в экстаз, то, по словам С. М. Широкогорова, „его сознанием, его языком и телом владеет дух, он ему отдается абсолютно, образ

духа, желания его и страдания овладевают шаманом". Власть видений, ощущение реальности галлюцинаций бывали столь велики, что делали возможной даже смерть шамана во время камлания, если опасное путешествие в потустороннем мире приводило к встрече с могучим врагом, который, в соответствии с народными верованиями, мог перехватить душу шамана и убить его. Но чаще всего, очевидно, шаманы не достигали полной отрешенности и сознавали, что сидящие в чуме люди жадно следят за каждым их движением. Необычайно интересны объяснения иганасанского шамана Дюхаде, у которого, как мы помним, дух-кузнец обнаружил три лишние части тела: „Из-за того, что я имею три лишние части тела, одновременно бываю в трех местах... во время камлания, как бы имею три пары глаз, трое ушей и т. д. Хотя я еще и до сих пор спорю со своими духами, что это неверно, под конец все же должен бываю признать справедливость их слов, что я действительно существую одновременно в трех состояниях”.

Чукчи верили, что в трудных случаях жизни полезно обратиться за советом к ушедшим в иной мир предкам. Шаман, придя в экстаз, вызывал духа предка и задавал ему вопросы. Ответы он произносил измененным голосом — „голосом предка”. Значит, беседуя с предком, шаман не забывал о том, что переговоры должны быть достоянием всех присутствующих. Ороцкий шаман, приведя себя пляской, пением и звуками бубна в состояние транса, садился в изнеможении на земляной пол жилища и, уже слабо ударяя в бубен, упавшим голосом продолжал петь. Все знали, что в этот момент душа покидает его и отправляется в далекий и трудный путь. В своей песне шаман рассказывал притихшим слушателям, где пролетает его душа и что она видит. Значит, и ороцкий шаман помнил, что он не один.

Мы вправе критически отнестись к встречавшимся в литературе утверждениям, что шаман будто бы после обряда не помнит, где он был и что делал. Об этом рассказывал еще И. Г. Гмелин, описывая свою встречу с якутским шаманом. Тот камлал — бил в бубен, „кривлялся”, кричал, обращаясь к духам, метался по юрте, упал в обморок, а затем, очнувшись, произнес предска-

вание. Когда все кончилось, шаман снял обрядовую одежду и заявил, что ничего не помнит.

Обычно же шаманы разных народов не говорили о том, что забывали обо всем во время экстаза. Алтайский кам, окончив камлание, изображавшее его визит в подземное царство к Эрлику, садился, протирал глаза, как будто очнувшись после сна. Его спрашивали: „Каково съездил? С каким успехом?“ Кам отвечал: „Съездил благополучно! Принят был хорошо“. Селькупский шаман завершал камлание внезапно. Он вдруг падал на пол землянки. „Одни помощники подхватывают бубен, другие — самого шамана и кладут его на подстилку. Внезапно наступившая тишина никем не нарушается. Слышен только треск костра. Шаман лежит бледный и, кажется, бездыханный. Через некоторое время он приходит в себя, садится. Снимает парку (кафтан. — В. Б.), корону, нагрудник. Долго и молча курит. Ему подают чай. Он пьет и затем рассказывает о результатах своего путешествия, об исходе своего общения с невидимым миром”¹.

Мы можем, конечно, предположить, что местные традиции, которые определяют программу самогипноза, способны пресечь запоминание видений. Если издавна считается, что шаман, войдя в экстаз, не помнит себя, значит, шаман так и должен себя вести; при этом возможна искренняя вера в то, что он действительно ничего не помнит. И все же, видимо, утверждения шаманов, что они не ведают, что творят во время обряда, внушены прежде всего древним стереотипом объяснения экстаза: шаман неменяем, ибо находится во власти духов, исполняет их волю и произносит их слова. Общаясь с узбекскими шаманками, я не раз слышал от них, что они не помнят своих обрядовых песнопений, все слова им якобы „вкладывают в уста духи“. Но затем выяснилось, что шаманки, по меньшей мере, хорошо знают, какие слова они должны петь. Магнитофонные записи их песнопений, сделанные во время обряда, в ряде случаев оказывались неразборчивыми, бубен заглушал человеческий голос. Приходилось идти к шаманке и просить прослушать запись. Шаманка с интере-

¹ Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов. — Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири, с. 67.

сом вслушивалась в звуки своего голоса, но тоже не всегда могла разобрать слова. Тогда она говорила: „Вот что я должна была петь” — и начинала диктовать. Таким образом, тексты песнопений, которые „вкладывают в уста духи”, известны шаманкам. Более того, эти тексты традиционны — песнопения различных шаманов и шаманок, живших в разные годы и в разных местах, во многом совпадают.

Если сопоставить отчетливо различимые в магнитофонной записи части текста с тем, что продиктовано шаманкой, всегда обнаружатся различия. Даже один и тот же текст, записанный со слов шаманки в разное время, не полностью одинаков: меняется порядок некоторых фраз, могут отсутствовать отдельные фразы и „куплеты”. Но ритуал и не требует раз и навсегда установленного текста песнопений. Бесконечные варианты текста неизбежны, поскольку каждый случай камлания имеет свои особенности. При этом сама основа текста — единая, обусловленная содержанием ритуала, а потому устойчивая. И если шаман в состоянии экстаза способен ее воспроизвести, вряд ли можно согласиться с тем, что он совершенно не владеет собой и не помнит, что делает. Ритуальное поведение шамана должно быть целесообразным с точки зрения нужд ритуала. Шаман „невменяем” лишь в той степени, в какой это предусмотрено задачами ритуала.

Экстаз — одна из самых ярких черт шаманской деятельности. Он выделяет шамана среди прочих категорий жрецов. Об этом говорилось бесчисленное число раз. Так, С. А. Токарев отмечал „применение методов экстатического общения со сверхъестественным миром” как „наиболее типичную особенность шаманизма”. М. Элиад своей книге „Шаманизм” дал подзаголовок: „Арханческая техника экстаза”. (Заметим, к слову, что здесь главное не в технике, а в мировоззрении. Экстаз в данном случае не просто форма ритуального поведения, а проявление веры в избранничество шамана, в его непосредственную связь с духами, которые вселяются в него или посещают вместе с его душой иные миры. Экстаз есть воплощенная в действие главная концепция шаманства.)

Мысль о том, что экстаз есть разновидность самогипноза, была высказана уже в начале века (Л. Я. Штернберг в 1904 г.,

Н. Н. Харузин в 1905 г., С. М. Широкогоров в 1919 г.). Гипноз принято определять как частичный, неполный сон, при котором часть нервных клеток мозга бодрствует. Неточность этого определения хорошо ощущается, когда мы представляем себе камлающего шамана. Пляску, прыжки, громкие выкрики и упражнения с раскаленным железом трудно связать со сноподобным состоянием. К тому же дело, очевидно, не только в том, что какие-то участки коры головного мозга „не спят“; эти участки приобретают такую огромную власть над деятельностью организма, которая им не свойственна в обычном состоянии; иначе говоря, активность этих участков оказывается усиленной. Поэтому, вероятно, ближе к истине те, кто объясняют гипноз как измененное состояние сознания, вызванное высокой концентрацией внимания на каких-то определенных задачах, благодаря чему становится возможным отключение от реальности. При этом активность человека может и понизиться и повыситься.

Все, что мы знаем о шаманском экстазе, согласуется с подобным пониманием гипноза. Достигнув экстаза, шаман способен использовать такие возможности человеческого организма, которые не обнаруживаются в обычном состоянии.

Наиболее яркий пример — проявление необычайной физической силы в состоянии экстаза. „В это время шаман в состоянии развивать энергию, совершенно несоответствующую его физическим данным. Так, слабые женщины-шаманки обладают настолько большой силой, что несколько взрослых мужчин не могут удержать их на месте, если это требуется. Старухи и старики приобретают легкость и молодость”, — сообщал С. М. Широкогоров. Ему пришлось однажды наблюдать одного эвенкийского шамана „в возрасте более 80 лет, который был слеп и не мог уже 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”. Подобный случай изумил и исследователя кетов В. И. Анучина: „Трудно представить, каким образом 70-летний

шаман в полуторарапудовом облачении может плясать в течение двух часов подряд”.

Интересен рассказ С. И. Вайнштейна, уговорившего тувинского шамана Шончуря покамлать. Старик шаман выглядел очень слабым. Его родственник и жена с трудом надели на него тяжелый кафтан. „Чувствовалось, что костюм и бубен тяжелы для старика, и невольно возникало сомнение, сможет ли Шончур двигаться в этом одеянии... Вдруг шаман... резко вскочил. Почти в танце он сделал несколько движений, очень удивив меня их легкостью и свободой... Прикрываясь бубном, как щитом, он легко бегал и прыгал по юрте, гоняясь за злым духом, не открывая глаз, однако, и, как это ни странно, никого из присутствующих при этом не задевая... Шаман делал быстрые, ловкие и неожиданно резкие движения. Он прыгал и, наконец, наступил врага. Началась борьба. Враги упали и катались по полу юрты. Шаман крепко прижимал злого духа бубном”. Но вот обряд был закончен. „Сделав несколько шагов по юрте, Шончур в глубоком изнеможении тяжело опустился на пол и лишь через несколько минут открыл глаза — мы опять увидели перед собой старого, сгорбленного и очень усталого человека”.

Камлание иногда продолжалось целую ночь — от захода и до восхода солнца. Несколько часов подряд шаман находился в весьма сильном возбуждении. Мы вправе говорить об исключительной выносливости шаманов во время камлания. Даже в преклонном возрасте пришедший в экстаз шаман способен на чрезвычайное напряжение организма и мобилизацию сил.

Состояние экстаза делает возможным удивительные для окружающих изменения в работе органов чувств. Организм может не реагировать на очень сильные раздражители и не испытывать привычных для нормального состояния ощущений. Если шаман убежден, что в него вместился дух, который не боится боли, он сам может наносить себе уколы, порезы и удары, не ощущая боли. По словам С. М. Широкогорова, ему приходилось „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 значи-

тельно быстрее... 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". (Напомним, что искусство ходить по раскаленным углям или камням известно не только сибирским шаманам. Оно в прошлом практиковалось в Малой Азии, в Европе, в Японии: еще сегодня им владеют островитяне Фиджи, индийцы, болгары-нестинары. Это умение ученые объясняют как классический пример преобладания силы самовнушения над нервными раздражительными процессами.)

Во время камлания шаманы могут терять ощущение холода. Эвенкийский шаман иногда часами полуодетый находился вне жилища в сильный мороз. Нечувствительность к холоду проявляли и шаманы нганасан. Так, в один из дней праздника „чистого чума" шаман, камлая, изображал, что он проходит на небе мимо жилища одного грозного божества. Он откладывал бубен в сторону и выходил из чума. Под его руководством хоровод из мужчин и женщин совершал три круга по солнцу. Этим действием шаман магически „огораживался", чтобы бог не сумел похитить душу кого-либо из участников обряда. А. А. Попов писал:

„Погода стояла исключительно холодная, градусов до 50, со слабым, но неприятным пронизывающим ветерком. Нужно было удивляться закаленности шамана, на котором был только костюм из тонкой кожи, надетый на голое тело. На голове несколько не защищающая от мороза открытая медная шапка... Хоровод продолжался двадцать минут. В то время как с шаманом ничего не случилось от мороза, я, делая снимки, успел отморозить себе пальцы".

С другой стороны, экстаз, видимо, способствует и чрезвычайному обострению органов чувств. Нам следует быть очень осторожными с заключениями такого рода — ведь наблюдатель мог ошибиться, а его впечатления уже нельзя проверить. И все же нельзя просто игнорировать некоторые сообщения, заставляющие предполагать обостренную восприимчивость органов чувств у шаманов в состоянии экстаза.

Интересен, например, рассказ А. А. Попова о „проверке” шамана в первый день празднества „чистого чума”. Шаману надели на глаза специальную повязку, дали в руку трость и вывели под открытое небо, чтобы он сам нашел дорогу к „чистому чуму”. „Завязали глаза шаману, чтобы показать присутствующим чудесную способность его двигаться правильно по намеченному пути с закрытыми глазами и этим подтвердить действительность его сверхъестественного призвания”. Считается, что „во время священнодействия шаман не нуждается в обычных человеческих глазах, он приобретает особое зрение... Когда шамана вывели на улицу, его закрутили, чтобы он потерял возможность ориентироваться в направлении, и поставили спиной к „чистому чуму”. Но шаман сразу же взял нужное направление и пошел к „чистому чуму”. Его по дороге стали всячески запутывать, дергая с разных сторон и подводя его то к кустикам, то к санкам и другим предметам. Однако шаман не натыкался на эти предметы, но, как зрячий, останавливался на некотором расстоянии от них. К шаману сзади подкрался один из присутствующих с дубинкой в руках и замахнулся, делая вид, что он хочет ударить его. Шаман, как бы видя это, согнулся. По дороге на некотором расстоянии друг от друга росли два дерева. Когда шаман стал приближаться к ним, неслышно натянули между ними олений аркан. Шаман, не натыкаясь на него, остановился на некотором расстоянии и пошел дальше только тогда, когда убрали аркан”. Шаман благополучно нашел „чистый чум”, открыл дверь и проник внутрь.

А. А. Попов полагал, что в этой проверке шаман удивил присутствующих „более или менее ловко исполненными трюками”. Но допустимо и иное понимание действий шамана. Вполне вероятно, что он не подглядывал из-под повязки, а весь отдался своим ощущениям, улавливая сигналы и о движении за спиной, и о преграждающих путь предметах. В этом нет ничего невозможного. Наш организм получает гораздо больше сведений об окружающем мире, чем мы осознаем. Мы не всегда умеем разобраться даже в заметной смене ощущений (так, человеку не сразу становится ясной связь между его самочувствием и капризами погоды). А некоторые ощущения могут и вообще не учитываться сознанием.

Состояние экстаза, должно быть, позволяет шаману сосредоточить внимание на тех сигналах органов чувств, которые обычно проходят мимо сознания. Такое объяснение делает понятным странную, казалось бы, способность шаманов находить потерявшихся где-то далеко от жилья людей и животных.

Об этом умении шаманов сообщали многие авторы, но вкратце, вскользь. Пожалуй, лишь А. А. Попов записал достаточно подробный рассказ о случае, когда шаман (уже известный нам Дюхаде) нашел заблудившегося в тундре соплеменника. Нганасаны рассказали А. А. Попову, что перед самым его приходом в сильную пургу потерялся человек. Родственники прождали две недели и лишь после этого стали требовать, чтобы Дюхаде отправился на поиски. Дюхаде упирался, но после долгих уговоров сказал: „Я видел во сне, как будто потерявшийся еще жив. Ладно уж, так и быть, пошаманю как-нибудь... Постараюсь найти его. Приготовьте мне трех оленей”. Он шаманил в течение трех суток. Это было необычное камлание. Он не стучал в бубен в чуме, а бродил по тундре. За ним следовали два человека на оленях, запряженных в нарты. Сам Дюхаде рассказывал: „Я надел на себя только один шаманский костюм на голое тело, заставил завязать себе глаза и проходил по тундре три дня и три ночи... Стебли поблекших трав и кусты около моего чума ничего не знали и не могли мне ничего сказать про заблудившегося. Наконец я спросил у (духа) хозяина речки, и он на третий день указал мне, и я наткнулся на совершенно обледенелого человека. Он еще был жив, мои спутники как можно скорее увезли его в чум”. Нечувствительность шамана к холоду указывает нам, что он находился в состоянии экстаза: „Хотя на мне была только одна шаманская парка, надетая на голое тело, я, однако, не поморозился, только сильно продрог, да и то почувствовал это, приехав к себе в чум”.

Эта способность шамана находить вещи и распознавать воров изумляла как соплеменников шамана, так и посторонних наблюдателей. А. А. Попов видел сам, как Дюхаде узнавал, кто из присутствующих спрятал за пазуху необходимые для священнодействия ритуальные предметы. „Через некоторое время шаман входит в чум, садится на свое место, несколько раз ударяет

в бубен и слушает, прикладывая ухо к коже бубна. Затем встает с места и, наклонившись, начинает обнюхивать, совсем по-собачьи, следы". Выслеживание привело шамана к цели. Встав перед человеком, спрятавшим ритуальный предмет и глядя на него в упор, Дюхаде трижды ударил в бубен.

Нам нет нужды подозревать здесь обман со стороны шамана. Человек, который прячет от шамана предмет и знает, что подвергнется проверке, как правило, испытывает волнение. Учащаются удары сердца, меняется выражение глаз. Могу добавить, что я испытал все это сам, играя в захватывающую туркменскую игру „кольцо". Суть ее такова. Играющие делятся на две партии. Ведущий одной партии незаметно вкладывает в руки кого-либо из своих людей небольшой предмет (не обязательно кольцо, можно перочинный нож и т. п.). Другая партия должна найти, у кого предмет. Эта игра – состязание в наблюдательности и в умении владеть собой. Она основана на той закономерности, что человек, которому вручен предмет, охвачен внезапным возбуждением. (Я поразился своему собственному волнению, когда ощутил в своей руке переданный ведущим нож.) Опытный игрок, регулируя дыхание, может скрыть свое волнение. Но наблюдательного противника трудно провести. Обычно вглядываются в „жилку" на шее – убыстренная пульсация выдает волнение. Но могут и внимательно изучать лицо игрока, прежде всего его глаза.

Думается, что умение шамана обнаруживать спрятанную вещь или находить „нюхом" воров объясняется его способностью почувствовать какие-то особенности в состоянии другого человека. Для этого, видимо, необязателен экстаз, но экстаз помогает сосредоточиться на ощущениях. Быть может, шаманы благодаря этому могли в некоторых случаях почувствовать состояние больного, понять, возможно ли выздоровление. Подчеркнем еще раз, что многие „чудеса" или „трюки" шамана основаны на усиленной экстазом обостренной восприимчивости органов чувств.

Сами шаманы, естественно, думали иначе. Уловленные сознанием ощущения представляли в традиционных образах, пронизывавших все миропонимание шамана. Сигналы органов чувств

воспринимались как голоса духов, животных, растений. Дюхаде, как мы помним, верил, что дух-кузнец вынул его глаза и вставил другие.

„Я и сам не знаю, где находятся эти вставленные глаза, думаю, под кожей. Когда камлаю, я ничего не вижу настоящими своими глазами, вижу теми, вставленными. Когда меня заставляют искать какую-либо потерянную вещь, завязывают мои настоящие глаза, и я вижу другими глазами гораздо лучше и острее, чем настоящими”. Дух также „просверлил ему уши” и дал способность понимать „разговоры растений”.

„И сам я удивляюсь, какая-нибудь маленькая кочка на болоте, на верхушке которой растут травы, как человек, предупреждает меня, а когда я иду с завязанными глазами, чтобы я не сбился с пути, указывает путь заблудившегося человека, которого разыскиваю”. По рассказам некоторых узбекских шаманов, духи показывают им пораженные болезнью части тела пациента. Эти места видятся черными. А иногда больной является их внутреннему взору закутанным в саван или лежащим на погребальных носилках. Это значит, что он неизлечим, обречен на смерть.

Для понимания природы экстаза важен тот факт, что экстаз порой распространялся не только на шамана, но и на других участников обряда. В сообщении начала XIX в. весьма образно описаны захваченные камланием своего шамана ненцы: „Корчей скобененные лица, кровью налившиеся выпученные глаза, широко растянутый пенящийся рот, плоский, с раздутыми ноздрями нос, встаравившиеся дыбом на голове черные волосья...”

Этнограф А. Л. Троицкая в 1925 г. присутствовала на шаманском обряде в Узбекистане. Камлание совершалось ради женщины, у которой после выкидышей не рождались дети. Ожидали, что обряд поможет. Под звуки бубна и пение шаманки пациентка быстро вдала в экстаз. Она „стала неистовствовать, подскакивать на месте, тряссти головой, размахивая руками, выкрикивать, иногда просто визжать, как бы в ужасе отстраняя от себя кого-то или что-то”. Когда обряд закончился, А. Л. Троицкая спросила больную, почему она так бьется и кричит во время сеанса. Та ответила, что „видит всевозможных чудовищ и

животных, нападающих на нее, а она защищается. Иногда ей представляется мужчина ужасного вида, стремящийся овладеть ею. Потому-то, окруженная такими видениями, она не помнит, что делает и говорит". (Но все-таки помнит, раз описывает угрожающих ей чудовищ.) Слова этой женщины ясно характеризуют ее экстаз как внушенное состояние. По наблюдениям А. Л. Троицкой, пациентка „очень быстро приходила в себя... Возможно, что она не могла довести себя до должного состояния, так как смущалась. В этом она признавалась мне впоследствии".

В 70-х годах я несколько раз присутствовал на камланиях, проводимых узбекскими шаманками. Некоторые из участниц обряда впадали в экстаз, но это состояние, как правило, длилось недолго и, на мой взгляд, не захватывало их с должной силой. Я как-то сказал об этом женщинам. Они объяснили, что мое присутствие их стесняло. Обычно, когда нет мужчин, они быстрее приходят в экстаз и полностью отдаются своим видениям.

Итак, состояние экстаза присуще не только шаману. Его могут испытывать и другие участники камлания. Этот факт также обращен против представления, будто экстаз есть проявление психического расстройства шамана.

Объясняя экстаз как результат самовнушения, мы можем лучше понять проблему шаманского обучения. Каким путем постигал шаман секреты своего непростого ремесла? Казалось бы, трудно представить себе, чтобы новичок-шаман мог взяться за дело, не пройдя предварительной выучки у опытного мастера. Н. Н. Харузин писал: „Шаманские приемы у каждой народности более или менее строго выработаны. Отсюда следует, что специальное обучение шаману необходимо". Однако этнографы собрали немного сведений, которые подтверждали бы существование „школы" шаманов. Обучение новичка искусным шаманом существовало у бурят; похоже, что своего рода шаманская „школа" была и у ненцев. Во второй половине XIX в. у ненцев подростка „похищали" и увозили в семью шамана-учителя. Там его учили обращаться с бубном, „притворяться, делать фокусы, читать непонятные слова, кричать на все звериные голоса, подражать змеинному шипу, голосом изображать медвежью походку



Во время камлания в экстаз впадали не только шаманы. На снимке: в экстазе одна из участниц камлания узбекской шаманки. Фото автора, 1979 г.

по хворосту, беганье белки по ветвям". И у селькупов „шаман, согласившийся обучить (начинающего), часто оставался в чуме родных молодого шамана и жил там некоторое время, реже увозил ученика к себе".

Однако у многих народов традиции непосредственного обучения обнаружить не удалось. Нганасаны, например, „противятся суждению о том, что существует школа шамана или вообще обучение его кем-то". По воззрениям нганасан, шаман должен делать то, что предписывают ему духи и божества. Обходились без выучки и среднеазиатские шаманы. Как объяснить отсутствие шаманской „школы"? Быть может, сам факт обучения держался в строжайшей тайне от посторонних? Нет. Просто „школа" — не единственный и не обязательный путь обучения. Нужными для шамана знаниями можно овладеть самостоятельно. Представления об устройстве мира, о духах известны всему коллективу, да и о деталях шаманской обрядности хорошо осведомлен каждый интересующийся этим предметом соплеменник шамана. Что касается навыков, то их дает практика. Это подчеркивал и Н. Н. Харузин. „Само обучение заключается не только в усвоении обрядов, но и в развитии необходимых шаману качеств", — писал он. Человек, который готовится стать шаманом, „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".

Начинающий шаман ищет уединения. Вдали от посторонних глаз он пробует свои силы в пении, в искусстве владеть бубном. М. Н. Хангалов сообщал, что у бурят избранный духами молодой человек „удаляется в лес, на гору и там начинает у разведенного костра шаманить, призывая богов громким неестественным голосом, и нередко падает в обморок... Такое уединение отчасти полезно, потому что неопит здесь упражняется в телодвижениях, интонации голоса, мимике лица, чтобы начать свою будущую карьеру вполне подготовленным, искусным, ловким и находчивым". И у селькупов будущий шаман часто уходил в тайгу или в пустой чум и пел в одиночестве. Селькупы говорили, что в это время „он учится петь, учится сам ходить по шаманским дорогам".

Шаманам таджиков и узбеков полагалось 40 суток сидеть дома в ритуальной изоляции. Оставшись наедине с самим собой, шаман приучал себя к своей новой роли. Он не только учился петь и проводить ритуал, но прежде всего развивал в себе способность впадать в экстаз и созерцать духов. Он должен был овладеть техникой самогипноза, а это достигалось постоянными упражнениями.

Обучение шамана не заканчивалось с подготовительным периодом. По словам этнографа Г. Д. Вербова, чтобы научиться основным приемам, будущему шаману обычно было достаточно одной ночи, но, чтобы достичь мастерства, требовались долгие годы. Обучение ненецкого шамана, считает Л. В. Хомич, продолжалось в общей сложности до 20 лет. Длительный и трудный процесс профессионального роста находил свое отражение в костюме и атрибутах шамана. Как уже говорилось, шаман не сразу получал все части костюма, бубен и другие ритуальные предметы. Соплеменники, убедившись, что шаман совершенствует свое искусство, давали ему понять: пришла пора обзавестись еще одним шаманским атрибутом. Он, несомненно, и сам осознавал это. Его уверенность в своих силах создавала почву для галлюцинаций или снов, в которых он видел духов, предписывающих ему сделать бубен или кафтан.

С рассмотрением экстаза связан еще один вопрос. У многих народов сложилось убеждение, что с возрастом „сила” шамана убывает. Кеты, в частности, думали, что шаманские духи-помощники („небесные люди”) страдают от старости своего хозяина, просят его дать им „молодую человеческую кость”. Шаман искал себе замену. Если он не спешил избрать преемника, духи постепенно покидали его. Чуть было не стала преемницей шамана этнограф Е. Д. Прокофьева. Она знала селькупский язык, и 63-летний шаман-селькуп принял ее за свою. Он доверил ей честь подсушить у костра бубен (т. е. выступить в роли помощницы), а после камлания сказал: „Ты должна приехать ко мне на следующую весну! Я стал старый, духи меня мучают, я получил их от матери и мне некому их передать. Ты приедешь, я тебе их передам, освобожусь. Если ты не захочешь приехать, он тебя приведет!” С этими словами шаман снял с бубна и отдал ей подвеску

в виде человеческой фигуры (наподобие якутских изображений духа-покровителя эмэгэт). „К великому сожалению, — писала Е. Д. Прокофьева, — в (следующем) 1934 г. поездка не состоялась”.

Нам нетрудно понять, почему духам „не подходил” составившийся шаман. В виде духов перед шаманом представляли его собственные ощущения. Он уже тяготился обязанностью служить духам. Ему уже было труднее, чем прежде, сосредоточиваться на своих видениях и переноситься в воображаемые миры. Экстаз требовал огромного нервного напряжения, и не всякий человек был способен на такую затрату сил в преклонные годы.

Здоров ли шаман? Для соплеменников шамана здесь не было загадки. Конечно, здоров. „Шаманская болезнь” считалась заболеванием, но потом шаман, по мнению окружающих, выздоравливал. Вообще шамана везде прекрасно отличали от нервнобольного человека, и это надо подчеркнуть, чтобы не было искажений в оценке традиционной культуры коренных народов Сибири и Севера.

„Дети природы” — оленеводы, охотники, рыболовы — были достаточно трезвыми и практичными людьми и вовсе не спешили верить свои судьбы любому субъекту, который трясся в беспмятстве и завывал по ночам. Они желали убедиться в том, что причиненная духами болезнь сделала человека шаманом. У некоторых народов (например, эскимосов) чуть ли не каждый взрослый мужчина считал себя способным к шаманству, но эти претензии отвергались. Шаман должен был получить признание окружающих. Для этого соплеменники испытывали его. Проверка и, как результат ее, признание были непременными условиями шаманской деятельности.

Нганасаны экзаменовали возможного кандидата в шаманы следующим образом. „Для его проверки шьют глазную повязку из шкурки дикого оленя и предлагают с завязанными глазами разыскивать различные предметы, перешагивать через положенный на землю хорей, ходить по тундре, не натываясь на кусты, не проваливаясь в ямы, обходя прелятствия”. У хантов будущий шаман, увидев сон, в котором верховный бог Торум повелевал ему начать ворожить и лечить, некоторое время держал свое

избрание в тайне, боясь прослыть сумасшедшим. Он устраивал себе проверку сам. В течение двух-трех лет он должен был выяснить для себя, правильно ли он определяет места для рыбной ловли, оправдываются ли его советы в охотничьем промысле. „Добычливость считалась верным признаком действительного избранничества“. Если оказывалось, что избранник добычлив и его советы помогают другим, он сообщал окружающим о своем призвании.

Проверка предполагала и испытание способности впасть в экстаз. Когда у казахов кто-либо объявлял себя шаманом, то он по требованию народа должен был „в трескучий мороз ходить по снегу босиком, с обнаженной головой, лизать языком раскаленные докрасна железные предметы. Если он при таких испытаниях остается невредимым, то, значит, добрые духи покровительствуют ему“.

Случалось, что окружающие не признавали за претендентом способностей к шаманству и обвиняли его в самозванстве. Об этом сообщают исследователи кетов, хантов. Ханты считали такого неудачника просто сумасшедшим. По их представлениям, он мог внезапно исчезнуть, если бы решился начать камлать, так как его унесли бы духи.

Проверка шамана происходила и после того, как он уже проявил себя и приобрел опыт. Она была постоянной в течение всей его жизни. У ульчей шаман подвергался испытаниям во время больших поминок, когда он отправлял души умерших на „тот свет“. Обычно шамана привозили из другого селения. Во время камлания он должен был „увидеть“ эти души. „Хороший шаман угадывает: сколько умерло, во что умиравшие были одеты, в каком порядке следовала их смерть, когда они умерли, днем или ночью. Если шаман ошибался... то поминки считались неудачными. Именно здесь шаман должен был подтвердить свое право на шаманство. Если он ошибался, его ругали и даже били“.

Такой же обычай был и у нанайцев. Во время камлания шаман разыскивал душу умершего во вселенной. Вот он „нашел“ ее. Но та ли это душа? Чтобы исключить ошибку, шаман обращался к родственникам умершего с вопросами, приводя себя все в больший и больший экстаз равномерными ударами в бубен.

Он спрашивал: „Правда ли, что этот человек умер, когда его сына не было дома?“ — „Правда“, — отвечали родичи хором. „Правда ли, что когда делали гроб, то одна доска была попорчена гвоздями?“ — „Правда“. — „Правда ли, что он, умирая, позвал проститься всех родных и что старшего сына в это время не было дома?“ — „Правда“, — отвечали шаману. „Неумелое отгадывание примет влечет за собой неудовольствие родных“, — сообщал П. П. Шимкевич. Он полагал, что помощник шамана „всеми мерами заранее разузнает все особенности похорон покойника, отгадывание которых закрепляет славу шамана“. Его впечатления очень интересны. „Нужно было видеть, с каким трепетом и волнением наблюдали родные за процессом отгадывания шаманом. После некоторых неудач шаман все-таки благополучно доказал родным, что вложенная в фаню (изображение. — В. Б.) душа по приметам принадлежит данному покойнику. Старший сын умершего, между прочим, сказал мне: „Счастье его, что он нашел душу, а то бы я его избил до полусмерти; молодец шаман: он всегда удачно делает поминки“. Эта проверка далась шаману нелегко: „измученный, весь дрожа от волнения, шаман сел на свое место, чтобы передохнуть“.

У разных народов проверка шамана принимала свои формы, но смысл ее всегда был один: шаману надлежало на деле доказать, что духи оказывают ему помощь. От удачного лечения, сбывшихся предсказаний, верных советов зависел авторитет шамана, его „карьера“. Неудачи шамана означали, что он утратил власть над духами; окружающие теряли к нему доверие и переставали обращаться за помощью.

Подведем итоги. Безумства шамана во время „шаманской болезни“ и припадки во время камлания не следует рассматривать как проявления какого-либо наследственного заболевания. „Странности“ ритуального или повседневного поведения шамана зависели от характера роли, в которую он вжилсь всем своим существом. Эта роль доставалась разным людям. Одни не были в состоянии воплотить в себе образ и в лучшем случае довольствовались лишь частичным исполнением шаманских функций. Другие справлялись с задачей, но с возрастом стремились „избавиться от духов“ и передать свою роль кому-нибудь помоложе.

Третьи несли бремя шаманского служения до последнего вздоха.

Важно сознавать, что шаман жил очень напряженной внутренней жизнью. П. И. Третьяков оставил нам прекрасное описание эвенкийского шамана: „Отдаваясь представлениям своего воображения, он становился тревожен, дуглив, в особенности ночью, когда голова его наполнялась разными сновидениями. С приближением дня, назначенного для шаманства, заклинатель терял сон, впадал в забытие и по нескольку часов смотрел неподвижно на один предмет. Бледный, истомленный, с острым пронизательным взглядом, человек этот производил странное впечатление”. С такой характеристикой соглашался С. М. Широкогоров: „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... которые все время, даже во сне, находятся под влиянием (веры в) духов и постоянно пользуются своим сном для сношений с другими шаманами и духами, накладывает на них особый отпечаток”. Недаром нанайский шаман сказал Л. Я. Штернбергу: „Шаманить тяжело, очень тяжело, легче лес рубить, чем шаманить”, а сам Л. Я. Штернберг написал: „Талант шамана не дар, а бремя”.

Выдержать это напряжение, видимо, был способен не каждый. У человека могло не хватить сил, уверенности в себе, могли сдать нервы. Именно это, наверное, происходило, когда шаман умирал во время сеанса, внушив себе поражение в борьбе с враждебными духами. Шаман мог убедить себя и в том, что духи, рассерженные его послушанием или каким-либо иным проступком, требуют его смерти или карают болезнью. Бывало, что духи, „наказав” шамана, „покидали” его, и он проводил остаток своей жизни инвалидом. В. Л. Серошевский писал о старом якуте, который под влиянием христианской проповеди убедился в „греховности” шаманства и прекратил шаманить: „духи разгневались и ослепили его”.

Но немало шаманов встречали конец своих дней в добром здравии и рассудке, окруженные почетом сородичей. А. В. Анохин

писал об одном алтайском шамане: „Сангызак дожид до глубокой старости и часто впадал в беспамятство. Алтайцы очень любили его камлание и часто обессилевшего от старости приносили на шкуре быка в свои айлы”. В. И. Анучин сообщал о кетах: „Великий шаман — очень редкое явление, и всегда это — престарелые старики”. По материалам Е. Д. Прокофьевой, среди селькупов „жили и очень старые шаманы, которые до смерти сохраняли большую шаманскую силу”.

Пока шаман исправно исполнял свою трудную и ответственную роль, он был здоров. Его обмороков и припадков требовала логика выпавшей ему роли. Будучи полностью во власти веры в духов, он в то же время контролировал свое воображение, иначе не смог бы остаться в рамках образа, который ему полагалось воплощать всем своим существом, каждым помыслом и жестом. Как только шаман терял контроль над своими видениями, он мог стать нервнобольным человеком. Но перестав управлять собой, он уже и не был шаманом.

Эти выводы основаны на этнографических данных. Жаль, что союз медицины и этнографии в этой области не сложился. Отечественная медицина не уделила шаманству много внимания. Медяки, вместо того чтобы вести исследования вместе с этнографами, в основном комментировали их материалы. Впрочем, у медиков были и кое-какие собственные наблюдения. Когда алтайский кам Мампый в 1909 г. посетил Томск, его осматривал врач В. В. Карелин. По его заключению, „Мампый как в физическом, так и в умственном и психическом отношениях человек вполне нормальный, с довольно хорошим развитием”.

Заканчивая разговор о здоровье, взглянем на шаманство в целом. Пытаясь понять окружающий мир, человечество пришло к вере в духов. Вера в могущественных духов приносила человеку, подавляла его волю, внушала чувство неполноценности и бессилия. Но люди не пожелали жить в вечной зависимости от духов и „изобрели” средства защиты от них, научились „управлять” ими. Это позволило нашим предкам сохранять душевное равновесие в трудной борьбе с природой.

Шаман и род



У ряда народов шаман считался защитником своего рода. Даже души своих сородичей долганский шаман будто бы хранил внутри бубна. На долганском бубне нарисован олень, шкурой которого обтянут обод

Шаманство — не самая ранняя форма религии. Это общепризнанно. А что было раньше шаманства? Многие исследователи не устояли перед соблазном выделить в архаических верованиях разных народов „дошаманский” пласт. Но где пролегает историческая граница между „дошаманским” и „шаманским”? Как определить точку отсчета?

С. А. Токарев представил шаманство как одно из средних звеньев в цепочке форм религии, складывавшихся на разных этапах ранней истории человечества. Перед шаманством С. А. Токарев поместил тотемизм, ведовство (вредоносные обряды), знахарство, эротические обряды и культы, погребальный культ и некоторые другие формы религии. Предлагались и иные схемы.

Многое в этих схемах убеждает. Так, можно согласиться, что шаманству предшествовал тотемизм. Можно допустить, скажем, вместе с А. Ф. Анисимовым и Г. М. Василевич, что и до появления шаманства охотники плясали у родовых святынь (почитаемых деревьев и скал) с целью обеспечить удачный промысел. Вполне вероятно, что эти магические танцы-пантомимы своими истоками восходят „почти к палеолиту”. Но некоторые попытки отделить „шаманское” от „дошаманского” вряд ли можно признать обоснованными.

Г. М. Василевич, например, считала, что дошаманские охотничьи обряды должны были проводиться без кровавых жертвоприношений. Такие жертвоприношения возникли с появлением шаманства. Шаманы, по ее мнению, разработали и концепцию о жизни души до рождения человека в мире нерожденных душ, а после его смерти — в мире мертвых. Но эти утверждения трудно доказать.

Можно встретить и другие недостаточно обоснованные заявления. Некоторые авторы уверены, что тот или иной „дошаманский” культ или семейный обряд вошли в сферу деятельности шаманов лишь недавно, с усилением общественной роли шаманов. Есть работы, в которых говорится, что у ряда народов Сибири (например, нивхов, нганасан) еще в конце прошлого века „преобладали верования дошаманского периода”.

Как же распознать, где „дошаманское” и где „шаманское”? Каков критерий? Ведь надежных данных для датировки шаман-

ства нет. А когда нет данных, приходится прибегать к умозрительным построениям. Поэтому всякие схемы в немалой степени принадлежат зыбкому царству гипотез. И все работы, в которых „шаманское“ отделяется от „дошаманского“, роднит между собою одно: причисляя к „дошаманским“ отдельные верования и ритуалы, исследователи исходят из своих собственных представлений о том, когда должно было зародиться и сложиться шаманство.

Эти представления прямо зависят от оценки социальной роли шаманства. Чтобы понять, когда возникло шаманство, важно выяснить, какому общественному строю оно соответствует, каким был человеческий коллектив, выдвинувший из своей среды шаманов. Но единого мнения по этому вопросу не было и нет.

Одни ученые считали, что шаманство исторически связано с родом. Предания о первых шаманах-женщинах наводили на мысль о видной культовой роли женщин в прошлом, поэтому казалось вероятным, что и шаманство возникло впервые „именно как женское шаманство в условиях материнского рода“ (А. М. Золотарев). Вот почему и в позднейшую эпоху отцовского рода шаманы-мужчины стремились подражать женщинам и в поведении, и в одежде (Д. К. Зеленин). „Превращение“ пола, встречавшееся в шаманстве ряда народов Сибири, может быть понято как „пережиток стадии женского шаманства“ (С. А. Токарев).

Многие исследователи соединяли шаманство с отцовским родом: „Выделение особых специалистов религиозного культа — шаманов, как первый этап становления религиозной организации, связано с разложением материнского родового строя и соответствующих ему древних родовых культов“ (А. Ф. Анисимов).

С. А. Токарев отнес расцвет шаманства к более позднему периоду — концу общинно-родовой эпохи, когда племя делается компактной, сплоченной общественной группой. „Этому развитию племенного строя отвечают и новые формы религии“, в частности шаманство, которое „достигает своего полного развития именно тогда, когда племя становится господствующей формой общественной жизни, и... клонится к упадку вместе с распадом племенных связей“.

Немало сторонников приобрела другая точка зрения, согласно которой шаман получил свою особую роль в обществе только с разрушением патриархально-родовых отношений. А. П. Окладников, в частности, писал: „Выделение подобных специалистов культа должно было иметь своей основой усложнение структуры общества и так или иначе находиться в связи с нарастанием элементов новых общественных отношений, с ростом имущественного и социального неравенства внутри первобытной общины, с началом ее разложения”. Иначе говоря, появление лиц, наделенных особыми культовыми функциями, в условиях родового (родо-племенного) строя признавалось невозможным. В рамках родовых устоев все должны быть равны. Такое мнение было поддержано многими учеными. Даже некоторые из тех, кто связывал шаманство с родом и племенем, предполагали, что закат родо-племенных отношений создал особо благоприятную обстановку для развития шаманства. „Выделение шаманов как профессиональных служителей религиозного культа явилось результатом разложения первобытного родового общества”, — утверждал А. Ф. Анисимов, считая, что шаманов родо-племенной эпохи назвать профессионалами нельзя. С. А. Токарев также указывал, что с разложением первобытно-родовой общины произошло выделение „лиц и групп, по разным основаниям занимающих обособленное и частью господствующее положение”. Среди этих людей были и шаманы.

Таким образом, если отвлечься от деталей и оттенков, перед нами две точки зрения. Одна признает шаманство культом родового общества, другая доказывает, что только разложение родового строя создает необходимые условия для возникновения шаманства.

В том, что шаманство существовало в эпоху разложения родового строя и позже, сомнений нет ни у кого. Расхождения во взглядах касаются вопроса, можно ли рассматривать шаманство как форму религии, свойственную родовому строю. Для того чтобы ответить на него, надо обратиться к фактам, которые разъясняют характер взаимоотношений шамана с родом. Такого материала не так уж много, и он очень неоднороден. Накопленные наукой сведения в основном освещают поздний этап (XIX —

начало XX в.), когда родо-племенные отношения у народов Сибири и европейского Севера продолжали быстро разрушаться, а товарно-денежные отношения проникали в жизнь все глубже, ускоряя давно начавшееся имущественное и социальное расслоение. Как ни странно, немногих наблюдателей интересовала и сама проблема связи шаманства с родовыми традициями, поэтому эта связь прослежена не везде, где она сохранялась. Тем не менее у нас есть свидетельства, которые позволяют считать, что шаманство было проявлением идеологии родового общества и, следовательно, существовало уже в условиях родового строя.

Напомним, что родом принято называть коллектив людей, которые являются кровными родственниками по материнской или отцовской линии. Они ведут свое происхождение от общего предка, и это обычно отражено в названии рода. Браки внутри рода запрещены. Члены рода объединены обязанностью взаимопомощи, общими обычаями и культами. Род считается основной ячейкой первобытнообщинного строя. Большинство народов Сибири к началу этнографического наблюдения знало отцовский род — коллектив, спаянный родством по мужской линии.

Что говорит о связи шаманства с родом?

1. У ряда народов шаманство по своим социальным функциям являлось родовым культом. Шаман выступал как защитник и представитель сородичей в общении с духами и божествами.

Полнее всего эта сторона деятельности шамана изучена у эвенков. Уже С. М. Широкогоров утверждал: „Шаман, в качестве охранителя рода, несет на себе чисто родовые функции”. „Шаман одновременно является родовым жрецом, волхвом, врачом и знахарем. Обязанности и деятельность его являются чисто общественными”.

Эту характеристику эвенкийского шамана подтверждали и другие исследователи. Охраняя род, шаманы будто бы создавали вокруг родовой территории невидимую изгородь из подчиненных им духов, чтобы не пропустить на земли рода враждебных духов.

Шаман считался покровителем и защитником рода у долган, нивхов, кетов. В представлениях долган „шаманы несли ответственность за состояние рода. Если род беднел, то это потому, что

шаман не испрашивал у божеств счастья для него". У алтайцев кам в прошлом был прежде всего шаманом родовым. Еще в 30-е годы молениями родовому богу-покровителю руководил непременно кам.

Для ряда народов еще в начале XX в. чужой шаман был менее желателен, чем свой. Шаман – хозяин родовых духов. Но отношение этих духов к людям из других родов не всегда благожелательно, поэтому от чужеродного шамана можно ждать зла. Столетия назад это убеждение влекло за собой родовую месть. В конце XVIII в. об эвенках сообщалось: „Если ж случится, кто в роде у них помрет... своею натуральною смертью, то шаман покажет на другой род шамана же, что силой дьявольскою оное зделал; тогда они, собравши весь род и вооружась, идут к ним на сражение...”

2. На родовой характер шаманского культа указывает и вера в единство, в тесную взаимосвязь шамана и сородичей. Шаман – представитель своего народа перед божествами и духами. Он опекает и держит при себе души „своих” людей.

Долганы верили, что души родичей находятся под охраной матери-зверя или духов – помощников шамана, обитающих на мифическом дереве тууруу. Вместе с этим бытовало и представление, что души родичей пребывают внутри бубна, в изображении пула на переднике шамана, в особых кистях, прикрепленных к его поясу, и их охраняет сам шаман.

Эвенкийский шаман охранял верховья мифической родовой реки, где находится родовое хранилище душ. Если это хранилище разорят духи враждебных шаманов, род вымрет.

У нганасан во время праздника „чистого чума” шаману предстояло „подняться на небеса” и испросить у божеств счастье и блага для своего народа в предстоящем году. Вместе с ним совершали путешествие также души всех родичей. Когда шаман, приняв образ белого медведя, переплывал через подземное море, души сородичей сопровождали его в виде пены. Шаман зорко следил, чтобы ни одна душа не отстала. На одном из этапов путешествия шаман спасал от болезней души нганасан, плавающие в виде рыбешек. Он вычерпывал их сачком и „внедрял” в себя. В другом месте шаману приходилось бороться на зыбучем песке

с „хозяевами“ болезней. Если духи не одолеют шамана, никто из нганасан не умрет.

Кеты верили, что осенью и зимой, когда якобы оживлялись все вредоносные силы, шаман держал при себе и охранял души соплеменников. Перед приходом зимы он „собирал“ души людей своего стойбища. Камлая, он загонял колотушкой нечто невидимое в темную часть чума.

К XX в. покровительство шамана обычно распространялось на окрестное население, но о былой важности родовых связей говорит особое внимание шамана к своим ближайшим родственникам. Нганасаны, например, полагали, что во время обрядов шаман в первую очередь защищает благополучие своей семьи. Ни одно камлание не обходилось без перечисления всех ближайших членов семьи. Нганасанский шаман был кровно заинтересован в охране жизни родственников. Смерть родственников „неблагоприятно отражается на шаманах: духи-помощники покидают их, и шаманы уже не могут приносить пользы“. Некоторые шаманы в случае смерти кого-либо из их семьи от года до трех лет не камляли.

Нганасанский шаман нуждался в помощи родственников и во время камлания. Без них он мог не отважиться идти в землю мертвых или проверить силу своих духов. Мы уже знаем, что похожие поверья были и у других народов.

3. Родовой характер шаманства отражен и в широко распространенном убеждении, что шаманский дар наследуют только родственники. В XIX — начале XX в. эта преемственность все более ограничивалась кругом близких родственников, однако некоторые народы (эвенки, кеты, алтайцы, тувинцы) еще признавали возможной передачу шаманского звания каждому члену рода, потому что шамана избирают родовые духи, т. е. покровительствующие всему роду. У северных алтайцев, например, шаман получал указание сделать бубен от духа священной родовой горы, показывал бубен именно ему, ему же приносил жертву при первом камлании с новым бубном. По верованиям эвенков, души умерших шаманов живут на „нижней“ земле такими же родами, которые существуют на „средней“ земле, где живут люди. В каждом роде есть глава. Он-то и избирает среди живых

сородичей человека, в которого вселяет одну из душ предков, чтобы сделать его шаманом.

Мнение, что шаманский дар можно приобрести и не по наследству, сложилось позднее. У народов, которые допускали такую возможность (например, бурят), ко времени этнографического наблюдения разложение родовых традиций зашло далеко. Да и у них ненаследственные шаманы признавались слабыми.

4. Ритуальные шаманские предметы делались при самом живом участии сородичей. „У редких народов шаман изготовлял свой костюм собственноручно, — писала Е. Д. Прокофьева. — Обычно его шили многочисленные сородичи шамана, мужчины и женщины... Общество признавало за определенным его членом право на выполнение религиозных функций и наделяло своего избранника особым костюмом”, бубном и другими атрибутами культа. В этом выражалось единство коллектива и шамана.

Почему у нганасан каждый старался участвовать в пошиве костюма? „Он этим как бы помогал в становлении своего будущего защитника. Кроме того, мастер вкладывал в изделие часть своей жизненности, которая, находясь во время кампания в костюме, как бы поддерживалась дямада (духами. — В. Б.) шамана”, — объясняет Г. Н. Грачева.

У кетов еще в начале XX в. сооружение бубна было праздником, в котором принимало участие все население стойбища. Кожу для бубна выдвельвали женщины, всю остальную работу выполняли мужчины. „Сам шаман не может изготовлять для себя (для других может) нужные атрибуты, но он руководит работами: указывает места, куда прикреплять вещи, если они перешли по наследству, или рассказывает, что нужно сделать, если изготовляются новые вещи... Никакой платы за материал и работу никто не получает, но все готовно предлагают и то, и другое и даже считают за честь быть полезным”¹. Костюм также изготовлялся коллективно.

У алтайцев изготовление шаманского бубна в 20–30-е годы нашего столетия было общественным событием. В нем могли

¹ Анучик В. И. Очерк шаманства у енсейских остяков. — Сборник Музея антропологии и этнографии. СПб., 1914, т. II, вып. 2, с. 48–49.



Первое камлание с новым бубном было у алтайцев праздником для всего рода. На снимке 20-х годов: шорский шаман обновляет бубен.

участвовать все односельчане шамана, а также мужчины из соседних селений. Но участие сородичей шамана, особенно близких родственников, признавалось обязательным, кроме женщин, относительно которых сохранялись кое-какие ограничения. Л. П. Потапов видит в этом пережиток родовых традиций: „Женщина являлась в роде мужа чужеродкой и поэтому отстранялась от непосредственного участия в обряде”. По его мнению, „еще в недавнем прошлом изготовление шаманского бубна у алтайцев было родовым празднеством, в котором принимали участие только сородичи, и... самый бубен рассматривался как родовой, предназначенный для обслуживания религиозных нужд членов рода”. Принадлежность бубна всему роду в целом, возможно, выражалась и в таком действии, как камлание с бубном всех присутствующих перед его „оживлением”. У некоторых алтайских шаманов имелось два бубна одновременно. С одним из них шаман камлал только для родственников (сородичей).

У тувинцев отправлялись в лес за ободом и делали бубен родственники шамана. После того как бубен и колотушка были готовы, сородичи приступали к „оживлению” бубна. В начале XX в. обряд проводили родственники шамана и его соседи. Но еще в прошлом веке, по утверждению стариков, обряд „оживления” бубна совершался только членами рода. Во время торжества шаману вручали ритуальную одежду, сшитую его сородичами.

Шаманы селькупов и энцев также никогда не делали сами культовых атрибутов. Селькупы считали обязательным участие во всех работах представителей обеих групп родов, на которые они разделялись, — Орла и Кедровки. Выделкой шкуры дикого оленя для бубна, колотушки и костюма занимались женщины. Они же обтягивали кожей бубен и шили костюм. При этом работу полагалось выполнять одинаковому числу женщин из обеих групп. Деревянные части бубна и колотушки заготавливали и обрабатывали двое мужчин, один из группы Орла, другой из группы Кедровки. Железные подвески к бубну и костюму ковались мужчинами-кузнецами из родов Орла и Кедровки.

Традиции селькупов отражают поздний этап, когда шаманы из родовых уже превратились в общинных служителей культа и

были связаны со всеми группами народа. Но родовой принцип в обычаях сохранен отчетливо. Каждый род был обязан способствовать становлению шамана.

5. Некоторые народы признавали теснейшую связь между священными предметами шамана и его сородичами.

Так, по мнению селькупов, каждый человек из рода шамана был совладельцем шаманских атрибутов. После смерти сородича культовые предметы шамана умышленно портили. Полу шаманского кафтана, нагрудник и кожу бубна продырявливали, обечайку бубна и колотушку ломали, нижнюю часть посоха подтачивали. С бубна, кафтана и нагрудника снимали подвески, находившиеся на правой стороне. Снятые подвески изымались из обращения. Их тщательно запаковывали и вешали на кедр в глухом лесу. „Собственностью умершего родича это имущество считается потому, что он принадлежал к тому же роду, что и шаман, и в лице своих сородичей (если не лично сам) участвовал в изготовлении и „оживлении“ частей шаманской одежды. Он сам как представитель того же рода, что и шаман, имел тех же родовых духов — предков-покровителей“. После смерти сородича шаману готовили новый бубен и костюм. „Умрет брат или сестра, взрослый сын или дочь, бубен нужно было ломать, даже если он был только вчера оживлен, и заменить его новым“, — рассказывали Е. Д. Прокофьевой старики шаманы.

Право рода на культовые предметы шамана проявлялось и в обычае сохранять наиболее важные вещи после смерти шамана. У эвенков еще в начале XX в. новый костюм шамана сооружался „на средства всего рода, т. к. затраты значительны“. После смерти шамана его костюм „сохраняется обычно в роде и переходит к следующему шаману вместе с духами“. Ненцы погребали шамана в повседневной одежде (если у него был наследник), а шаманский костюм с большинством подвесок переходил к сыну или внуку — будущему шаману. Кеты после смерти „большого“ шамана оставляли у его могилы специально сделанную копию его обрядового одеяния, а подлинный костюм берегли. У селькупов часть шаманских подвесок сохранялась и передавалась преемнику. Они изображали предков, духов-покровителей всего рода и считались неповторимыми.

6. Родовой принцип организации общества отражен и в мифологических воззрениях, связанных с деятельностью шаманов. У ульчей, например, шаман должен был сопровождать душу умершего в загробный мир. Каждый род имел свою дорогу, свои средства перевозки. Душу умершего из рода Киле шаман доставлял на изюбрах, северных оленях или на медведе, а у других родов — на собаках.

Селькупские шаманы групп Орла и Кедровки имели общую дорогу в мифическую жаркую горную страну, куда они отправлялись при обряде „оживления” бубна, чтобы у дерева принести в жертву оленя. Но обратно их пути расходились. „Шаман из рода Кедровки... делал поворот против солнца и шел по дороге, встречая на пути пороги, водопады. Шаман из рода Орла... делал поворот по солнцу и шел своей дорогой”. У шаманов этих групп были и разные „шаманские реки”, по которым они плыли во время путешествий в иные миры, — Орловая речка и Кедровки речка. На „верхнем” небе, по селькупским верованиям, росли семь жертвенных деревьев. Три из них принадлежали „орловой половине” и три — „кедровки половине”. Около этих деревьев шаманы каждой группы приносили свои родовые жертвы. А между деревьями возвышалась могучая береза. Это уже было общее для всех родов дерево. Здесь приносили жертвы все селькупские шаманы, независимо от групповой принадлежности.

7. Многие специалисты отграничивают родовой культ от шаманства. И хотя кое-где родовым культом, по существу, было именно шаманство, принято думать, что в этих случаях шаманство сравнительно недавно „слилось” или „сплелось” с древним родовым культом: усилив свои позиции, шаман принял на себя, целиком или частично, функции родового жреца. Но такое суждение упрощает взаимосвязь шаманства и родового культа, совершаемого без участия шаманов. Оно пренебрегает фактами, которые говорят об обратном — о процессе высвобождения родовых культов из шаманства.

Вот один из примеров. У ульчей в начале XX в. родовые культы не были связаны с шаманством. Большинство родов даже не имело своих шаманов, и в случае нужды их приглашали из других мест. Но один из важнейших обрядов, совершаемых

родом, оставался шаманским по существу, так как провести его могли только шаманы. Это — „большие поминки”, проводы душ мертвых на „тот свет”. Исполнение обряда было делом рода. „Большие поминки были дорогим и сложным обрядом, и поэтому каждый род ждал, пока у него не „соберется” несколько покойников, чтобы скопом отправить их души в загробное царство... У шамана была очередь на совершение поминок; очередь нельзя было нарушить”. В данном случае совершенно не годится объяснение, что шаманы будто бы „узурпировали” ритуал, некогда совершавшийся родом без шамана. Проводы душ — исконная работа шамана, тесно связанная с его функцией охранителя душ сородичей. Здесь налицо процесс разложения шаманства. Оно уже не существует как родовой культ; вместе с тем еще живо убеждение, что важный для рода обряд нельзя провести без шамана.

Противопоставляя шаманство родовым культам, обычно ссылаются на „медвежий праздник” — обрядовое убийство и поедание медведя у ряда народов Сибири, в котором шаману отводилась скромная роль рядового участника. Более того, ему запрещалось камлать и (например, у ульчей) есть мясо медведя.

Из этого делался следующий вывод: поскольку „медвежий праздник” — ритуал по происхождению тотемистический (а, как мы помним, тотемизм предшествовал шаманству), то отстранение шамана от главной роли в нем — свидетельство позднего появления шаманства, которое так и не сумело слиться с этим древним родовым празднеством. Но такое рассуждение уязвимо для критики. Ведь в образах шаманских духов, в бубне и ритуальном костюме распознаются ясные следы тотемистических верований. Значит, не только „медвежий праздник”, но и шаманство уходит своими корнями в тотемизм, сложились на общей основе. Л. Я. Штернберг и А. Ф. Алисимов правильно считали запрет для звенкийских шаманов охотиться на медведя и есть его мясо также тотемистическим по существу. Ограничениям подвержен не только шаман. У нивхов весь род, устроивший праздник, был лишен права есть медвежье мясо. Хозяева угощали членов другого рода — того, откуда они брали жен. Сами они не притрагивались к мясу. Этот запрет, вероятно, выражает

связь всего рода с животным, которое некогда почиталось как тотем.

Таким образом, „медвежий праздник“ не может служить примером изначальной отчужденности шаманства от родовых культов.

Более того, мы вправе думать, что именно шаманство способствовало зарождению отдельных родовых культов. В частности, в шаманстве берет свои истоки культ предков. С. А. Токарев уже отмечал, что народы Сибири, в общем, не почитали родовых предков, за исключением предков-шаманов.

Это выделение шаманов внушалось верой в особые судьбы шаманской души, воспитанной духами в ином мире, имеющей тесную связь с духом-покровителем. По воззрениям ненцев, душа шамана после смерти не уходила в загробный мир, а попадала в иные миры или странствовала среди живых. Душа умершего шамана селькупов возвращалась к божеству Ылында кота — Старухе жизни, прародительнице. Божество вновь посылало ее жить на нашу землю, где она вселялась в шамана того же рода. Кеты приписывали шаманам долголетие и даже бессмертие. Имелось поверье, что умерших шаманов нельзя хоронить в течение семи дней, так как „они могли ожить“. Алтайцы не знали почитания умерших. „Мысль о поклонении умершим людям представляется им смелной и нелепой“, — писал С. А. Токарев. Душа человека после смерти должна идти в подземный мир к Эрлику. Но души шаманов объявлялись „чистыми“ духами, благожелательными к людям. Изображение умершего шамана алтайцы кропили вином, подвешивали на почетном месте в жилище. У ненцев среди священных шаманских предметов было изображение первого шамана рода. Большого развития культ умерших шаманов достиг у бурят.

Эти и другие подобные факты позволяют предположить, что культ предков как разновидность родового культа во многих местах складывался на почве шаманства, будучи в своих начальных формах почитанием предков-шаманов.

8. Родовые традиции не предусматривали плату шаману „за труды“ от сородичей. В начале XIX в. И. Лепехин сообщал, что ненецкие шаманы „не получают определенных доходов от

прельщаемого имя самоедского народа, но каждый из них по примеру прочих живет и питается собственным промыслом и обыкновенными трудами". В начале XX в. С. М. Широкогоров решительно утверждал: эвенкийские шаманы „никакого особенного содержания от рода и никакой платы за камлание от сородовичей... не получают". Г. М. Василевич также писала, что у эвенков работа шамана вознаграждалась лишь в рамках обычной родовой взаимопомощи. Эта традиция к рубежу XIX и XX столетий сохранилась далеко не у всех народов. Но у эвенков, например, она дожила вплоть до советского периода.

При такой постановке дела шаманская практика чаще всего не служила средством обогащения. Как разъяснял С. М. Широкогоров, за шаманом могли явиться в любой момент. Отказывать не принято. Шаман „докорно собирается и едет иногда за сотни верст, а иногда по собственному наитию отправляется туда, куда влекут его духи, бросая свои личные дела... Шаман не может отдавать все свое время снисканию средств к жизни, и поэтому беднейшими людьми рода обычно бывают шаманы. Больше того, временами духи им воспрепятствуют охоту, рыбную ловлю и т. д., что ставит их тогда в чрезвычайно затруднительное положение".

Г. М. Василевич связывала бедность шаманов и с разрушением родовых устоев: „Пока сохранялись родовые традиции, шаман и его семья были обеспечены питанием, но как только семьи начали большую часть года жить отдельно или в компании с другими семьями, хозяйства большинства шаманов пришли в упадок, так как, занимаясь камланием, шаман часто не имел возможности обеспечить семью мясом и рыбой". К началу советского времени многие хозяйства шаманов были бедняцкими. Об этом говорят и материалы, собранные В. А. Туголуковым.

О бедности шаманов писали многие исследователи. Изучавший алтайское шаманство в 1910—1912 гг. А. В. Анохин сообщал: „Шаманская профессия далеко не выгодна для хозяйственных целей алтайца; она много отнимает у шамана или шаманки рабочего времени, которое едва ли может окупиться получаемыми грошами и подарками... Оплачивается более или менее сносно труд тех шаманов, которые пользуются большой популярностью. К таковым принадлежат шаманы средних лет и старики. Моло-

дые шаманы и шаманки, благодаря скудости заработка, вызывают у своих домашних постоянное недовольство... Наблюдаются такие случаи, когда муж прерывает обряд жертвоприношения и с угрозами увозит свою жену-шаманку домой”.

Е. Д. Прокофьева утверждала: „Да, шаману за камлание полагалось давать подарок, но не плату... Что могли дарить шаману его сородичи-бедняки? Кусок мяса, пару шкурки белки и прочую мелочь”. Лишь зажиточные оленеводы могли давать за камлание оленей. Хороший шаман, которого часто звали „на помощь”, терял много времени на разъезды, отчего страдал его промысел. „И если он сам был бедняк, не имел зажиточных родичей, то и жил со своей семьей хуже многих своих клиентов”. По ее мнению, селькупские шаманы в основном „были бедняками, в лучшем случае – середняками. И лишь считанные единицы были богатыми”.

Из одиннадцати шаманов, известных среди елогуйских кетов в 30-е годы, восемь числились бедняками и середняками (в том числе и „большой” шаман); об остальных сведений нет. Среди бурятских шаманов в 20-е годы беднота составляла 50–60% и только 5–10% жили зажиточно или богато. Сюда можно добавить и выразительную характеристику чукотского шамана Атарго (начало XX в.). Его жилище было одним из самых маленьких и бедных. Жена Атарго, узнав, что русский гость приехал специально для того, чтобы послушать ее мужа, „как очень сильного шамана”, сухо заметила: „Шаман, а есть нечего”.

Почему же многие авторы, особенно в 20–30-е годы, утверждали, что шаманы принадлежат к числу эксплуататоров, живут за счет окружающего населения, поддерживают богатеев? „Шаманство является идеологией кулачества и родовой знати, которые кровно заинтересованы... в сохранении своего важнейшего орудия угнетения масс”, – писал, например, И. Н. Косоков. Что это – дань моде, ошибка? Нет. Такая оценка имела веские основания. Некоторые шаманы действительно были богатыми людьми, энергично препятствовали мероприятиям Советской власти, выступали против коллективизации. В чукотском селении Янранай шаман убил председателя национального Совета. В селении Сердце-Камень шаман убил учителя. В селении Нешкан

шаман на общем собрании выступил против организации ликбеза, заявив: „Прочь грамоту! Грамота и Советская власть несут смерть и несчастье“, — сообщает И. С. Вдовин. Шаманы, как правило, стояли за сохранение устоявшихся правовых норм и обычаев, убеждая сородичей, что нововведения окажутся губительными для народа.

Уже задолго до революции шаманство было сложным, неоднородным явлением. С одной стороны, оно еще хранило в себе некоторые следы родо-племенных отношений, с другой — на нем (в разной степени у разных народов) сказался процесс разложения родовых и племенных связей. У якутов, например, уже в XVII в. среди шаманов были представители всех общественных слоев — от „князюв“ до „холопей“ (рабов); об этом свидетельствуют изученные С. А. Токаревым архивные документы. Сохранилось сообщение конца XVII в. и об одном эвенкийском шамане, жившем в верховьях Ангары. Это был богатый человек. Он имел много скота и 12 жен.

Осмысливая сведения, которые говорят, что шаманство долгое время существовало в недрах родового строя как родовой культ, мы должны помнить и об особенностях позднего периода, когда имущественное расслоение общества все чаще оказывалось сильнее родовых традиций. У многих народов к концу XIX в. шаманство утратило родовой характер. Профессиональная этика уже требовала от шаманов бескорыстной и равной помощи всем, кто в ней нуждался.

Эти этические нормы представляли как воля духов. Дух, давший шаману Дюхаде сверхъестественные силы, внушал ему: „Если тебе встретится женщина — сирота или вдова, ты постарайся помочь ей своим шаманством. Пренебрегая, говоря, что она безродная, не перешагни через нее... Если ты не будешь поступать так, как я говорю... перережу твое дыхание“. По верованиям хакасов, дух-хозяин священной горы, утверждавший шамана в его должности, запрещал требовать плату за камлание. Нарушителей ждала кара. Якутский шаман при посвящении торжественно возглашал: „Обещаюсь быть покровителем несчастных, отцом бедных, матерью сирот...“ (Клятва Гиппократа, как видим, находит свои прототипы в шаманских традициях.)

Некоторые узбекские шаманки и в наши дни считают недопустимым оставлять себе полученные как гонорар продукты или деньги. Все должно быть возвращено людям в виде коллективного угощения — так требуют духи.

С расслоением рода часть шаманов, естественно, примкнула к богатой верхушке общества и защищала его интересы. И. М. Суслов в 1923 г. наблюдал шаманский сеанс у кетов Подкаменной Тунгуски: „Две ночи и один день старик шаман Кипря в торжественном окружении представителей 50—60 хозяйств своего племени в большом берестяном чуме „поднимался” на „верхнее” небо, чтобы доложить своему божеству о спорах из-за рыболовных ям и рыболовных песков между хозяйствами кетов”. Аудиенция состоялась. Кипря получил божественные указания о размежевании угодий на данное лето и сообщил о них соплеменникам. Кеты были согласны. „Но к осени более ценная рыба и в большом количестве оказалась у более почетных, более богатых родовичей”. А осенью тот же Кипря так распределил угодья для охоты на белку, что обильные белкой места достались семействам богачей и шаманов, а в других угодьях белки почти не было. Свои знания промысловых секретов Кипря употребил в пользу богатых сородичей.

Противоречия в оценках социальной роли шаманов отражают неоднозначный, противоречивый характер самого шаманства в его поздних формах.

Закат шаманства



Шаманство кое-где сохраняется и в наши дни. Этот снимок сделан в 1983 г. Тувинская шаманка камлает с варганом, издающим жужжащий, мрачный, „потусторонний“ звук.

Как мы уже говорили, шаманство возникло, вероятно, в каменном веке (быть может, в палеолите) и было известно всем народам на ранних этапах их истории. Как и всякое историческое явление, оно сложилось не сразу и в своем развитии прошло разные этапы.

Не раз высказывалось мнение, что первоначально, в глубокой древности, шаманить мог каждый. Считалось, что эту исходную форму шаманства наблюдали первые исследователи Камчатки в XVIII в. Но с камчадалами не все ясно. Похоже, что их шаманы священнодействовали тайно, скрываясь от жестоких гонений православной церкви. Тем не менее существование коллективного шаманства на раннем этапе вероятно.

Мы уже отмечали, что у многих народов не было резкой грани, отделяющей шамана от соплеменников. Почти каждый эскимос и ороч считал себя причастным к шаманскому делу. Среди чукчей, по наблюдениям В. Г. Богораза, „чуть ли не каждый третий или четвертый человек претендует на умение шаманить”. Участие сородичей в шаманском ритуале считалось полезным и у тех народов, у которых шаман был достаточно четко обособленной фигурой.

Чем дальше идет в своем развитии общество, тем больше отделяется шаман от сородичей. Значит, на раннем этапе истории могло и не быть особой фигуры шамана. Скорее всего любой человек тогда считался способным к общению с духами, а наиболее важные обряды проводились коллективно. Становление шаманства как особой профессии, очевидно, шло тем же путем, что и образование многих других профессий: с усложнением навыков за специалистами закреплялось занятие, прежде доступное каждому. У большинства народов Сибири шаманство было единственным специализированным занятием. Не было ли оно и первой профессией в истории человечества? Не с него ли началось общественное разделение труда?

Выделению шаманства в профессию способствовали особенности мировоззрения людей древности. Бессильные перед природой понималось ими как зависимость от духов. Умение ладить с духами представлялось жизненно важным делом, и люди, которым это удавалось, ценились высоко. Очевидно, это умение

было связано с какими-либо особыми способностями (и в позднейшие времена любой талант считался признаком расположения духов к человеку, их даром). Со временем неминуемо должно было сложиться убеждение: успешно общаться с духами может не каждый. При этом вопрос шаманской специализации был решен очень практично. Простой житейский опыт показал, что одного шамана достаточно, чтобы обслужить нужды многих людей. Опыт должен был также научить, что иметь второго шамана не только излишне, но даже вредно; честолюбивое соперничество между шаманами внесло бы в жизнь людей разлад.

Шаманство существовало уже в недрах родового строя. (Возможно, оно даже древнее, чем род. Шаманы были у австралийских аборигенов, которые, как принято считать, еще не вступили в эпоху родового строя.) Обрядовые традиции хранят память о связи шаманства с очень архаическими культурами рода. Как уже говорилось, ритуальный костюм некогда изображал того духа-животного, от которого вел свое происхождение шаман. На раннем этапе это было то самое животное (тотем), к которому возводил свое начало весь род. В дальнейшем представление о связи рода с животным постепенно забывается, но в шаманстве образ животного-предка еще продолжал некоторое время жить. (Впрочем, уместно напомнить, что в Сибири вера в происхождение родов от разных животных не исчезла бесследно и у некоторых народов сохранялась и в начале XX в.)

Выделение одного лица для исполнения культовых функций не означает, что это лицо противостоит коллективу. Шаман служил своим сородичам, дух-покровитель шамана выступал и как покровитель всего рода.

Развитие и усложнение общественных отношений наделяют фигуру шамана новыми чертами. Когда рамки рода становятся тесными, расширяются и границы деятельности „сильных” шаманов: сохраняя связи со своим родом, они служат всему племени. На этом этапе шаман уже не ограничен родовыми духами, а обладает обширной армией самых разнообразных духов. Он уже может связывать свое происхождение с несколькими духами-животными.

С разложением родо-племенных связей шаман приобретает

обособленное положение в обществе. Он превращается в специалиста по общению с духами, который обслуживает окружающее население; его клиентура охватывает и соседние народы. Даже духи его могут теперь принадлежать к другому народу, и шаману приходится переговариваться с духами на языке соседей. Шаманы способствуют развитию представлений о своей сверхъестественной мощи, об особых связях с высшими силами, которые недоступны простому смертному. Контроль общества за деятельностью шаманов ослабевает. Особенно явно отделены от своих соплеменников и даже противостоят им шаманы-„князцы“, шаманы-богачи.

Именно в этот период должно было сформироваться представление о зловредных шаманах. На раннем этапе враждебный шаман всегда принадлежал к чужому роду, а свой шаман защищал сородичей от его козней. С разрушением устоев родового общества шаман приобрел большую самостоятельность и мог теперь противопоставить себя своему окружению. Шаманам начинают приписывать злые поступки. Орочи, например, были уверены, что некоторые из профессиональных шаманов начинают питаться душами людей. По мнению орочей, прежде они были очень многочисленным народом, но численность их сократилась из-за потребности шаманов есть души людей. Нанайские сказания пестрят упоминаниями о шаманах-людоедах. Говоря о старике, „большом“ шамане, героя предупреждают: „Он один месяц ест обиденную человеческую пищу, а другой месяц питается человеческим мясом“. Героиня другого сказания, девушка (очевидно, шаманка), приплывает к берегу, на котором растет огромный тополь. Вся земля вокруг него усыпана человеческими костями. Оказывается, некий „большой“ шаман всегда поедает свою добычу на этом дереве „великих“ шаманов. Он прилетает сюда в образе чудовищной птицы с железными перьями, держа в когтях человека.

Злого шамана не останавливают соседские связи. По нанайской легенде, в одной деревне внезапно заболел и умер ребенок. Родители, заподозрив неладное, решили стеречь тело ночью, не зажигая огня. Вдруг отворилась дверь, в дом вбежала белая собака и стала пить кровь ребенка. Отец вонзил в нее острогу, и

собака исчезла. Наутро занемог односельчанин, „великий” шаман. Когда его осмотрели, на животе обнаружили рану от остроги. В тот же день он умер. Подобные легенды отражают наступившее отчуждение шамана от общества.

Шаманство по своей сути предназначено удовлетворять нужды сравнительно небольших групп людей, спаянных родственными, позднее — соседскими узами. С усложнением общественного устройства усложняются и религиозные взгляды, возникают новые культы. Увеличивается дистанция между божеством и человеком. Расслоение общества, приведшее к образованию эксплуататорских и эксплуатируемых классов, рождает у значительной части людей неудовлетворенность жизнью, которая заглушается надеждой на счастье в ином мире. Отныне религиозные верования включают в себя идею загробного воздаяния.

Появление государства, взявшего на себя управление обществом, явилось решающим этапом в процессе вытеснения шаманства иными формами религии. Время вдохновенного избранника духов или божеств прошло. Царьку не нужен независимый священнослужитель, окруженный ореолом сверхъестественного избрания. Ему удобно сосредоточить дела по связи с богами в своих руках. При монархическом правлении общество настойчиво приучают к мысли: царь — потомок богов и их главный жрец. В древних религиях Средиземноморья, например, мы видим фигуру царя-жреца, который представляет собой бога. Правитель присваивает себе посредническую функцию шамана, предполагавшую личные контакты с божествами. (Вместе с ней он сохраняет при себе и некоторые внешние атрибуты, например ритуальную шапку. Почему короны европейских монархов имеют отдаленное сходство с шаманской металлической шапкой? Скорее всего потому, что шаманская „корона” некогда послужила прототипом царской. Не случайно короны корейских правителей раннего средневековья имеют ту же символику, что и шаманские головные уборы, и близки к ним по форме.)

Хоть царь и ближе всех к богам, делами религии занимаются жрецы. В новых условиях требовалось организованное жречество, которое должно было поддерживать установившийся, упорядоченный культ. Новое жречество нередко вырастало из шаман-

ской среды. Так было, например, на первых порах в монгольской империи. Гильом Рубрук, посетивший ставку Мангу-хана в середине XIII в., писал: „Прорицатели, как признал сам хан, являются их жрецами, и все, что они предписывают делать, совершается без замедления... Прорицателей много, и у них всегда имеется глава, как бы папа... всегда располагающий свое жилище вблизи главного дома Мангу-хана, перед ним, на расстоянии полета камня. Под охраной этого жреца... находятся повозки, везущие их идолов. Другие прорицатели живут сзади двора, в местах им назначенных; к ним стекаются из различных стран мира люди, верующие в их искусство”.

Эти „прорицатели” — шаманы. Они даже сохраняли старое тюркское название шамана „кам” (у Рубрука — „хам”). Некоторые из них призывали духов. Ночью в присутствии тех, „кто хочет иметь ответы от демонов”, шаман „начинает произносить свои заклинания и, держа барабан, ударяет им с силой о землю. Наконец он начинает бесноваться, и его начинают вязать. Тогда демон является во мраке, и хам дает ему есть мяса, а тот дает ответы”. Но это уже совсем другие шаманы. Они при дворе, служители официального культа, объединены в корпорацию. Они держат в страхе людей и могут погубить кого угодно обвинением в колдовстве. Рубрук рассказывает о случае, когда по наущению „прорицателей” жена хана приказала убить невинных людей. Разгневанный хан жестоко расправился с теми, кто совершил убийство, подверг временной опале жену, но „прорицателей”, как можно понять из текста, не тронул.

В разных обществах развитие религиозных воззрений шло неодинаковыми путями. Складывались свои верования, свои типы жречества. Различными были и взаимоотношения шаманства с новыми культами, идеями и целыми религиозными системами. Но при всем разнообразии вариантов повсеместно протекал единый процесс: упадок шаманства. Оно уже давно не было главным культом и отодвигалось все дальше со сцены общественной жизни в закоулки повседневного быта. Выцветали и яркие краски его ритуального наряда.

При этом воззрения и мифы, характерные для шаманства, оказали большое влияние на поздние религии. В античных

религиях, например, важное место занимал культ умирающих и воскресающих богов плодородия. Таким богом был финикийско-греческий Адонис. Согласно мифам, после гибели Адониса Афродита (Астарта) вызволяет его из подземного царства мертвых. По воле Зевса он должен зиму проводить в преисподней, а весной возвращаться на землю. (В этом мифе отразилось ежегодное умирание и возрождение природы.) Но мы помним, что и шаман посещал иные миры, а порой и возвращал умершего к жизни. Возможно, мифы о богах плодородия берут свое начало в шаманстве.

С шаманством связана и известная чуть ли не всем религиям мира фигура пророка. В пророке — избраннике бога, который возвещает народу услышанные от самого бога (или ангела) откровения, — нетрудно узнать сбросившего с себя ритуальную мишуру шамана. В измененном обличе, в новых общественных условиях бывший шаман продолжал утверждать себя в древней роли посредника между людьми и божеством. Он сберет кое-что от наследия шаманской эпохи. Так, ветхозаветные пророки бывали одержимы духом. „И когда он (бог. — В. Б.) говорил мне, вошел в меня дух...“, — читаем в книге пророка Иезекииля (Иез. 2:2). Пророки переживали леденящие душу видения. Тот же Иезекииль не раз ощущал, что переносится в иные места: „И простер он (бог. — В. Б.) как бы руку и взял меня за волосы головы моей, и поднял меня дух между землею и небом, и принес меня... в Иерусалим...“ (Иез. 8:3). В легендарных житиях основателей новых религий в преобразенном виде сохранен главный мотив „шаманской болезни“ — „пересотворение“ шамана. К шаманскому „пересотворению“ восходят казнь и воскресение Христа, как и сама идея целесообразности его мучительной смерти. Этот мотив более ясно сохранен в исламе. Согласно преданиям, Джабраил и другие ангелы рассекают тело пророка Мухаммеда и очищают его от скверны, чтобы сделать совершенным. Шаманский характер имеет и легенда о вознесении Мухаммеда верхом на фантастическом животном на небо, где ему были показаны рай и ад.

Долгое время несли на себе шаманские черты и разные типы жрецов. Это хорошо видно на примере античного греко-римско-

го жречества. Здесь и экстаз как кратковременное безумие, и способность прорицать, вызванные вселением божества. Устами греческой прорицательницы Кассандры, по словам Цицерона, „говорит бог, заключенный в человеческое тело“. Влюбленный в Кассандру Аполлон одарил ее способностью видеть будущее. Оно представало перед ней в ужасных картинах: „Словно в кровавый туман я гляжу. Вон — душат детей... Жарят, отцу подают на обед...“ Как средство вызывать экстаз широко применялись бубны и литавры. Жрецы говорили с богами на особом языке. Жреческое звание и пророческий дар передавались по наследству.

Сохранение в религиях традиций глубокой древности — всеобщая закономерность. Каждая новая идеология, вытесняя старую, использует прежние образы и идеи для своих нужд. „Раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен...“¹, — указывал Ф. Энгельс. Со временем древние воззрения постепенно угасают. Когда в античном обществе набрал силу официальный культ, шаманские приемы продолжали жить только в практике низшего духовенства (колдуны, ворожеи, знахари). Тем не менее и позже, в средневековье, некогда связанные с шаманством идеи оказывали столь сильное влияние на жизнь народов Европы, что христианские инквизиторы сочли их опасными для судеб церкви. Они подвергали пыткам и жгли на кострах колдунов и ведьм за их воображаемое сожительство с дьяволом и полеты на бесовские сборища. Поверья о разного рода колдунах и колдуньях большей частью берут свое начало в шаманстве. В этих поверьях мы найдем и особые обстоятельства рождения как признак избрания, и связь с духами, и экстаз, и путешествия души. Не случайно обратившийся в собаку нанайский шаман так близко напоминает злую мачеху-ведьму из повести Н. В. Гоголя „Майская ночь, или Утопленница“.

Различные фазы развития шаманства, вызванного переменами в жизни общества, можно увидеть и в религиях народов Сибири и европейского Севера. В частности, можно проследить, как из недр шаманства выросло общинное жречество. В Южной

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 315.

Сибири этот процесс привел к разделению шаманов на „черных“ и „белых“. У якутов и бурят „черные“ шаманы считались служителями злых духов, „белые“ — добрых. (Правда, такое разграничение не всегда соблюдалось в жизни. У бурят встречались шаманы, которые служили и добрым, и злым божествам и духам.)

Категории „черного“ и „белого“ шаманства складывались постепенно. Своими корнями они связаны с представлениями о „верхнем“ и „нижнем“ мирах, которые должен посещать шаман. У алтайцев „белым“ шаманом считался кам, который не совершал молений властелину подземного царства Эрлику. Он обращался к небесным божествам и „чистым“ духам земли. „Черный“ шаман способен общаться с разными духами. При этом считалось, что „черные“ шаманы не склонны приносить вред.

Тувинские традиции особенно ясно показывают, что первоначально „черный“ шаман — это специалист по связям с „нижним“ миром, а „белый“ — с „верхним“. У тувинцев, как полагает В. П. Дьяконова, вряд ли можно „четко разграничить шаманов по функциям на тех, которые камлали только чистым духам или только черным (злым). „Большие“ шаманы проводили камлания и тем и другим“. Связь шамана с духами „верхнего“ или „нижнего“ мира обозначалась цветом. Для дороги на небеса шаману шили красный плащ, головной убор с перьями орла, делали красный бубен. Для „черного пути“ (в подземный мир) делали черный плащ, шапку с перьями ворона, черный бубен. Одним из главных духов подземных сфер у тувинцев, как и у многих других народов, был медведь. Вот почему во время камланий в „нижний“ мир тувинский шаман чаще всего воплощался в медведя. И вместе с тем у южных тувинцев уже сложилось убеждение, что „черный“ шаман — преимущественно злой: „Шаманом с черной дорогой обычно становился тот, кто уничтожил хоть одну душу человека“. Такие шаманы уже не могли лечить больных, охранять скот. Если тувинцы подозревали, что шаман с „черной дорогой“ причинил вред, они обращались за помощью к шаману с „белой дорогой“. Тот будто бы вступал со злым шаманом в борьбу. Иногда схватка заканчивалась смертью соперника.

С разложением родо-племенного строя представления об иных мирах были переосмыслены в Южной Сибири в свете понятий о добре и зле. Так как „нижний” мир — это царство злых духов, связанный с ними шаман становится злым. Он губит людей. Добрые духи и божества сосредоточиваются в основном на небе, и их служитель, „белый” шаман, приобретает роль доброго шамана. Такое противопоставление не могло сложиться в родовом обществе. Зачем роду злой шаман?

„Белые” шаманы могут быть названы шаманами весьма условно. Это возникающее в шаманской среде жречество племенных или общинных культов. Новому жречеству нужны не все старые традиции. Как убедительно показал Н. А. Алексеев, у якутов „белый” шаман утратил многие характерные для шамана черты: „Обязанностью белого шамана было обращение к (добрым) божествам айыы. При проведении обрядов им помогали „чистые” юноши и девушки. Белые шаманы не впадали в экстаз, а также не имели духов-помощников (это хорошо бы проверить! — В. Б.). Они не могли обращаться к злым духам. Далее, они должны были соблюдать ритуальную чистоту (остерегаться покойников и т. д.). Якутские белые шаманы... по существу, были жрецами общеплеменного культа божеств-покровителей (айыы)”. Показательно, что и у алтайцев „белые” шаманы освободились от некоторых внешних признаков своей профессии. Из ритуального костюма у них была только шалка, сшитая из белой овечьей шкуры, в то время как „черным” шаманам полагался и особый плащ.

(Так как сейчас большую известность приобрела работа М. Элиада „Шаманизм”, получившая и в нашей печати высокую оценку, полезно обратить внимание читателей на один из выводов, с которым нельзя согласиться. М. Элиад считает основной чертой шаманства связь с небесным божеством. Но мы могли убедиться, что шаманство исторически одинаково прочно связано с „верхним” и „нижним” мирами. Лишь с развитием религиозных идей служение небесным богам становится главной задачей культа. И именно служители небесных богов в первую очередь лишаются характерных шаманских черт.)

У некоторых народов Сибири, наверное уже в древности,

когда возникали недолговечные племенные союзы, княжества или государства, шаманство не раз возвышалось до уровня официального культа. Так, возможно, что шаманство было государственным культом в державе древних тюрков. Но с распадом непрочных политических объединений религиозная жизнь вновь возвращалась к прежним формам.

Самостоятельный процесс преобразований в шаманстве у многих народов нашей страны был прерван мировыми религиями — исламом, буддизмом, христианством. Эти религии имели хорошо налаженную организацию духовенства и пользовались поддержкой властей. Все они стремились покончить с шаманством.

Ислам был занесен арабами в Среднюю Азию в VIII в. и окончательно утвердился вскоре после завоевания края полчищами Чингисхана. У нас нет исторических источников, которые описывали бы борьбу ислама с шаманством, но сам дух мусульманского средневекового фанатизма позволяет предполагать, что искоренение язычества проводилось с непримиримой целеустремленностью. Так, еще в конце XIX в. в Каракалпакии настроенные духовенством верующие забрасывали камнями шаманов, одетых в женское платье.

Калмыки приняли ламаизм в XVI в. Как отголосок борьбы с шаманством дошел до нас закон, принятый калмыцкими феодалами в 1640 г.: „Кто пригласит к себе шамана или шаманку, то с пригласившего человека взять его лошадь и с прибывшей шаманки взять ее лошадь; буде кто увидит и не возьмет (по лошади у них), то и с того взять лошадь”. К бурятам ламаизм стал проникать из Монголии в XVII в. Ламаистское духовенство с помощью властей разрушало древние капища, устраивало гонения на шаманов. „Бедные шаманисты всюду были преследуемы. Ни леса, ни горы не укрывали их от мести лам, целыми стадами рыскавших по всему Забайкалью и даже в окрестностях Иркутска”.

Борьбу с шаманством вела и православная церковь, с XVII—XVIII вв. начавшая активно внедрять христианство в жизнь коренных народов европейского Севера и Сибири. Лишь к концу XIX в. в миссионерской деятельности наступил перелом —

получила признание мысль, что надо добиваться сознательного усвоения христианской веры „инородцами“. Но в самом начале в способах не стеснялись. Было и насильственное крещение, и разрушение почитаемых мест, и прямое преследование тех, кто сохранял свою прежнюю религию, — в первую очередь шаманов. Одной из причин восстания ненцев и хантов в 1841 г. было недовольство насильственной христианизацией.

Натиск миссионеров, равно как и разрушение традиционного быта, нанесли тяжелый удар по древнему культу. Наблюдатели прошлого века говорят о повсеместном упадке шаманства. Само коренное население было убеждено, что сила шаманов убывает и они не могут делать того, что делали прежние шаманы. Однако шаманство, тесно связанное с привычными верованиями и всем бытовым укладом, продолжало жить. Шаманы „инородцев“ порой пользовались популярностью и у русских. Известны случаи, когда за помощью к шаманам обращались даже священники.

При этом шаманство не могло избежать влияния мировых религий. Чем прочнее утверждались новые религии в жизни народа, тем сильнее было это влияние.

В Средней Азии и Казахстане шаманство приняло мусульманский облик. Противоречия между муллами и шаманами оставались, но это была уже профессиональная конкуренция, а не столкновение разных идеологий. Своим мировоззрением шаманы не отличались от прочих правоверных мусульман. Шаманы, начиная обряд, обращались сначала к Аллаху, к различным мусульманским святым и лишь потом — к своим духам-помощникам, которые считались разновидностью джиннов, столько раз упомянутых в священной книге ислама — Коране.

Узбекские шаманы начинали камлание пением таких фраз:

Этому моему делу — бисмилла.
 Всякому моему делу — бисмилла.
 Лягу, встану — бисмилла.
 В путь отправлюсь — бисмилла.

Бисмилла — это сокращенная мусульманская формула „бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим“ — „во имя Аллаха, милостиво-



Мусульманская молитва перед началом камлания узбекской шаманки. Фото автора, 1979 г.

го, милосердного". Ее положено произносить перед началом любого дела. Похожими фразами начинали свое обрядовое песнопение и шаманы других среднеазиатских народов.

Ислам уничтожил шаманский ритуальный костюм. Изменился и смысл камлания. Мусульманский шаман не путешествует в иные миры. Он лишь посылает своих духов за зловредным демоном, причинившим человеку болезнь. Духи сражаются с демоном, но чаще сообщают шаману, что требуется выкуп, жертва — баран определенного цвета шерсти или, на худой конец, курица. Многие узбекские и таджикские шаманы считали нуж-

ным получить благословение от духовного лица. Это благословение было, по сути, посвящением в шаманы. Некоторые шаманы и шаманки отказывались от традиционного бубна, заменяя музыкальный инструмент четками. Сами духи-покровители нередко представлялись в образе мусульманских святых. Одна самаркандская шаманка (начало XX в.) отказывалась гадать в базарные дни, объясняя, что ее дух-покровитель „дедушка-ишан” (ишан — духовное лицо) ушел за покупками.

Шаманство, в свою очередь, оказало влияние на деятельность неофициального мусульманского духовенства. Жители Бухары, например, считали, что некоторые ишаны обладают особой способностью исцелять („отчитывать”) больных, так как у них есть дух-покровитель. В Туркмении некоторые люди, считавшиеся потомками пророка Мухаммеда, приписывали себе обладание целым „войском” джиннов-помощников. С помощью джиннов они прорисали и брались излечивать бесноватых. Их джинны передавались по наследству.

Ламаизм также наложил глубокий отпечаток на шаманство народов, принявших эту разновидность буддизма. У бурят претерпели изменение прежние представления о душе, загробном мире, устройстве вселенной. Старые родо-племенные святилища обо — кучи камней, насыпанные в честь духов — хозяев местностей, — получили ламаистское истолкование, кое-где были воздвигнуты кумирни. Ламы взяли на себя совершение некоторых шаманских обрядов. Среди шаманских богов заняли свое место и божества с буддийскими именами и титулами. Появились священнослужители, сочетавшие в себе функции шамана и ламы. У них были и шаманские атрибуты, и предметы ламаистского культа.

И у тувинских шаманов среди священных предметов встречались предметы ламаистского культа (например, коврики с изображениями Будды). Ламы считали естественным, заболев, обратиться к шаманам. И в Туве сложился новый тип полушаманов, полулам — бурхан-бөө (бурхан — ламаистское название божества, бөө — бурятско-монгольское название шамана). Эти „божьи шаманы” обучались в ламаистских монастырях. В их одеянии сочетались шаманские и ламские черты. К головному убору

ламы пришивалась, как к шаманской шапке, бахрома из ниток, закрывающая лицо. Бурхан-бöö проводили свои ритуалы, используя предметы и книги ламаистского культа. Но они устраивали и ночные камлания вблизи могил и у так называемых „шаманских деревьев“. Считалось, что „божий шаман“ мог нанести вред злему шаману, вернуть заболевшему человеку украденную злым духом душу и даже уничтожить злого духа.

Влияние христианства на шаманство было неодинаковым у разных народов. Там, где христианизация оказалась поверхностной, шаманство усвоило лишь отдельные элементы новой веры. При более глубоком внедрении православия население свыкалось с мыслью о несовместимости шаманства с „верою Христа“. Известны случаи, когда якутские и алтайские шаманы, окрестившись, решались отказаться от служения духам, но не могли победить в себе верований предков: им чудилось, что духи мстят за отступничество и мучают их. Хакасы, проводя камлание, завешивали иконы или поворачивали их ликом к стене; шаманы снимали с себя нательный крест. В начале XX в. хакасы думали, что если во время камлания прочитать христианскую молитву, то „нечистый“ станет мучить шамана, мешая проводить обряд. Поэтому оказавшихся на камлании русских просили „не творить никаких молитв“.

Кое-где, однако, произошло и своего рода слияние шаманства с православием. „Крещенные инородцы являются двоеверами... — сообщал этнограф В. И. Иохельсон в начале XX в. — Шаман юкагиров, северных якутов или тунгусов, прежде чем приступить к вызыванию шаманских духов, кадит ладан и произносит молитву перед иконами, прося их помочь в борьбе со злыми духами“. Среди эвенов православие, начиная с XVIII в., утвердилось на равных правах с прежними верованиями и культурами. Эвены исправно выполняли церковные обряды — венчались, крестили детей, отпевали умерших, соблюдали посты и христианские праздники. Но продолжало жить и шаманство (скрыто, чтобы не раздражать миссионеров). При этом главными и строгими блюстителями христианства являлись прежде всего сами шаманы. И у орочей шаманы были самыми примерными христианами. Здесь никто не обращал внимания на иконы,

висевшие в каждом жилище, но „шаман считал своим долгом перекреститься на икону, прежде чем начать камлание”.

Коренные преобразования в жизни всех народов нашей страны, происшедшие после Великой Октябрьской социалистической революции, привели к резкому спаду деятельности шаманов. Первоначально немало шаманов выступали против Советской власти, пытаясь увлечь за собой и часть соплеменников. Само шаманство в целом, будучи важным звеном всего традиционного уклада, объективно препятствовало социалистическому строительству. Поэтому советская общественность выступала с критикой шаманов, вела активную разъяснительную работу, стремясь свести на нет их влияние на жизнь народов Севера и Сибири. Судя по сообщениям печати, многие шаманы в 30-е годы прекратили шаманить. Однако, чтобы шаманство полностью угасло, требовалась коренная перестройка мировоззрения у людей, воспитанных на вере в богов и духов. А это оказалось нелегким делом. И пока сохранялись старые верования, сохранялось и шаманство. Оно пережило, видимо, некоторый подъем в тяжелые годы войны, когда тревога за судьбы близких, ушедших на фронт, приводила некоторых людей к шаманам.

Кое-где шаманство сохраняло свои традиционные формы еще в 60—70-х годах. В 60-е годы, например, А. В. Смоляк беседовала с нанайскими шаманами, уверявшими ее, что их предшественники могли летать на солнце. В 1964 г. еще брал в руки бубен Шончур, которого С. И. Вайнштейн считал последним „великим” тувинским шаманом. В начале 70-х годов, по сведениям В. М. Кулемзина, встречались и среди хантов люди, исполнявшие отдельные функции шаманов. В 70-е годы еще камлал по просьбе стариков нганасан Демнине Костеркин, сын знаменитого Дюхаде. В 1974 г. Ч. М. Таксами видел камлание нивхской шаманки Казык. Старая шаманка поручила своим духам посмотреть, хорошей ли будет дорога гостя, а потом согласилась покамлать над заболевшей сотрудницей экспедиции. Казык сказала, что в те дни, когда она не камлает, ей бывает тяжело, она болеет. Духи-помощники тревожат ее, требуют „деятельности”.

В наши дни шаманство сохраняется в пережиточных формах. У некоторых народов шаманов уже нет, но живы верования, еще недавно тесно связанные с шаманством. Так, в ряде районов Бурятии, по материалам Н. Л. Жуковской, еще не ушел в прошлое культ Даян Дерхе — духа-покровителя шаманов. Прежде за получением шаманского дара ходили к его святилищу (на севере Монголии). Сильный человек становился шаманом, а слабый будто бы погибал тут же возле камня, считавшегося воплощением Даян Дерхе. Сейчас этого духа почитают как покровителя чадородия. Среди отдельных групп бурят ему приносятся жертвы и как предку-покровителю. Иногда ему дарят коня, украсив гриву белыми ленточками: дух будет разезжать на этом коне.

В отдельных местах порой можно встретить и шаманов. На одной из иллюстраций, помещенных в книге, читатель видит тувинскую шаманку. Снимок сделан С. И. Вайнштейном в 1983 г. Шаманка держит у рта древний инструмент варган, который издает жужжащий, мрачный, „лотусторонний” звук. К варгану привязаны ленты и предметы, отпугивающие злых духов. Во время камланий варган заменяет ей бубен. Варган — не новшество в шаманстве, им пользовались и в старину. Значит, здесь традиции пока еще соблюдены. Но на Алтае люди, которых можно условно причислить к шаманам, исполняют свои несложные обряды, как правило, и без бубна, и без специального костюма.

Наиболее прочно шаманство сохраняется в быту народов Средней Азии и Казахстана. Это странно лишь на первый взгляд. Здесь шаманство уже давно воспринималось как часть ислама, и в этом одна из причин его живучести. Вера в духов, в святых, а порой и просто в какие-то сверхъестественные силы до сих пор влечет к шаманам людей, в основном женщин, потерявших покой из-за болезни ребенка, от собственных недугов. К шаманам подчас идут люди, которым не смогла помочь современная медицина. Почему бы не попытаться счастья на всякий случай? — рассуждают они. И как сотни лет назад, зажигается самодельный светильник для духов, звучит бубен.

Способы шаманского исцеления все те же. В 1978 г. К. Байбосинов был в гостях у 80-летней казахской шаманки Балбике-баксы (Южный Казахстан). Она рассказала, что лечит пациентов,



Балбике-баксы с кобызом.
Фото К. Байбосинова, 1978 г.

играя на кобызе и призывая мусульманских святых и духов-пери (пари). Иногда откладывает кобыз и берет нож. Перечисляя имена святых, касается ножом тела больного. „Боясь ножа, джинны убегают”. Есть и другой способ удалить зловредных джиннов: зарезать рядом с больным живую курицу и сразу же отнести ее на „святое” место. Кровь — лакомство духов. Они собираются к окровавленной курице и вместе с нею уходят от больного. Балбике делает также небольших куколок. Если куколочки обнести вокруг головы больного, а затем завернуть в кусок материи и положить на „святом” месте, вместе с ними останутся и духи, причинившие болезнь. При тяжелом заболевании надо делать „зикир”: вместе с шаманкой участницы обряда выкрикивают имена Аллаха или фразы типа „Нет бога кроме Аллаха”.

Традиции шаманства сохраняются среди таджиков и узбеков. Здесь оно издавна отличалось большим разнообразием. У шаманов и шаманок разные духи-помощники, неодинаковые приемы гадания и лечения. Вместо бубна (а то и наряду с ним) употребляются как ритуальные предметы плетень, сито, деревянная разливательная ложка, посох, зеркало, чаша с водой.

У шаманов и шаманок разные личные судьбы, непохожие друг на друга характеры. Интересна, например, колоритная фигура пожилой таджикской шаманки Оулия-Фолбин — властной, решительной, уверенной в себе, внушающей верующим людям почтение и страх. Ее обрядовые песнопения записывал на магнитофон О. Муродов. У нее особое помещение для приема клиентов; туда редко допускаются мужчины. Призывая духов-пери, шаманка сидит на молитвенном коврике, ударяя в бубен. На стене укреплено белое полотнище: явившись, духи садятся на него. Для исцеления от болезни духи предписывают самые различные действия (в таком-то месте поставить светильник, в такой-то ручей бросить две горошины и т. д.).

Узбекских шаманов и шаманок мне довелось видеть самому, и не раз. Последние встречи были в 1983 г. в Южном Узбекистане. Обратило на себя внимание то, что шаманским духам не чужды веяния современности. Как-то вместе с этнографом К. Кубаковым я был гостем у пожилой гадалки. Она призывала

своих „пари“ игрой на бубне, а затем смотрела в раскрытые страницы книги — народного дастана „Рождение Кёр-оглы“. Духи вдохновляли ее и на пение. Когда наше знакомство было упрочено, хозяйка взяла в руки бубен и высоким сильным голосом спела песню, в которой восдавалась хвала ученым из Академии наук. „Видите, мои пари шлют вам привет“, — сказала она. Духи благосклонны и к современной моде. Я вспоминаю рассказ сельских женщин о девушке 20 лет, ставшей шаманкой: „И платье у нее короткое, и туфли на толстой подошве. И на губах краска!“ В этих словах не было осуждения: ведь девушка одевалась так, как велели духи.

Шаманство неуклонно вырождается, но все же еще живет. Как долго оно будет сохраняться? В. М. Михайловский в 1892 г. писал: „Шаманство у сибирских народов представляется в настоящее время в состоянии вымирания“. Как видим, это состояние затянулось почти на столетие. И вряд ли должно удивлять то, что могут обнаружиться всплывки шаманства в новых формах — не на традиционной бытовой основе, а на почве увлечения мистикой. Разношерстные мистические учения, обильно расплодившиеся в капиталистических странах, в частности в США, охотно используют сведения о шаманах, чтобы убедить обывателя в существовании потусторонних сил. Древние верования облакаются в изысканную „научную“ терминологию. Шаман, оказывается, связан с „божественным сознанием, наполняющим природу“, с „духовной энергией вселенной“. Он постиг „особые измерения священного“. „Невидимые психические силы“ являются для него „живой составной частью реальности“. А что такое экстаз? Это перемещение из „обычной реальности“ в „необычную реальность“... Нельзя исключать, что зарубежная мода покажется привлекательной и кое-кому у нас.

Да, путь отмирания религиозных пережитков не прямолинейен. В тех или иных конкретных условиях они могут оживать, оказывая влияние на отдельные группы людей. Но общая тенденция развития общества неизменно обрекает их на постепенное угасание. Кризис религии проявляется и в отмирании шаманства — факте неоспоримом, подтверждаемом самой жизнью.

СОДЕРЖАНИЕ

Вступление	5
Профессия: шаман	12
„Служебные“ духи	30
Избрание. Дороги шамана	52
Верхом на бубне	76
Кафтан с хвостом, „корона“ с рогами	96
Театр одного актера	118
Здоров ли шаман?	138
Шаман и род	170
Заказ шаманства	188

Владимир Николаевич Басилов
ИЗБРАННИКИ ДУХОВ

Заведующий редакцией *А. В. Белов*
Редактор *Ю. В. Степанов*
Младший редактор *С. О. Овчинников*
Художник *А. А. Брантман*
Художественный редактор *А. А. Пчелкин*
Технический редактор *О. В. Соколова*

ИБ № 3221

Сдано в набор 27.07.84. Подписано в печать 25.10.84. А 00191. Формат 70 x 108^{1/32}. Бумага офсетная. Гарнитура „Пресс-Роман“. Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,10. Усл. кр.-отт. 19,08. Уч.-изд. л. 10,96. Тираж 100 тыс. экз. Заказ № 4735. Цена 45 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Мнусская пл., 7.

Ордена Ленина типография „Красный пролетарий“.
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.