

Е.С.Новик

ОБРЯД И ФОЛЬКЛОР
В СИБИРСКОМ
ШАМАНИЗМЕ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Отделение историко-филологических наук

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Институт высших гуманитарных исследований
Центр типологии и семиотики фольклора





ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ
ВОСТОКА

СЕРИЯ
ОСНОВАНА
в 1969 г.

Семиотика
фольклора

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Е.М.Мелетинский (председатель),
С.Ю.Неклюдов,
Е.С.Новик,
Б.Л.Рифтин

Е.С.Новик

ОБРЯД И ФОЛЬКЛОР В СИБИРСКОМ ШАМАНИЗМЕ

Опыт
сопоставления
структур

*Издание второе,
исправленное и дополненное*

Москва
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
2004

УДК 821.0:398

ББК 82

Н73

Ответственный редактор

Е.М. Мелетинский

Редактор издательства

И.Л. Елевич

Новик Е.С.

Н73 Обряд и фольклор в сибирском шаманизме : Опыт сопоставления структур / Е.С. Новик. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Вост. лит., 2004. — 304 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока : Осн. в 1969 г. / Редкол. : Е.М. Мелетинский (пред.) и др. Семиотика фольклора). — ISBN 5-02-018475-6 (в пер.).

В книге рассматривается ряд актуальных проблем этнографии и фольклористики: соотношение повествовательного фольклора с обрядом и методика их комплексного анализа, дискуссия о природе магии, религии и шаманизма, вопрос о социально-коммуникативном характере ритуала и ряд других тем. Подробно анализируется широкий круг обрядов, бытовавших у народов Сибири, в частности шаманские мистерии — камлания. Второе издание дополнено статьей автора «Принцип реципрокности и формы его проявления в архаической культуре».

ББК 82

© Новик Е.С., 1984

© Новик Е.С., 2004, с изменениями

© Оформление. Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2004

ISBN 5-02-018475-6

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Издательской фирмой «Восточная литература» РАН с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других, соседних регионов.

Книги, изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока», после 1980 г.:

- М.И. Никитина.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.
В. Тэрнер. Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.
М. Герхардт. Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.
Е.С. Новик. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. 1984.
С.Ю. Неклюдов. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.
Паремиологические исследования. Сборник статей. Сост. Г.Л. Пермяков. 1984.
Е.С. Котляр. Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.
Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. с англ., франц., румынск. Сост. Е.М. Мелетинский и С.Ю. Неклюдов. 1985.
Ж. Домезиль. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. 1986.
Ф.Б. Кёйпер. Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. 1986.
Н.А. Степашев. Китайская простонародная литература (Песенно-повествовательные жанры). 1986.
Е.А. Костюхин. Типы и формы животного эпоса. 1987.
Я.Э. Голосовкер. Логика мифа. 1987.
Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Сост. Л.Ш. Романский. 1988.
Г.Л. Пермяков. Основы структурной паремиологии. Сост. Г.Л. Капчиц. 1988.
А.М. Дубянский. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. 1989.
И.М. Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. 1990.
Г.А. Ткаченко. Космос, музыка и ритуал. Миф и эстетика в «Львиши чунью». 1990.
П.Д. Сахаров. Мифологические повествования в санскритских пуранах. 1991.
Н.Лидова. Древнеиндийская драма и ритуал. 1993.
Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти С.А. Токарева (1899–1985). Сост. В.Я. Петрухин. 1994.
Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. Сост. Т.Н. Свешникова. 1994.
Л.М. Ермакова. Речи богов и песни людей. Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. 1995.
А.Б. Лорд. Сказитель. Пер. с англ. 1995.
М.Э. Матье. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. Сост. А.О. Большаков. 1996.
Б.Н. Путилов. Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика. 1997.
Е.М. Мелетинский. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. 2000.
А.Дандес. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. Сборник статей. Сост. А.А. Архипова. 2003.

ВВЕДЕНИЕ

Признавая, что ни у цивилизованных, ни у первобытных людей средний индивидуум не доводит попытки причинного объяснения явлений до конца, но доводит ее лишь до амальгамация с другими, предварительно известными фактами, мы признаем, что результат всего процесса вполне зависит от характера традиционного материала. В этом заключается огромная важность фольклора при определении образа мыслей. В этом, главным образом, заключается огромное влияние ходячих философских мнений на массы народа и влияние господствующей научной теории на характер научной работы.

Франц Боас. Ум первобытного человека

Данная работа находится в рамках одной из популярных в наше время теорий, согласно которой обряды и фольклор рассматриваются как вторичные, т. е. надстроенные над естественным языком моделирующие системы, регулирующие социальное поведение в так называемых традиционных, или ритуализованных, обществах. Наметившийся в фольклористике интерес к описанию мифологии как моделирующей системы и успешное применение в этой области методов семиотики и теории коммуникации позволяют видеть в обрядах и магических действиях своего рода практическое приложение к мифологической системе.

Для обоснования взгляда на обряд как на особое устройство, программирующее поведение человеческого коллектива, необходимо произвести анализ обрядов как цепочек знаков, или «текстов», в которых эта программа закодирована. Такой подход к обряду позволит выявить его соотношения с фольклорной традицией не в генетическом, а в структурном плане. Естественно, что при этом снимается вопрос о первичности или вторичности не только мифа и обряда, но и тех или иных видов самих обрядов: в центре внимания оказываются внутренние закономерности обрядового поведения как системы правил.

Интерес именно к структурному аспекту в отношениях между обрядом и фольклорным нарративом заставляет хотя бы в самых общих чертах обрисовать ту ситуацию, в условиях которой решался давний и острый вопрос об их связях. Поскольку даже краткий обзор литературы оказывается невозможным из-за ее безбрежности, остановимся лишь на некоторых главных тенденциях в распределении задач между основными науками, занимавши-

мися им: фольклористикой и этнографией. До схематизма огрубляя реальную картину, можно все же заметить, что внимание фольклористов привлекают в основном наиболее развитые жанры, такие, например, как героический эпос и сказочная проза, и те общие или частные закономерности, которые обеспечивают их бытование внутри устной традиции. Поэтому к вопросу о взаимодействии повествовательного фольклора с обрядом фольклорист обращается обычно лишь при решении задач исторической поэтики, когда он пытается установить генезис той или иной интересующей его формы. Показательно, однако, что наибольший успех выпадал при этом на долю тех исследователей, которые производили диахроническую стратификацию фольклорных нарративов и выявляли в них типологически более ранние и более поздние напластования, опираясь на категорию жанра, т. е. осуществляли историко-генетический анализ, не выходя за рамки собственно фольклорной традиции (таковы, например, работы В. М. Жирмунского и Е. М. Мелетинского о генезисе эпоса). Попытки же прямых сопоставлений фольклорных сюжетов и мотивов с обрядами носят, как правило, гипотетический характер, так как наталкиваются на неизученность закономерностей обрядовой традиции. Подчеркнем, что в этом случае обряд обычно оказывается в позиции источника, к которому нарратив возводится.

Этнографы же решают вопрос о взаимодействии обряда и повествовательного фольклора в совершенно ином плане. Часто фольклор вообще оказывается на периферии этнографического описания коллектива, попадая в факультативный раздел «устное народное творчество». Если же этнограф всерьез обращается к фольклорным текстам, то они интересуют его лишь постольку, поскольку могут дать дополнительный материал для реконструкции истории изучаемого народа. При этом он часто вынужден сталкиваться с ситуацией, когда информант, вместо того чтобы дать четкий и ясный ответ о смысле интересующего исследователя обряда, прибегает к рассказам, которые этнограф не может квалифицировать иначе, как сказку или миф. И здесь ему приходится сделать выбор из двух возможностей: либо отнести все эти рассказы к области верований (и передать их для дальнейшего анализа религиоведу), либо попытаться хотя бы часть из них использовать как исторические источники, которых ему так не хватает, поскольку он имеет дело с бесписьменной культурой. Понятно, что обе эти альтернативы исключают анализ этих текстов как собственно фольклорных. Но понятно также и то, что оба эти подхода ставят фольклор в позицию источника, к которому этнограф, занимающийся изучением обрядов, возводит то или иное обрядовое установление, т. е. в позицию, прямо противоположную той, какая наблюдается в фольклористике.

Конечно, все сказанное выше — лишь очень огрубленная схема, не учитывающая ни тонкостей аналитических процедур, при-

меняемых учеными обеих дисциплин, ни целого ряда существенных открытий, которые сделаны в рамках каждой из них. Но нам важно подчеркнуть, что сама дилемма обрядового источника повествовательного фольклора или фольклорного источника обряда порождена тем фактом, что они служат объектом изучения в разных дисциплинах, каждая из которых, исследуя свой объект, должна остановиться, подойдя к границе своей компетенции. Если же этой остановки не происходит, то ученые и той и другой специальности теряют возможность пользоваться чисто научными критериями и вынуждены строить догадки, которые могут с одинаковой долей вероятности быть убедительными или неубедительными. Так, этнограф часто видит в повествовательном фольклоре своего рода «хронику» и склонен интерпретировать «события», о которых повествуется в тексте любого жанра, как фиксацию каких-либо исторических фактов, упуская из виду, что различные фольклорные жанры «схватывают» эту историческую действительность в совершенно разных направлениях. Фольклорист же, пытаясь непосредственно связать содержание того или иного фольклорного мотива с этнографическими реалиями, зачастую не учитывает, что его представления об этом «содержании» могут иметь весьма мало общего с тем, которое вкладывается в данный мотив самими носителями традиции.

В более выгодном положении оказываются те исследователи, которые ставят вопрос о взаимоотношении обряда и повествовательного фольклора на конкретном материале определенного региона, переводя его при этом в синхронный план¹. Однако таких строго проведенных исследований не так уж много. Кроме того, и здесь повествовательный фольклор и обряд рассматриваются как две в общем-то принципиально различные области деятельности, каждая из которых подчиняется своим собственным закономерностям.

Несколько иная ситуация возникает, когда место этнографа занимает религиовед, который готов, конечно, рассматривать и обряд, и фольклорный нарратив как единый предмет особого исследования. Но, к сожалению, здесь они сразу же подвергаются необратимой редукции: обряд, оторванный от этнографического контекста, превращается из социального установления, в качестве которого он рассматривается в этнографии, в один из аспектов такого обычного для религиоведения объекта, как культ, а все многообразие устной традиции с ее, как правило, весьма развитой системой жанров сводится к мифу, причем не как к конкретному и

¹ Так поступил, например, У. Станнер, который исследовал комплексы обрядов и мифов у австралийцев. Он показал: 1) что далеко не все мифы связаны с обрядами, а обряды с мифами, т. е. акцентировал наличие амитных ритуалов и неритуализованных мифов; 2) что и миф может восходить к ритуалу, т. е. быть его описанием, и ритуал может восходить к мифу, служащему программой обряда (см. Станнер, 1966).

обладающему специфическими признаками жанру (чем он является для фольклориста), а как к некоему искусственно сконструированному объекту, якобы наиболее полно отражающему религиозные верования, в отличие от других фольклорных жанров, считающихся свободными от «идеализма» и «мистицизма».

Понятно, что в сфере религиоведения проблема взаимоотношения фольклора и обряда после этих редукций вообще теряет какую бы то ни было надежду быть решенной позитивно, а будучи переданной в еще более высокую инстанцию — философию, — превращается в предмет схоластического спора о курице и яйце, как назвал его в свое время К. Клакхон [Клакхон, 1942, с. 54]. (Фольклористы, непосредственно занимающиеся первобытной мифологией, особенно остро ощущают эту раздробленность, разорванность их собственного предмета исследования не только между религиоведением и философией, но и между многими другими научными или околонучными дисциплинами, каждая из которых в соответствии со своими собственными установками создает некий условный объект, именуя его «мифом».)

Таким образом, религиоведение имеет дело уже не с обрядовыми установлениями и фольклором, а с культом и мифом, что, возможно, и правомерно по отношению к развитым религиям, но сомнительно при изучении первобытных верований, или, как их называли раньше, «естественных религий».

Даже в случаях, когда изучением последних занимаются сами этнографы, они, оказавшись между этнографическим и религиоведческим исследованием, склонны искусственно отделять верования и от фольклора, и от обрядовых установлений. Но поскольку этнограф все же не ушел еще столь далеко от своего материала, чтобы целиком подменить его анализ построением гипотетических схем возникновения и развития верований, как таковых, он еще ставит вопрос о рассмотрении «первобытной религии в свете этнографии», и здесь успех целиком зависит от того, насколько долго ему удастся остаться этнографом и как скоро он пойдет по пути религиоведа.

К сожалению, удержаться на этой грани этнографу практически не удается. Выделение верований со времен Э. Тэйлора в самостоятельный объект изучения привело к тому, что обряд и фольклор стали рассматриваться как простые резервуары, представляющие эмпирический материал для изучения религии. При этом упускается из виду тот факт, что верования не только артикулированы исключительно в обрядовых и фольклорных текстах, т. е. не существуют как самостоятельные, конституированные религиозные учения, но и формируются во многом по тем законам, которые присущи устной и обрядовой традициям. Иными словами, верования не могут быть извлечены из обрядовых установлений или мифов как простая их составная часть, данная для нашего непосредственного наблюдения. Вскрыть лежащие за наблюдаемы-

ми фактами закономерности (систему «правил») можно, лишь анализируя связи между этими фактами.

Выделение верований в самостоятельный объект изучения приводит еще и к тому, что этнограф отходит при этом от своего собственного объекта — этнографического материала, внутри которого достаточно отчетливо различаются и обряд и повествовательный фольклор, как относительно самостоятельные области деятельности, и где их тесная содержательная связь еще не означает их смещения (что, по сути дела, и позволяет фольклористам и этнографам вести, пусть не вполне обоснованный, спор о «первичности» одной или другой из этих областей), и приближается к религиоведу, для которого обряд и миф — лишь две стороны культа.

Собственно говоря, именно в этом пункте круг вопросов об обряде и фольклоре вновь превращается в порочный, разорвать который можно, лишь противопоставив их не в генетическом плане, а рассмотрев один сквозь призму другого, т. е. переформулировав задачу изучения «первобытной религии в свете этнографии» в задачу анализа «обряда в свете устной традиции».

Поясню, что здесь имеется в виду. Еще в начале века Ф. Боас убедительно показал, что в основе первобытных верований не обязательно должна лежать категория сверхъестественного, что «ум первобытного человека», как и ум нашего современника, не столько «мистически», сколько «традиционно» ориентирован. Коллективные представления (к которым после Э. Дюркгейма принято относить религиозные верования) составляют, по его выражению, ту основу, до «амальгамации» с которой человек во все эпохи доводит факты своего индивидуального опыта, пытаясь найти им объяснения. «Первое впечатление, — пишет Ф. Боас, — получающееся при изучении верований первобытного человека, таково, что, между тем как его чувственные восприятия превосходны, его способность к логическому истолкованию восприятий кажется недостаточною. По моему мнению, — продолжает он, — можно показать, что этот факт обуславливается не какою-либо основной особенностью ума первобытного человека, а скорее характером традиционных идей, при посредстве которых истолковывается всякое восприятие» [Боас, 1926, с. 112]. И если дюркгеймовские «коллективные представления» могут служить основой для индивидуальных умозаключений при попытке объяснить воспринимаемые факты, то сами они не могут иметь своим источником индивидуальное переживание или философствование. Источник коллективных представлений лежит не внутри индивида, а между людьми, связанными социальными отношениями.

Именно эти связи и регулируются в традиционных коллективах теми закодированными в обрядах и повествовательных фольклорных жанрах сообщениями, которые служат программой как для социального поведения, так и для индивидуальных умозаключений

носителей данной традиции. Общность обряда и фольклора обеспечивается здесь, таким образом, в первую очередь общностью их функций регулятора поведения. Но ею она не исчерпывается. И обрядовая и фольклорная традиции имеют целый ряд закономерностей, которые в равной степени присущи им обоим.

Это прежде всего устность их трансляции от поколения к поколению, предполагающая не только и не столько отсутствие средств письменной фиксации, сколько наличие непосредственного участия воспринимающих традицию лиц в создании фольклорного текста или в отправлении обряда. И обрядовая деятельность, и устное творчество коллективны в том смысле, что они не только не знают автора, но и немислимы вне «цензуры» коллектива, которая и обеспечивает сохранение традиции. Как и в фольклоре, предписанное традицией воспроизведение обрядов в неизменном виде базируется, в отличие от канонизированных религиозных обрядов, на варьировании, обеспечивающем возможность приспособлять тот или иной обряд к конкретным обстоятельствам его отправления.

Последняя закономерность бытования обрядов, к сожалению, очень редко учитывается этнографами, больше ориентирующимися на неизменность не только самих обрядовых форм, но даже их интерпретаций, которые они получают от информантов. Между тем утверждение о непроницаемости обрядов для каких-либо нововведений справедливо лишь отчасти. В свое время П. Г. Богатырев — один из пионеров синхронного изучения обрядовых действий — наглядно продемонстрировал, насколько изменчивы оказываются те или иные обрядовые формы и тем более их интерпретация отдельными людьми даже в пределах одного и того же региона [Богатырев, 1971, с. 179—181]. Подобная изменчивость не является тем не менее только результатом разрушения традиции, ее порчей или забвением. Скорее наоборот, варьирование представляет собой необходимое условие существования обрядовой традиции. Только благодаря постоянным отклонениям и приспособлению того или иного обрядового установления к конкретным обстоятельствам совершения обряда и возможно его функционирование как действующего и живого фактора культуры. Более того, в тех случаях, когда обряд жестко канонизируется, он перестает быть общественным установлением, каковым он выступает в традиционных обществах, и либо вырождается в игру, либо превращается (например, в развитых религиях) в собственно культовое действо.

Таким образом, и здесь мы сталкиваемся с ситуацией, хорошо знакомой фольклористу: живая традиция существует лишь тогда и в той степени, когда и насколько свободно ее носители варьируют тексты, насколько точно и полно они могут адаптировать их исполнение к конкретным обстоятельствам. Поэтому изменения и трансформации обрядов не есть результат только исторических

напластований, но в первую очередь — условие самого существования традиции. И эта изменчивость имеет свои законы, законы варьирования, трансформаций, которые, вероятно, следует отличать от исторически обусловленных изменений и учитывать при диахроническом анализе.

И наконец, и обряд и фольклор полистадиальны постольку, поскольку они сохраняют исторические напластования. Но, как и в фольклоре, эти напластования интегрируются в обряде под воздействием тех структурных закономерностей, которые обеспечивают стабильность обрядовой традиции и возможность ее функционирования в качестве регулирующего культурного фактора.

Из сказанного следует, что взаимосвязи между фольклором и обрядом гораздо глубже, нежели поверхностное сходство отдельных тем, мотивов или персонажей, доступное эмпирическому наблюдению. Поэтому, прежде чем ставить вопрос о зависимости и тем более о происхождении устной эпической традиции из обрядовой или наоборот, следует выявить те присущие обоим этим сферам структурные закономерности, которые обеспечивают и их стабильность, и их вариативность.

Такие попытки, конечно, уже делались. Классическим примером может служить исследование В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки», которое, хотя и находится в очерченных выше рамках отношения фольклористики к этнографии, возводя сказку к обряду, все же содержит в себе принципиальное отличие: основой для привлечения этнографического материала служат здесь не элементы поверхностного сходства отдельного сказочного мотива с отдельной же деталью обряда, а сказка как целое, сказка как вполне определенный, отличный от других повествовательных форм по своей структуре жанр. Эта композиционная схема волшебной сказки, выявленная в другой работе В. Я. Проппа — во всемирно теперь известной «Морфологии сказки», и послужила ему моделью фольклорного объекта, происхождению которого посвящены «Исторические корни». Однако В. Я. Пропп решил только половину задачи, сконструировав модель сюжета волшебной сказки, но не сконструировав аналогичную модель обрядов, с которыми он ее сопоставлял.

Столь блистательно применив структурную, а не компаративистскую методiku в «Морфологии сказки», он отказался в «Исторических корнях» от критического взгляда на сходные теоретические установки, господствовавшие в смежной для него дисциплине — этнографии, где изучение ритуалов было ориентировано преимущественно на «отдельные», замкнутые в себе обрядовые комплексы (аналогично тому, как в центре внимания фольклористов финской школы были «отдельные» сказочные мотивы и сюжеты). Естественно, что этнография вместе с фактическим материалом давала в руки В. Я. Проппа и свои принципы подхода к

этому материалу, т. е. замкнутые в себе обрядовые формы, мало чем отличающиеся в этом отношении от замкнутых в себе отдельных сказочных сюжетов.

Поэтому, решительно отказавшись от изучения генезиса какого-либо одного сказочного сюжета и настаивая на необходимости учета межсюжетных трансформаций волшебной сказки на базе ее инвариантной структуры, Пропп тем не менее посчитал возможным возвести ее композицию к одному обряду — обряду инициации². Отсюда и невнимание Проппа к тому факту, что привлекаемый им обрядовый материал в подавляющем большинстве случаев относится не только к инициациям, но и к свадебной и к похоронной и даже к календарной обрядности (ср. последующие разработки соотношения между сюжетом волшебной сказки и свадьбой у Е. М. Мелетинского [Мелетинский, 1958, 1970 и 1974; см. также Байбурин и Левинтон, 1972 и 1978]).

Правда, интуиция исследователя оказалась здесь безошибочной в том отношении, что Пропп, опираясь на весь этот разнородный материал, невольно продемонстрировал глубокое сходство и, более того, внутреннее семантическое единство и инициационных, и свадебных, и похоронных обрядов, представляющих собой модификации особого обрядового жанра — «переходных обрядов», который, как и жанр волшебной сказки, обладает единой структурой, изоморфной для всех этих модификаций. И хотя сам В. Я. Пропп обошел в своем исследовании обрядовых корней волшебной сказки эти выводы А. Ван-Геннела, можно, пожалуй, утверждать, что успех этнографического комментария, осуществленного в «Исторических корнях волшебной сказки», был обеспечен не столько действительной генетической связью классической волшебной сказки с обрядами инициации, сколько единой для всех переходных обрядов структурой, базировавшейся на коллизии «смерть — возрождение». Именно эти ритуалы наиболее явственно демонстрируют, каким именно образом при помощи обрядовых процедур осуществлялось в традиционных обществах регулирование социального поведения индивида на протяжении всей его жизни через механизм смены одного социального статуса другим. Можно предположить, что структура переходных обрядов оказалась законсервированной в волшебной сказке в силу «биографич-

² Как было в свое время замечено Е. М. Мелетинским, следы инициационного комплекса наиболее отчетливы лишь в сказках типа 327 АТ, где группа мальчиков подвергается испытаниям в лесном доме у ведьмы или великана [см. Мелетинский, 1972, с. 184]. Что касается таких, например, фрагментов сказочного сюжета, как изоляция детей (сопоставляемая В. Я. Проппом с инициационной изоляцией царя), то ее с не меньшей долей вероятности можно возвести и к охранительным обрядам, когда ребенка прячут, чтобы оградить от возможного вредоносного влияния духов, дурного глаза и пр.

Более того, тезис о происхождении восточноевропейской волшебной сказки из обрядов инициации сомнителен еще и потому, что факт существования инициационных обрядов у славян не зафиксирован.

ности» последней, что, конечно, еще не свидетельствует о ее происхождении из самих этих обрядов.

Следует отметить и явное расхождение между выводами Проппа и тем резонансом, какой эти выводы получили в дальнейшем: у самого ученого предположение о том, что в основе волшебной сказки лежит обряд инициации, было лишь одним из возможных ответов на вопрос о ее генезисе; наряду с ним в «Исторических корнях» можно встретить и целый ряд других, например указание на большую роль, которая принадлежит «представлениям о загробном мире, о путешествиях в иной мир», или даже утверждение, что основу «сказки как таковой» составляют не обряды, а рассказы об обряде, т. е. мифы, предания о предке, учителе рода и т. д. [Пропп, 1946, с. 329—330].

Таким образом, если конкретные выводы В. Я. Проппа о происхождении волшебной сказки из обрядов инициации и не во всем убедительны, книга «Исторические корни волшебной сказки» открывает путь к более строгой постановке двух задач: 1) получить структурные описания синтагматики обрядов, сопоставимые языку описания со структурами фольклорных нарративов; 2) проверить, что происходит с обрядом, когда о нем рассказывают сами носители традиции. Естественно, что при этом все исследование следует перевести в синхронный план. Действительно, диахроническая направленность изысканий Проппа обоснована постольку, поскольку он изучает истоки сказки волшебной, т. е. жанра, «сюжет и композиция» которого обусловлены, по его словам, родовым строем, но художественное использование связано с откреплением «сюжета и акта рассказывания от ритуала. Момент этого открепления от обряда есть начало истории сказки, тогда как ее синкретизм с обрядом представляет собой ее доисторию» [Пропп, 1946, с. 334]. Но как только ученый касается сферы, где обряд и повествование соотношены между собой в единых временных рамках, которые он называет «синкретизмом мифа и обряда», он вынужден констатировать, что связь этих «обрядов с мифами и связь их обоих со сказкой еще совершенно не исследована... нужно подробно исследовать состав фольклора доклассовых народов» [Пропп, 1946, с. 336].

И здесь В. Я. Пропп недвусмысленно указывает, что вопрос о соотношении обряда и фольклорного повествования не может быть решен с помощью чисто диахронической методики, что для его решения необходимо сопоставлять их на материале, где они тесно взаимодействуют.

В качестве такого материала в книге используется шаманская традиция народов Сибири и Севера. Этот выбор объясняется тем, что и обрядовые комплексы, и устно-поэтическая традиция носили здесь до недавнего времени продуктивный характер и были зафиксированы этнографами в их живом бытовании; многие фольклорные жанры (включая такие развитые, как богатырская сказка и

эпос) были не только тесно связаны с обрядами по своей тематике, но и использовались в обрядовых целях. Поэтому нас не должны волновать опасения В. Я. Проппа, отказавшегося от сибирского материала на том основании, что в нем имеет место «смешение, которое чрезвычайно затрудняет исследование. Якуты, например, — замечает он, — рассказывают сказку об Илье Муромце наравне со своими, вероятно, исконными якутскими мифами. В вогульском фольклоре упоминаются лошади, которых вогулы не знают. Эти примеры показывают, как легко здесь ошибиться, принять пришедшее и чужое за исконное. А так как нам важно изучить явление не само по себе, не тексты, а важно изучить связь мифа с той почвой, на которой он возник, то здесь кроется величайшая опасность для фольклориста. Он может принять, например, явление, пришедшее из Индии, за первобытно-охотничье, так как оно встречается у этих охотников» [Пропп, 1946, с. 17—18].

Нет спору, фольклор Сибири, как, впрочем, и бытовавшие здесь обрядовые комплексы, полистадиальны и даже наиболее архаичные из них не являются подлинно первобытными. Однако смешений и заимствований в сибирском фольклоре не больше, чем в классической европейской волшебной сказке. И если для выяснения ее обрядовых корней Пропп привлекал и австралийский, и американский, и африканский материал, если наряду с земледельческими мифами, охотничьими запретами или обычаями «изоляции царей» здесь фигурируют отрывки из египетской «Книги мертвых» и т. д., т. е. речь идет лишь о типологических соответствиях между обрядом и сказкой, то возникает естественное желание проверить выводы ученого на материале, где фольклор непосредственно смыкается с социальными институтами, где есть возможность выявить их реальные связи, исследовать тот идеологический синкретизм, где обряд и нарратив сами могут объяснять нам друг друга.

Итак, нас будут интересовать не «корни», а система обрядов в ее сопоставлении с теми повествованиями, которые тесно смыкаются с обрядами внутри единого культурного комплекса.

Исходным звеном работы послужили обрядовые действия, известные в этнографической литературе под общим названием «камланий». Акцент на этом виде обрядовой практики сделан по следующим соображениям. Во-первых, эти обряды имеют отчетливо выраженную сюжетную организацию, что позволяет применить к ним методику, используемую при анализе повествовательного фольклора, и тем самым выделить в обряде морфологические элементы, сопоставимые с морфологическими элементами нарративов (часть 1-я). Во-вторых, камлания в сибирском регионе тесно смыкались с другими видами обрядовой практики, что открывает возможность сопоставить структуру камланий с сезонными и другими регулярно совершаемыми ритуальными действиями, наметить некоторые пути для изучения обрядов как системы (часть 2-я). И наконец, полученные в результате синтагматического анализа

обрядовых текстов схемы будут сопоставлены со схемами, обнаруживаемыми в повествовательных фольклорных текстах, а именно в шаманских легендах как наиболее тесно связанных с обрядовой практикой по своей тематике и потому позволяющих более детально проследить трансформации, которым подвергается обряд, попадая в сферу фольклорной наррации (часть 3-я).

Естественно, что ни одна из частей книги не претендует на сколько-нибудь полное освещение привлекаемого в них материала. Речь идет лишь о попытке выявить некоторые наиболее общие закономерности, в равной мере присущие как обрядовой, так и фольклорной традициям и потому, вероятно, имеющие универсальный характер. Не преследуя цели охарактеризовать важную при иных подходах этническую специфику этих традиций, мы, однако, не будем прибегать и к каким-либо типологическим сопоставлениям вне сибирского региона, считая их в одних случаях очевидными, а в других требующими слишком громоздкого обоснования.

Автор выражает большую благодарность сотрудникам Института этнографии АН СССР Е. А. Алексеенко, Г. Н. Грачевой, Н. Л. Жуковской, С. В. Иванову, Б. Н. Путилову и М. А. Членову, принимавшим участие в обсуждении работы на разных этапах ее осуществления и высказавшим ряд важных замечаний и предложений, а также Е. М. Мелетинскому и С. Ю. Неклюдову, без деятельной научной помощи и постоянного человеческого участия которых эта книга не была бы написана.

Часть I

СТРУКТУРА КАМЛАНИЙ

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Эта часть книги представляет собой попытку морфологического анализа шаманских обрядовых комплексов, именуемых «камланиями» (от тюркского «кам» — шаман). Такой подход к обряду продиктован несколькими целями. Главная из них касается актуального и для этнографии, и для фольклористики вопроса о соотношении обряда и фольклора, который не удается пока решить, в частности из-за того, что их сопоставление лишено общих оснований. Одна из трудностей заключается в том, что обряды включают и словесные и жестовые компоненты, в них используются графические, скульптурные или пиктографические изображения, продукты питания, вещи и т. д., в то время как эпические фольклорные жанры представлены исключительно вербальным (реже — еще и музыкальным) компонентом. Преодолеть эту сложность позволяет семиотический подход, при котором любая последовательность знаков, независимо от их физической субстанции, может быть рассмотрена как связный текст [см. Зализняк и др., 1962, с. 136].

За исходный материал для анализа обрядов как текстов взяты камлания сибирских шаманов потому, что они обладали ярко выраженной сюжетной организацией, представляя собой символическое путешествие шамана в мир духов. Тот факт, что различные обрядовые акции группируются в камланиях вокруг единого сюжетного стержня, делает их удобным материалом для структурного анализа — метода, успешно применяемого в последние годы при изучении фольклорных сюжетов.

Правда, на сюжетность камланий обращали внимание далеко не все этнографы¹, зато для фольклористов, и в частности для

¹ В неясном виде сюжетность камланий признается теми исследователями шаманизма, которые вслед за М. Элиаде выдвигают трехчастность модели мира как одну из основных его детерминант (из последних работ см. [Ревуненкова, 1980]; там же обзор литературы вопроса). Здесь, как кажется, проходит основная граница, отделяющая фольклористический подход от других: обращение к синтагматической, а не к парадигматической организации камланий обусловлено целью сопоставить структуру обряда со структурой нарратива, для которого сюжетность обязательна. Заметим здесь же, что вопросы, связанные с «проблемой шаманизма», в этой работе не ставятся.

В. Я. Проппа, она послужила отправным моментом при построении его гипотезы об обрядовом происхождении волшебной сказки. Так, он дважды (в статье «Чукотский миф и гяляцкий эпос» и в книге «Исторические корни волшебной сказки») подчеркивал близость сюжетной композиции в повествовательных жанрах и в камланиях. В первой из этих работ Пропп писал о композиционной схеме чукотского мифа: «Единство ее может быть объяснено тем, что представления и действия, на которых она основана, соответствуют представлениям чукчей о двух мирах, о шамане как посреднике между ними, о приобретаемых им духах-помощниках в виде животных или амулетов и о небесной жене шамана. Путешествие героя, с одной стороны, соответствует воображаемому путешествию шамана в иной мир во время камланий, а с другой стороны, представлениям о становлении шамана и соответствующей практике» [Пропп, 1976, с. 301]. Здесь же он подчеркивает, что «шаманская природа и основа» этих мифов «могут быть доказаны и не подлежат сомнению» [Пропп, 1976, с. 300]. В «Исторических корнях» это несколько категоричное утверждение изложено более мягко: «Если собрать шаманские рассказы о своих камланиях, о том, как шаман отправился в поиски души в иной мир, кто ему при этом помогал, как он переправлялся и т. д., и сопоставить их со странствиями или полетом сказочного героя, то получится соответствие. Для отдельных элементов мы это проследили, но и для целого получается совпадение. Так объясняется единство композиции мифа, рассказа о загробном путешествии, рассказа шамана, сказки, а в дальнейшем — поэмы, былины и героической песни» [Пропп, 1946, с. 337]. Как видим, здесь исследователь строго придерживается собственно фольклорного материала, внутри которого и отмечает единообразие композиции на всех его «этажах» — от мифа или шаманской легенды до героического эпоса, но воздерживается от открытого признания обрядовых корней их композиционной схемы, замечая, что «связь этих обрядов с мифами и связь их обоих со сказкой еще совершенно не исследована» [Пропп, 1946, с. 336].

Действительно, чтобы признать обрядовое происхождение фольклорного сюжета, недостаточно простого сходства. С той же долей вероятности можно предположить, что картины шаманских путешествий, разыгрываемые во время камланий, были порождены фольклорными источниками, что в основе шаманского обряда лежит миф как его сценарий. Такое предположение тем более вероятно, что у многих народов Сибири среди текстов, иногда относимых к мифам, встречаются такие, которые сами носители фольклора квалифицируют как «поучения»: излагаемые в них истории, для европейского читателя мало чем отличающиеся от сказок, служат на самом деле программой и материалом для воспроизведения при совершении того или иного обряда. Не исключено, наконец, и третье возможное объяснение сходства сюжетной

композиции в эпических жанрах и в камланиях, ставящее его в связь с работой некоего единого по своей природе механизма (или алгоритма), порождающего изоморфные друг другу структуры в каждой из этих относительно самостоятельных сфер.

Поэтому, прежде чем ставить вопрос о генезисе обряда из нарратива или, наоборот, возводить нарратив к обряду, следует описать структуру обряда в тех же терминах, в которых описана структура повествования. Лишь сопоставление этих глубинных структур позволит более строго выявить черты сходства и различия между ними.

Вторая цель структурного описания камланий обусловлена уже собственно этнографическими интересами. Во-первых, вычленение повторяющихся, неизменных, инвариантных элементов камланий позволит классифицировать этот текучий и с трудом поддающийся инвентаризации материал, сделает его легко обозримым и доступным для дальнейшего изучения. Кроме того, структурное описание камланий и выделение их типов могло бы в дальнейшем послужить более надежным основанием для анализа конкретных этнических форм и, далее, для историко-генетических реконструкций шаманства в различных регионах Сибири.

Наконец, выявление синтагматических связей между отдельными фрагментами шаманского действия позволяет вскрывать значения составляющих компонентов, поскольку по месту и по роли той или иной обрядовой акции в контексте камланий можно судить об их семантике. Такая перспектива крайне важна, если учесть, что принятые в этнографии опросные методы далеко не всегда дают надежные результаты как раз при попытках установить значение обрядовых акций: для каждой из них в разное время и от разных информантов можно получить совершенно различные толкования. Эти толкования, в свою очередь, далеко не всегда могут быть адекватно поняты и самими этнографами: принадлежа, как правило, к иной культурной традиции, они вольно или невольно интерпретируют полученные сведения в соответствии со своими собственными представлениями. Трудности взаимного понимания информантов и исследователей особенно сказываются при изучении мифологии и религии как области представлений о мире, где подобные помехи могут сыграть решающую роль и привести к совершенно неверным выводам. И здесь камлания вновь оказываются удобным объектом: в силу того что они часто включали в себя те же обрядовые акции, которые совершались и рядовыми членами коллектива вне их рамок, структурное описание шаманских действий позволило бы, минуя опрос информантов, вскрыть значения этих акций, ориентируясь на их функцию в контексте камланий.

Что касается вопроса о том, достаточно ли тесно камлания связаны с мифологическими представлениями и не занимают ли они изолированного положения среди других форм обрядового поведения, чтобы служить исходным материалом при их изучении, то

(по крайней мере применительно к сибирскому материалу) на него, вероятно, следует ответить отрицательно. Как известно, шаманские ритуалы охватывали здесь не только терапевтические обряды, но и некоторые семейные и даже календарные церемонии, связь которых с шаманством если и не была исконна, то не может считаться и сугубо внешней. В противном случае камлания просто не могли бы стать той формой, в которую вылились родовые культы, и должны были бы быть признаны эзотерическими действиями касты шаманов, что, как известно, не соответствует фактам. Хотя функции шамана и передавались по наследству, сибирские шаманы не были выделены в изолированную группу служителей культа жреческого типа, а в камланиях обычно принимали активное участие все собравшиеся. Поэтому анализ структуры тех камланий, которые совпадали по своему назначению с родовыми или промысловыми обрядами, может открыть путь еще и для выделения типов обрядов в целом, т. е. позволит поставить вопрос об изучении системы обрядов (с участием или без участия шамана) в том или ином регионе Сибири.

Несколько слов о методике исследования и об исходном материале. Уже из сказанного следует, что мы опирались на работы, ориентированные на исследование В. Я. Проппа «Морфология сказки», где было положено начало такому изучению сюжетных конструкций, при котором основой для их описания служат постоянные, типовые, повторяющиеся элементы, или инвариантные единицы сюжета. Такими единицами в большинстве работ структурно-типологического направления считаются предикативные связи (или, как их называл Пропп, «функции действующих лиц»). По этим функциям все многообразие персонажей, фигурирующих в сюжетах, может быть сведено к набору определенных «ролей». Как показала дальнейшая разработка этой методики [см. Мелетинский и др., 1969 и 1971; Мелетинский, 1976, с. 195—198], отношения между предикатами представляют наиболее глубокий уровень сюжетной структуры, причем актанта́ная структура (набор ролей и их отношений) зависит от предикативных связей.

Возможность применения такой методики к обрядам, как уже говорилось, не очевидна, но заманчива в силу тех перспектив, которые при этом открываются, а по отношению к камланиям, обладающим сюжетной организацией, представляется вполне оправданной.

Надо заметить, что сюжетная организация камланий как символического путешествия шамана в мир духов наиболее отчетливо прослеживается как раз в центральносибирском шаманстве (некоторые его отголоски В. Н. Басилов обнаруживает в «тюркском» или «скотоводческом» комплексе среднеазиатского шаманства [Басилов, 1973]). Поэтому в качестве основного материала для анализа были использованы описания камланий у якутов, эвенков и некоторых других народов тунгусо-маньчжурской группы, а от-

части и у палеоазиятов, самодийцев, кетов и народов Саяно-Алтая.

При этом, поскольку для выявления сюжетных типов камланий необходимо было учесть максимальное количество зафиксированных форм, основное внимание было сосредоточено не на этнической специфике шаманских мистерий, а на задаче выявить весь, по возможности полный, набор их функций и определить то общее, что объединяет камлания различной утилитарной направленности. По этой же причине пришлось отказаться от принятого у некоторых этнографов разделения верований и культов на шаманские и дошаманские и учитывать все ситуации, в которых совершались камлания.

Хотя наиболее распространенной функцией сибирских шаманов было лечение болезней, но к их помощи прибегали и в других случаях: при бесплодии и затяжных родах, при эпизоотии, табуировании домашних животных, для очищения или освящения дома, промыслового инвентаря, «оживления» идолов и амулетов, обеспечения удачи на охоте или приплода в стаде, при похоронах, свадьбах и т. д. Вероятно, многие из этих обрядов первоначально действительно могли совершаться без участия шаманов, как на том настаивает большинство этнографов, и лишь позднее, в результате «монополизирования» шаманами обрядовой деятельности, стали считаться их прерогативой.

Однако при таком подходе шаманизм зачастую слишком резко противопоставляется «народным» верованиям, а шаманские действия — обрядам и магическим акциям, которые совершались без участия шаманов. Такое разделение на «шаманские» и «нешаманские» воззрения, продуктивное при диахроническом рассмотрении верований, оказывается непригодным при синхроническом подходе, так как затемняет механизм функционирования этих представлений в культурах, где они переплетены.

Камлания не являлись совершенно изолированной областью обрядового поведения, и «монополизирование» шаманами обрядовой деятельности нигде не завершилось. В целом ряде регионов камлания могли совершать и лица, не имевшие «лицензии» шамана, т. е. не выделенные коллективом в специальную социальную группу (так называемое «домашнее шаманство», камлания «для себя», зафиксированные, например, у народов Дальнего Востока, в частности у палеоазиятов, нивхов и других народов Амура). По своей цели камлания тоже часто совпадали с обрядовыми действиями рядовых членов коллектива: известны камлания-жертвоприношения, камлания-испрошения, камлания-гадания и т. д., параллельные по своим функциям жертвоприношениям, заклинаниям и гаданиям, которые совершались без шамана. Наконец, действия, входившие в комплекс камланий, тоже во многом совпадали с обычными магическими актами («очищения», «кормления», «окропления» и т. д.) и ритуальными словесными формулами (заговоры,

песенные молитвы и т. д.), причем им отводилась гораздо более важная роль, чем собственно шаманскому трансу, который зачастую считается главным моментом камланий, хотя он, как будет показано ниже, занимает в них весьма незначительное место.

Все эти соображения и приводят к предположению, что камлания могут служить ключом для семантического анализа самых различных форм обрядового поведения, а в дальнейшем — и для изучения обрядов как системы. Предварительным этапом такого исследования должно стать вычленение инвариантной структуры камланий. Для этого следует прежде всего установить, в какой последовательности шли друг за другом действия, составляющие комплекс камланий.

ФУНКЦИИ ШАМАНСКИХ МИСТЕРИЙ
И ИХ СЮЖЕТНЫЕ ТИПЫ

Якутские камлания-лечения

Рассмотрим прежде всего последовательность действий в камланиях-лечениях, которые совершались, как известно, шаманами всех сибирских народов. Для начала обратимся к камланиям якутских шаманов, поскольку они наиболее подробно описаны в этнографической литературе начиная с XVIII в. Среди всех этих многочисленных записей, часто непригодных для анализа в силу их краткости и фрагментарности, выделяются материалы И. А. Худякова, Н. А. Виташевского, В. М. Ионова и Г. В. Ксенофонтова, которым удалось зафиксировать камлания в различных вариантах и модификациях.

На основе этих источников появляется возможность сопоставить сразу несколько десятков достаточно полных версий и выявить те общие основания, на которых они базировались. Частично работа по обобщению этих записей недавно проделана исследователем якутских народных верований Н. А. Алексеевым [см. Алексеев Н., 1975, с. 157—169], который пришел к выводу, что «камлание при болезнях, вне зависимости от того, каким духам оно было посвящено, имело единые приемы» и совершалось «по общему канону» [Алексеев Н., 1975, с. 157]. «Камлание якутского шамана, — пишет он, — нельзя назвать просто иступленной пляской, приводящей к экстатическому состоянию. В сущности, камлание... являлось многоактным драматическим, порой комедийным действием, не лишенным театральности» [Алексеев Н., 1975, с. 169]. Правда, несколькими строками ниже Алексеев все же вновь возвращается к обычной в литературе по шаманству трактовке камланий как «управляемого психического припадка», обосновывая это тем, что во время камлания шаманы как бы воочию встречались и боролись с духами, а когда «впускали» в себя духа болезни, то впадали в транс.

Но если психотехника шаманского экстаза, весьма слабо изученная, и могла бы объяснить нам какие-то механизмы овладения приемами камлания и способы, какими шаманы приводили себя в определенные состояния, то вряд ли с ее же помощью удастся найти причину, почему все камлания строились по одинаковому канону. Сам тот факт, что Н. А. Алексееву удалось обнаружить целый ряд общих моментов в камланиях, записанных в разное время разными исследователями, работавшими к тому же в разных районах Якутии, свидетельствует о глубокой традиционной укорененности этих обрядовых комплексов.

И здесь уместно вспомнить, что многие обряды, входившие в комплекс камланий, имели специальные названия, а порядок их следования друг за другом был более или менее строго определен. Н. А. Виташевский в своих «Наблюдениях над якутскими шаманскими действиями» [Виташевский, 1918] приводит целый словарь таких терминов, переведенных для него В. М. Ионовым. Особые названия для тех или иных шаманских действий находим и в записях Г. В. Ксенофонтова. Можно предположить, что именно эти обряды, обозначаемые специальными терминами, и следует считать наиболее значимыми фрагментами камланий, их традиционной и передаваемой путем обучения основой, на базе которой каждый шаман мог лишь незначительно варьировать свои действия в зависимости от личной фантазии, актерского дарования или особенностей психического склада.

Рассмотрим, в какой последовательности совершались эти обряды. Примеры взяты в основном из материалов И. А. Худякова (7 вариантов, записанных в 60-х годах прошлого века [Худяков, 1969, с. 313—355]), из статьи Н. А. Виташевского [Виташевский, 1918], содержащей описание двух камланий разных шаманов над одним и тем же больным¹, из архивных записей камланий, сделанных в 1920—1924 гг. Г. В. Ксенофонтовым (архив ЯФ СО АН СССР), и из его статьи «Сошествие шамана в преисподнюю» [Ксенофонтов, 1931, с. 120—145], а также из материалов В. М. Ионова (АИНА, ф. 22, оп. 1 и 2), приводимых в упомянутой монографии Н. А. Алексеева².

Не во всех этих источниках и, конечно, не во всех используемых записях имеются указания на названия отдельных действий шамана. Однако эти обозначения будут даваться, чтобы при дальнейших анализах иметь возможность сослаться на тот или иной фрагмент камлания, не возвращаясь к пересказу эмпирического материала. Возможно, что некоторые из этих терминов употреблялись только в одном районе и не употреблялись в других, но возможно, что собиратели просто не зафиксировали существование такого же или аналогичного термина и в своем районе. Поскольку в данном случае речь идет не о каких-либо, возможно и существовавших, «школах» якутского шаманства, а о наиболее общих чер-

¹ Хотя в этой статье не приводятся тексты песнопений, в ней имеется целый ряд ценнейших сведений относительно поз, движений и интонаций шаманов, а также, как уже говорилось, словарь терминов, т. е. как раз те компоненты, которые не всегда фиксировались другими наблюдателями.

² Дополнительный материал был получен во время организованных Всесоюзной комиссией по народному музыкальному творчеству Союза композиторов СССР экспедиций на Вилюй (Нюрбинский и Сунтарский районы) и Амгу (пос. Мяндиги) в 1977 и 1980 гг. Пользуюсь случаем выразить благодарность руководителю экспедиций Э. Е. Алексееву, звукоинженеру Г. В. Матвееву, режиссеру-оператору А. Х. Сляпинищу и режиссеру Л. С. Купершмиду, фиксировавшим на киноленту камлания бывшего шамана Н. А. Парфенова, кутуруксута М. Я. Иванова, П. Е. Слепцова и других наших информантов.

Из схемы следует, что магическое манипулирование жезлом или хворостиной может развернуться в диалог, а он, в свою очередь, предстать в виде сложного действия с призываниями и угощением духов, гаданием от их имени и т. д.

С подобного рода конструкциями мы еще не раз столкнемся. Сейчас важно подчеркнуть, что в случаях, когда камлание не ограничивалось обрядом *джалбийыы*, а имело продолжение, обряд этот представлял собой разведку, во время которой шаман у з н а в а л, какой дух виновен в несчастье, и в этом отношении служил лишь первым сюжетным звеном камлания.

Определив, какой дух — верхнего или нижнего мира — виновен в болезни, шаман принимал решение о том, какое действие ему предстоит совершить: *юёсээ кыырар*, т. е. камлание к верхним духам, или *аллараа кыырар*, т. е. камлание, обращенное к нижним духам (слово *аллараа* означало также «вниз по реке» [см. Ксенофонтов, 1930, с. 110]). По замечанию В. М. Ионова, в один и тот же день шаманить в оба мира шаман не мог, так как в соответствии с полученной информацией нужно было осуществить и соответствующие приготовления. Эти приготовления подробно перечислены в упоминавшейся монографии Алексева [см. Алексеев Н., 1975, с. 153—155], откуда и заимствованы следующие примеры.

По сведениям Н. А. Виташевского, для камлания к верхним злым духам два разных шамана употребили несколько отличающиеся одно от другого приспособления. Первый шаман, Чыбаакы, велел поставить параллельно южной стене юрты священный жертвенный столб *багах*, состоявший из двух лиственниц по краям и березки посередине. На берегу была подвешена тушка чайки головой вверх, а грудью — на юг; на одну из лиственниц укрепили череп лошади. Все деревья были увешаны пучками волос и лоскутками кумача и соединялись между собой веревочкой *ситии*. Между *багах* и стеной юрты врыли одноногий стол, на который во время камлания шаман ставил чашку с водкой. Второго шамана, Быркыйа, устроил другое мольбище. Вместо деревьев он, также с южной стороны юрты, воткнул три кола, на средний из которых водрузил изображение мифического крылатого животного с лошадиной головой, на восточный — фигурку ворона, а на западный — мифического двуглавого орла *ёксёку*. Между колыями и юртой был тоже поставлен стол, на котором заранее укрепили 7 деревянных бокальчиков цилиндрической формы и перед каждым из них положили по кусочку сырого мяса [Виташевский, 1918, с. 1169].

В. Л. Серошевский описал еще одно мольбище, предназначенное, по всей видимости, для камлания к верхним духам: на южной стороне юрты был установлен столб, изображающий обычный *сэргэ* — столб для коновязи; впереди этого столба были вбиты три гладко обструганных шеста, на ковцы которых насажены деревянные изображения птиц: двухголовое крылатое мучело, называемое *ёксёку*, затем такой же величины изваяние гагары или ворона и третьим — изображение кукушки. Птицы были направлены головой на юг. Впереди птиц в одну линию были расставлены девять зеленых елок, очищенных снизу от коры, между которыми натянули веревку, украшенную пучками белых конских волос. Эта веревка, начиная от первой птицы, поднималась все выше и выше и изображала ту дорогу, по которой вслед за птицами полетит на небо шаман [Серошевский, 1896, с. 646].

Приготовления для камлания к духам нижнего мира также различались некоторыми деталями. Так, В. М. Ионов сообщает, что во время камлания к главе глазных болезней *багах* был установлен не с южной, а с северной стороны

юрты, там, где находится хлев (*хотон*). К западу от нее в снег воткнули шест, а по обе стороны от него — две березки с оставленными на их вершинах ветками. На этот *багах* навязали веревку с девятью пучками конских волос. С севера от *багах* поставили одноногий высокий стол, на который положили девять кусков мерзлой крови, а перед ним воткнули посаженные на колья изображения трех белоголовых черных воронов и трех чернозобых гагар. Эти фигурки были окрашены кровью. Между *багах* и *хотоном* воткнули еще три изображения кукушек и три — куликов. Все птицы были направлены головой на север и северо-запад [Ионов, архив, ф. 22, оп. 1, д. 21, л. 2].

По материалам А. Н. Никифорова для камлания к корню глазных болезней кроме столбов *багах*, стола на одной ножке и девяти изображений птиц были изготовлены еще лодка с парусом, гребцом и рулем, а также 9 палочек, изображавших рыб с обратной чешуей. О том, что при камлании в нижний мир изготавливались деревянные изображения быка и рыб, сообщает и Г. В. Ксенофонт: эти рыбы были соединены друг с другом хвостами и слегка окрашивались охрой; их устанавливали не во дворе, а внутри юрты, на западной ее половине, чтобы шаман мог использовать их для закрывания «выхода из нижнего мира». Кроме того, Ксенофонт сообщает, что шаман при камлании в нижний мир использовал лоскут медвежьей шкуры [Ксенофонт, 1931, с. 128].

Все эти примеры ясно показывают, что при обязательном и неизбежном варьировании предметов, устанавливаемых разными шаманами, основные элементы мольбища устойчиво сохраняются во всех случаях. Это касается в первую очередь жертвенного столба или шестов *багах*, аналогом которых в одном случае выступает коновязь *сэргэ*. О том, что *багах* изображает священное дерево, связывающее средний мир с миром духов, свидетельствует среди прочих моментов и такая деталь, как отмеченное Серошевским назначение волосяных веревок *ситиц*, которыми обматывались шесты: по ним шаман полетит на небо следом за своими птицами-помощниками⁴. Знаменательным является и строгое соответствие места установки *багах* — с южной стороны юрты при камлании к верхним духам и с северной и северо-западной стороны при камлании в нижний мир, что согласуется с семантической характеристикой сторон света у якутов: «восток» буквально означает также «переднюю часть», «запад» — «зад», «заднюю часть», «север» отождествляется с «левой» стороной, а «юг» — с «правой», причем считалось, что светлое верховное божество Юрюнг тойон находится в зените и на востоке, глава верхних *абаасы* Улуу тойон — на юго-западе, глава нижних *абаасы* Арсан Дуолай — на северо-западе и т. д. [Ионов, 1918, с. 156].

От того, куда собирался камлать шаман, зависел, как явствует из приведенных выше примеров, и характер устанавливаемых на *багах* изображений: орел *ёксёкю*, череп лошади, ворон и т. д. при камлании в верхний мир, но гагара, рыба с обратной чешуей, лодка, бык и т. д. при камлании в нижний мир. Этому же соответствовала и ориентация изображений в южном или северном, верхнем или нижнем направлении. Обязательным при всех камланиях был

⁴ Сходный момент был зафиксирован и во время наших полевых обследований.

одноногий стол, на который ставили угощение (*кунду*) для духов. Достаточно постоянным было, по-видимому, и окрашивание изображений кровью или охрой (т. е. их «оживление» или «кормление»).

Приготовление мольбища составляло, таким образом, один из важнейших моментов в композиции камлания. Оно было связано импликацией с обрядом *джалбийы* и во многом предопределяло дальнейший ход событий.

Приготовления внутри юрты сводились в основном к тому, что в ней чисто мели пол, так как в мусоре могли спрятаться мелкие злые духи, перед очагом расстилали подстилку из конской или оленьей шкуры, а примерно за час до начала приносили бубен и костюм шамана. Бубен (на котором, по словам Г. В. Ксенофонтова, был нарисован «зверь шаманского духа») ставили около очага, чтобы он нагрелся и при употреблении издавал бы звук нужного тона, силы и тембра. Все операции с бубном и шаманским одеянием проделывали помощники шаманов — *кутуруксу*ты — большие знатоки шаманских обычаев и молитв, которым принадлежала важная роль на всем протяжении сеанса. Кроме того, хозяйка юрты запасалась кусочками пищи, табаком и т. д., чтобы угощать вселяющихся в шамана духов-помощников. О том, что именно следовало приготовить, сообщали *кутуруксу*ты или другие лица, часто посещающие камлания и знающие прихоти духов данного шамана [см. Ксенофонов, 1929 (II), с. 127, 131].

Когда приготовления заканчивались, все желающие собирались в доме больного, но прийти они должны были до начала сеанса, потому что во время его проведения дверь в юрту закрывали и никто не мог входить или выходить из нее. По наблюдениям Г. В. Ксенофонтова, народу приходило обычно довольно много, так как камлания помимо всего прочего были также поводом собраться вместе, поговорить, попеть; элементы эротики и комические сценки, которые шаман часто разыгрывал, привлекали молодежь, но в то время, когда Ксенофонов делал свои записи, богатые якуты уже часто запрещали своим взрослым дочерям ходить на камлания.

В архивных материалах Ксенофонтова есть упоминание о том, что незадолго до начала камлания шаман надевал тонкие сапожки из оленьей кожи и, сняв с себя свое обычное платье и накинув первую попавшуюся доху, незаметно выходил на улицу, чтобы впустить в себя своего главного духа-помощника. Возвращался он совершенно другим человеком: рычал, косился на людей, брыкался, пока помощники надевали на него плащ с ремнями и шапку. По объяснению собравшихся, происходило это потому, что камлавший в этот вечер шаман Кубаач был еще начинающим; с годами же шаманы «овладевают» своими духами и бьются меньше.

Обряд, который следовал за надеванием костюма, носит в описании Виташевского название *олоххо олорор*. Во время его прове-

дения шаман садился на свою подстилку лицом к очагу, затем трижды громко зевал, трижды сильно ударял в бубен и начинал петь под аккомпанемент бубна заклинания, обращенные к духам.

Здесь надо сделать небольшое отступление. Музыкальная сторона камлания, изученная еще в меньшей степени, чем другие его аспекты, не нашла в использованных нами материалах почти никакого отражения. Исключение составляет, пожалуй, только статья Виташевского, где описаны некоторые приемы игры на бубне. К сожалению, он не указывает, в какие именно моменты камлания они употреблялись⁵.

Что касается самого шаманского пения, то оно имело у якутов особое название — *кутурар*, что означает «быть одержимым душой (кут), бесноваться». Поясняя значение этого слова, Г. В. Ксенофонтов замечает, что при *кутурар* «поет не сам шаман, а будто бы та душа, которая вселилась в него» [Ксенофонтов, 1930, с. 112].

Во многих описаниях обряда *олоххо олорор* указывается, что шаман поет сначала еле слышно, слова его почти невозможно разобрать, но постепенно пение его становится громче, он начинает резко мотать головой и подергивать плечами (движение это у Виташевского носит название *мёнгсёр*), а пение превращается в импровизированное заклинаний — *алгысов*, с которыми он обращается к *иччиэ* — духам-хозяевам очага, дома, местности и т. д. с просьбой охранять всех собравшихся от каких-либо несчастий во время его действия, а затем к духам верхнего, нижнего и среднего мира с просьбой «притянуть к себе» своих родственников — духов болезней. Эта часть обряда значительно варьировалась в зависимости от обстоятельств. Так, Виташевский отметил, что во время обращения шамана к духам среднего мира все присутствующие начали подсказывать ему их имена, боясь, что какой-нибудь пропущенный *юёр* помешает успешному проведению камлания.

Надо отметить, что заклинания, обращенные к духам-покровителям местности и злым духам, исполнялись шаманами не всегда или тесно переплетались с призываниями, адресованными к его собственным духам-помощникам (это особенно ясно прослеживается по записям Ксенофонтова). Иногда, впрочем, закончив пение *алгысов*, шаман делал перерыв, курил, пока *кутуруксут* грел бубен, и лишь после этого приступал к созыванию своих духов-помощников. По поводу последних Н. А. Алексеев замечает, что все они тоже «разделялись на тех, кто сопровождал шамана только в верхний мир, и на тех, кто сопровождал шамана в нижний мир» [Алексеев Н., 1975, с. 160], поэтому номенклатура призываемых духов могла отчасти зависеть (как и устанавливаемые на жертвенных столбах изображения) от целевого назначения камлания.

⁵ Этот пробел отчасти удалось восполнить во время экспедиции, организованной Союзом композиторов СССР, в Якутию летом 1977 г., когда от П. Е. Слепцова были записаны на магнитофон основные типы ударов в бубен и засняты на пленку соответствующие этим ударам движения головы и туловища.

Созывание шаманом его духов-помощников было одним из наиболее ярких разделов камлания. Если уже сам характер шаманского пения нес в себе признаки «сольного двухголосья», или «несобственно-прямой речи», то в еще большей степени это проявлялось в различного рода звукоподражательных криках, когда шаман начинал изображать «прибытие» вызываемых духов. Часто духи-помощники откликались голосами животных и птиц: шаман рычал по-медвежьи, каркал, куковал, ржал и т. д. и т. п.

Помимо таких чисто акустических способов репрезентации прибывающего на зов духа якутские шаманы пользовались и другими приемами, изображающими их «прибытие». Худяков, например, пишет, что шаман, подойдя к главному окну юрты, трижды подпрыгивал на одном месте и трижды выкрикивал имя призываемого духа, а затем расставлял руки и обнимал воздух, вскрикивал неестественным голосом; во время этого крика дух якобы и влетал в рот шамана. Ксенофонтов отметил, что шаман в этот момент иногда сначала бьется, мечется и прыгает, сильно стучит в бубен до тех пор, пока ему не поднесут жаровню с углями или не бросят в очаг кусочки пищи; лишь вдохнув дым от угощения, дух устами шамана спрашивал о цели его вызова.

В ответ на это сам шаман или кто-либо из присутствующих говорил, что они молят о помощи в излечении заболевшего, а дух отвечал, что только он благодаря своим необыкновенным свойствам может защитить людей и помочь в борьбе со злым духом.

Эти сценки-диалоги шамана со своими духами-помощниками, иногда весьма длинные и цветистые, а порой комедийные, составляли основной раздел обряда *олоххо олорор*. Они носили ярко выраженный импровизационный характер, но при всем разнообразии их текстов и сюжетных поворотов во многих записях встречаются одни и те же персонажи, пользовавшиеся, вероятно, особой популярностью. Это в первую очередь комический дух-помощник Кээлээни, которого шаманы изображали хромым и кривым на один глаз, зайкой, любителем женщин и хвастуном (Кээлээни упоминается и у Серошевского, и у Ксенофонтова, и у Худякова, и у Ионова). Иногда он выступает как чисто развлекательный персонаж, заигрывающий с публикой и задающий скабрёзные вопросы. Но Г. В. Ксенофонтов отмечает, что Кээлээни был незаменимым спутником при вознесении шамана вверх и считался иногда даже духом-хозяином колотушки: у некоторых шаманов на ручке колотушки было вырезано лицо человека, скошенное набок. По сообщению В. М. Ионова, шаманы отправляли Кээлээни догонять и возвращать тех духов-помощников, которые почему-либо разбегались⁶.

Кроме Кээлээни шаманы часто изображали вселение в них глухонемого духа, который только мычал и проделывал затейливые пантомимы с попадающимися ему под руки предметами. Очевидно, многие другие упоминаемые в описаниях персонажи тоже были широко известны собравшейся на камлание публике. Так, один из зрителей, разъясняя Ксенофонтову смысл очередной сценки, заметил,

⁶ Интересно, что у алтайцев, по материалам А. В. Анохина, среди помощников шамана есть персонаж по имени Суйла (иногда это беркут с лошадиными глазами), которого называют д в у з ы ч н ы м и з а й к о й [Анохин, 1924, с. 13—14], из чего следует, что зайкание — не только комическая черта, оно связано с его функцией посредника-переводчика между людьми и духами более высокого ранга.

что хотя вновь прибывший дух и не называет своего имени, но они узнали его по песне, которую шаман пел от имени духа.

Все эти призывания — ответы, игровые эпизоды и пантомимы — могли продолжаться довольно долго, иногда два-три часа подряд. Но, несмотря на их разнообразие и принципиальную импровизационность, основная схема повторялась в каждой сценке: сначала шаман впускал духа в себя, угощался от его имени, вел с ним более или менее пространные диалоги, а затем «вселял» в изображение или предметы домашней обстановки (например, в столбы юрты). И «принятие», и «выпускание» духа шаман изображал особыми приемами: распростерши руки и громко крикнув, наклонял голову и издавал губами дребезжащий звук; зевал и как бы проглатывал пришедшего духа. Виташевский описывает одну из характерных поз: шаман, став правым коленом на подстилку, поставил на левое колено локоть левой руки с бубном, подался всем корпусом вперед, а голову опустил совсем низко — в этом положении он собирал в конце своих призываний всех слетевшихся к нему духов в бубен.

На этом обряд *олоххо олорор* обычно и заканчивался. Более того, на нем камлание вообще могло прекратиться. Такой случай описан Виташевским. Во время камлания над человеком, поранившим себя топором, шаман Быркыйа, созвав очень большое количество духов, что, по мнению собравшихся, обещало большое и результативное камлание, внезапно оборвал на этом месте свой сеанс. Шаман объяснил, что духи, пришедшие на его зов, отказываются в данном случае помочь, так как болезнь, по-видимому, произошла не по вине *абаасы* верхнего мира, как ему сначала показалось, а от гноя, скопившегося в ране. Позднее Виташевский узнал стороной, что Быркыйа объяснял свою неудачу присутствием на камлании постороннего человека, т. е. самого Виташевского, чью интерпретацию болезни он, по-видимому, и имитировал.

Этот случай ясно показывает, что, во-первых, подход к болезням был достаточно дифференцирован — физические и психологические причины недугов различались — и шаман брался за лечение в основном именно последних, а во-вторых, что само общение шамана с духами было лишь одним из эпизодов камлания, которое в целом к нему отнюдь не сводилось. В сюжетном плане созывание шаманом духов-помощников, как и разведывательный обряд *джалбийыы*, было лишь его условием и предпосылкой; для успешного продолжения необходимо было, чтобы духи не только прибыли, но и согласились помогать шаману в его дальнейших действиях. Любая помеха могла быть истолкована как «отказ» духов, и камлание на этом обрывалось.

Что касается действий шамана, которые он совершал сидя на подстилке (с чем, вероятно, и связано название обряда *олоххо олорор*: *олох* — «место», *олорор* — «живет», «сидит»), то все они сводятся, как мы видели, к 'вызову — отклику', 'впусканию — выпу-

сканию' шаманом духов, к диалогам с ними и к их кормлению. В целом весь этот обряд означал присоединение к шаману его «силы» или «войска», как иногда именуется духи в шаманских призываниях. Во время надевания костюма присоединение это происходило, так сказать, физически, а во время диалогов-сенок оно репрезентировалось с помощью акустических и пантомимических средств, приближающихся по форме к чисто актерским импровизациям и лицедейству.

Закончив призывания духов-помощников, шаман поднимался с подстилки. При этом он иногда пел, что ему трудно это сделать, так как бубен со слетевшимися в него духами слишком тяжел. Чаще, впрочем, шаман ничего не объяснял, а просил своих *кутуруксутов* высечь над его головой огонь. Этот обряд, именовавшийся *арчы*, тоже, судя по нашим источникам, вылился в устойчивую форму: обращения шамана имели ярко выраженную формульность, как и наговор *кутуруксутов*, произносимый во время троекратного высекания искр [см., например, Худяков, 1969, с. 314, 330].

Поднявшись с подстилки, шаман приступал к ее очищению. Для этого он, трижды повернувшись против солнца, переворачивал ее ногой, когда оказывался спиной к очагу, подражал при этом ржанию лошади и «вколачивал» духов «вниз» (у северных якутов, по свидетельству Ксенофонтова, шаман трижды линал подстилку, переворачивая ее на третий раз). В заклинии, обращенном к духу-хозяину подстилки *олох иччитэ*, шаман умолял защитить его и не скрывать в себе злых духов. Обряд очищения места сидения интерпретировался различными информантами по-разному. Иногда его связывали с необходимостью отправить, «спустить» духов-помощников на один *олох* вниз, где они должны поджидать шамана, когда тот отправится в путешествие. По другим версиям, это было собственно «очищение» — выпроваживание случайно набравших во время призываний духов.

И в том и в другом случае, однако, обряд очищения подстилки был не просто магическим действием, а предполагал общение шамана с духами, в том числе — и этот момент представляется нам главным — с духом-хозяином подстилки, просьбу к нему не скрывать в себе *абаасы* и помогать в дальнейших операциях. За обращением к духу-хозяину подстилки иногда следовала новая серия обращений к духам-хозяевам очага, дома, местности и т. д., поэтому весь комплекс обрядовых акций, связанный с «очищением места сидения», следует, по-видимому, отнести к соединительным моментам камлания, означающим отправку шамана в путь.

Статичная поза, характерная для обряда *олоххо озорор*, сменяется здесь круговыми движениями шамана вокруг очага и перемещениями по юрте. Виташевский отмечает, что шаман при этом еще и слегка подпрыгивал, подергивая плечом и поворачивая голову то вправо, то влево. Это характерное движение носило, по его данным, название *экирээн мёнсеёр* (т. е. «подпрыгивать, резко двигая головой»); оно включало те же движения головы и

туловища, которые шаман совершал, сидя на подстилке, но к нему добавлялось постепенно убыстряющееся движение ног. С учащением этого движения и с увеличением его траектории шаман кроме поступательных и отступательных движений начинал еще и вертеться, сохраняя все эти движения, а вращения головы кроме общего учащения приобретали двойкий характер: вертикальное положение ее перемежалось с наклоном под прямым углом к туловищу [Виташевский, 1918, с. 170]⁷.

Бубен, который шаман, сидя на подстилке, держал вертикально, перемещался в это время в горизонтальное положение, шаман бил в него колотушкой снизу и время от времени проводил бубном по железным подвескам на спинке костюма. Продолжая петь, он подражал крику птиц, ржанию коня и т. д., но затем умолкал и, поднеся колотушку к глазам и как бы защищаясь ею от света, вглядывался вдаль. Этот момент назывался *наннийар* — высматривание, в какую сторону направиться в поисках духа болезни.

Приблизившись к больному, шаман иногда вновь совершал обряд *джалбыыыи*, т. е. размахивал над ним ветвью *джалбыыром*, обнаруживая и «расшевеливая» таким образом духа, засевшего в теле пациента. Для этого же шаман, подойдя к постели и наклонившись под прямым углом к самому лицу больного, громко пел заклинания, в которых просил духа болезни показаться, а затем стремительно кидался на пациента и делал вид, что схватил спрятавшегося. Худяков упоминает, что шаман, приблизившись к больному, «обнюхивал» его, пытаясь обнаружить место, где спрятался *абаасы*.

Таким образом, и движение *наннийар*, и размахивание *джалбыыром*, и пантомима вынюхивания были различными модификациями розыска вселившегося духа болезни, предваряющего его поимку.

Обряд поимки злого духа тоже имеет в якутском шаманстве свое название — *бохсуруйуу* — «втягивание в себя».

По описанию Виташевского, шаман Чыбаакы издал в этот момент особый звук, похожий на тот, который получается при втягивании жидкости в рот, и особо подчеркнул его резким движением туловища, а затем начал громко бить в поданный помощником бубен и завертелся волчком. Удары в бубен, двойные и частые, сопровождалась песней, описывающей путь, по которому злой дух, пойманный им, должен был отправиться «на юг». При этом шаман, подпрыгивая теперь уже сразу на обеих ногах, приблизился к окну, выходящему на юг; момент отправки духа он четко обозначил двумя-тремя ударами в бубен и высокими

⁷ В том, насколько традиционными были все эти пластические элементы якутского камлания, легко убедиться, просматривая киноленты, их зафиксировавшие (см., например, фильм «Завтра, завтра утром», «Эжран», 1970). Именно эти движения воспроизводились и в имитациях камланий, которые нам удалось наблюдать.

прыжками. Во время этого камлания шаман четыре раза совершал обряд *бохсурйуу*, «вынув» таким образом из больного четырех *абаасы*. Второй из них оказался настолько сильным, что, втянув его в себя, шаман упал в обморок — момент, часто отмечающийся и другими наблюдателями.

Такое «обмирание» шамана иногда сопровождалось криками, рычанием, конвульсиями и т. д. Помощники *кутуруксуты* относили шамана на подстилку и укладывали его головой в ту сторону, куда должен уйти изгоняемый дух, а затем вновь высекали над ним огонь, после чего шаман постепенно приходил в себя. Показательно, что «обмирание» шамана иногда расценивалось присутствующими как путешествие шамана в мир духов, после чего, якобы вернувшись из путешествия, он рассказывал им обо всем, что там происходило.

Гораздо чаще, впрочем, якутские шаманы, очувшись, продолжали изображать вселившегося в них духа болезни, который угрожал расплатой за то, что его побеспокоили; шаман при этом метался и бился так, что *кутуруксуты* с трудом удерживали его за ремни, а кто-либо из собравшихся упрашивал духа успокоиться, «заговорить по-якутски» и сообщить те условия, на которых он согласится оставить больного в покое и уйти.

В уже неоднократно упоминавшемся камлании, записанном Виташевским, шаман, очнувшись от обморока, потребовал от имени *абаасы* водки, и ему поднесли чашку, над которой он почмокал губами, после чего водку вылили в огонь очага. Затем шаман вселил в себя духа, который оказался *юерем* недавно умершего улусного головы Е. Д. Николаева, зарезавшегося в тифозном бреду незадолго до этого. Изображая его, шаман просил «синее лезвие» (т. е. нож), проводил по горлу колотушкой и бесновался так, что четыре человека с трудом удерживали его.

В записях Ксенофонтова есть эпизод с *юерем*, который начинает петь женским голосом на мотив южной песни *дуорасытан*, т. е. протяжно и с прибавлением целых и двойных нот, обнаруживая таким образом свое происхождение из южных районов Якутии. Интересные диалоги шамана со злым духом приведены в описаниях, оставленных Худяковым.

Как видим, раздел камлания, разворачивающийся после обряда *олоххо олорор*, повторяет, по сути дела, уже известные нам фрагменты, в первую очередь такие, как 'разведка-узнавание', 'впускание—выпускание' духа шаманом, 'угощения' духа и 'диалоги' с ним. Разница заключается в том, что вместо 'присоединения' к шаману его духов-помощников и 'договоров' с ними о помощи во время борьбы со злым духом здесь реализуется сама эта 'борьба', а 'договор' носит характер сделки, определяющей те условия, на которых злой дух согласится вернуться в «свой» мир. Обычно *абаасы* верхнего мира сообщал устами шамана, что ему надо приготовить в жертву коня определенной масти, дух нижнего мира просил корову, а дух *юёр* требовал дать ему те предметы, которые он имел или любил при жизни. Часто заказчики камлания, тоже вступавшие в эти диалоги, отказывались принести столь значительную жертву, и тогда шаман вновь начинал уговаривать злого духа согласиться на его просьбу и уйти, удовлетворившись незначительным подарком.

Во время этих диалогов шаман иногда улавливался с *абаасы* еще и о примете, по которой собравшиеся смогут судить, что злой дух «ушел», и о сроке, в течение которого больной поправится.

Когда наконец договоренность о времени, месте и характере

жертвы бывала достигнута, шаман провожал духа, выдувая его в окно и изображая езду быстрыми движениями и громкой игрой на бубне.

В других описаниях этот момент более развернут. Ксенофонт сообщает, что шаман «внедрял» духа болезни в те изображения быка и рыб, которые были заранее заготовлены, сопровождая эти манипуляции следующим наговором:

Голову свирепого медведя,
Рыбу с чешуей,
Быка даем.

[Ксенофонт, 1929 (II,
с. 133—134).

В записях Худякова шаман вселял духа не в изображения, а в жертвенное животное. Для этого коня подвозили к юрте, обвязывали волосяной веревкой, которую протягивали в окно, а шаман, подойдя к постели больного, уговаривал духа выйти и уехать верхом на этом коне. Шаман изображал нерешительность духа, показывая, как тот из-под руки рассматривает и оценивает жертву, а затем, перехватывая веревку руками, приближался к окну и хватал коня за шею.

«Вселение» духа в коня шаман изображал и следующим образом: он выходил из юрты, садился на коня верхом с соответствующим наговором, затем животное умерщвляли, а его шкуру с головой и копытами шаман, пританцовывая, относил в лес, где вешал на специальную жердь *кучай*, на верхнем конце которой была вырезана голова животного или рыбы, а на нижнем — развилка-хвост. Голову *кучая* шаман ориентировал в ту сторону, где обитал дух, для которого предназначалась жертва [см. Алексеев Н., 1975, с. 155].

Вернувшись в юрту и объявив, что дух болезни изгнан, шаман гадал по колотушке и называл больному срок, когда тот встанет на ноги.

Принесение жертвы, особенно когда оно откладывалось на определенный срок, могло представлять собой и новое камлание. В этом случае оно имело особое название *кэрэх ыйыы* или *кэрэх туруоруу*. Начиналось оно с новых приготовлений, нового призывания духов-помощников и т. д. Но вместо обряда *бохсуруйуу*, т. е. 'извлечения—поймки' злого духа, шаман 'извлекал' душу из жертвенного животного, которое затем убивали особым, ритуальным способом: связав ноги и повалив его на землю, ему вскрывали грудную клетку и перерывали аорту (этот способ считался «почетным» [см. Худяков, 1969, с. 235]). Душу жертвенного животного шаман «отправлял» вперед, совершая при этом особое движение, которое называлось *ютэйэр* (*юётэр*). При этом он производил плавные движения всем телом и особенно правой рукой, в которой была колотушка, поводя ею сверху вниз. В обряде отправки души жертвенного животного должен был принимать участие и кто-либо из присутствующих на камлании; ему надлежало повторить за шаманом слова напутствия.

Следом за душой жертвы отправлялся и сам шаман, который сначала обращался с уже известными нам *алгысами* к духам дома, местности и т. д., а затем начинал свое путешествие, т. е. подпрыгивал и пел под громкие удары в бубен. Эта пляска напоминала, по выражению Г. В. Ксенофонтова, «игру в лошадки»: помощ-

ники *кутуруксу* держали шамана за ремни, прикрепленные к спинке костюма или продетые под мышки.

Исследовательнице танцев народов Сибири, канд. ист. наук М. Я. Жорницкой удалось собрать более подробные сведения о шаманских танцах, во время которых имитировались не только конная езда, но и полеты птиц. Ее информант — бывший шаман Верхне-Вилуйского района Г. К. Никифоров объяснял ей свои движения следующим образом: «Когда я изображал полет птицы, то я становился на одну ногу (правую), левую, согнутую в колене, подтягивал к правой коленом вперед. Руки раскрыты в сторону, ладони вниз, шея и голова вытянуты вперед. В такой позе я стоял некоторое время. Когда надо было показать, что птица села, то я выгибал руки вперед, согнутые в локтях, соединив их ладонями, и садился на скрещенные ноги, склонив голову вниз». «Вызывая ворона, — пишет далее М. Я. Жорницкая, — Г. К. закидывал голову вверх и прыгал на одной ноге, выкрикивая „кук“. Пантомиму радости он сопровождал прыжками поочередно то на одной, то на другой ноге, делал повороты, высматривая кого-то, проделывал выпад на правую ногу, перенося на нее тяжесть корпуса. Руку с бубном заводил назад, а другую руку прикладывал ко лбу перед глазами. Все движения ног и корпуса совпадали со своеобразным аккомпанементом. Одноточные резкие удары в бубен соответствовали прыжкам, мелкая барабанная дробь — быстрому бегу или кружению» [Жорницкая, 1966, с. 56—57].

Такие танцы-полеты, изображавшие путешествие шамана в мир духов, прерывались остановками — *олохами*. На остановках бой в бубен прекращался, шаман поворачивался, проходя под ремнями-поводьями, а затем садился и начинал беседы с живущими на *олохах* духами. Здесь он вновь мог разыгрывать различные сценки со своими помощниками, с конем-бубном и т. д. Здесь же он приносил хозяевам *олохов* подарки. По наблюдению Виташевского, шаман для этого поочередно отбрасывал от себя руки со сложенными в виде пригоршни ладонями или имитировал движения, которыми женщины скручивают нитки и веревки, показывая таким образом, что тех подарков, которые он взял с собой «с земли», ему не хватило и он делает их сам⁸. Иногда преподнесение подарков принимало вид «кормления»: кто-либо из присутствовавших бросал на угли очага кусочки жира или пучки конских волос, дым от которых вкушали духи.

Количество остановок зависело от того, на каком «небе» или «слое» жил тот дух, к которому камлал шаман, поэтому пляска, остановка и принесение жертв повторялись с теми или иными вариациями соответствующее число раз.

Во время путешествий в нижний мир шаман не только прыгал и танцевал, но и изображал «ныряние» — падал лицом на свою подстилку головой на север. Прохождение *олохов* сопровождалось иногда криком гагары.

По прибытии к месту жительства духов шаман передавал им душу жертвенного животного и просил их вернуть душу больного,

⁸ Такое же движение было заснято на киноленту во время нашей экспедиции в Сунтарский район в 1980 г.

которая в этом случае считалась похищенной ими. Иногда он, судя по материалам Худякова, прямо предлагал обменять ее на душу жертвы: «Вы хотели съесть этого человека; ешьте вместо него это!» [Худяков, 1969, с. 322]. После некоторых препирательств души соглашались. Если же они не отдавали душу больного добровольно, шаман пытался получить ее силой или обманом.

Полученную или похищенную душу шаман вкладывал себе в ухо или в специально заготовленное «гнездо» и совершал обратное путешествие, которое было более или менее полным повторением его пути к духам. Ксенофонов пишет, что когда шаман возвращался из нижнего мира, то брал бубен у *кутуруксута* только на пятом *олохе* и начинал изображать езду на коне, а до этого четырежды издавал крики гагара, пролетая в ее облик соответствующее число остановок—*олохов*. Этот полет он сопровождал уже известным нам движением *наннийар* (высматривание). Но поскольку руки у него были в это время свободны, он защищал глаза от предполагаемого света обеими руками и вглядывался не вдаль, а вверх и вниз, так как направление его движений предполагалось в это время не горизонтальным, а вертикальным. Все это он совершал, повернувшись лицом к югу или к юго-востоку.

Вернувшись из путешествия, шаман иногда вновь погружался в дремотное состояние, и тогда над ним опять высекали огонь, чтобы привести в чувство. Придя в себя, шаман внедрял добытую душу в тело больного. Для этого он вдвухвал ее ему в темя, вбивал колотушкой, талиной и т. д.

И наконец, Г. В. Ксенофонов [Ксенофонов, архив, ед. хр. 100, с. 17—30] сообщает, что в наиболее серьезных случаях шаман совершал еще одно камлание—*кутун кэтэггэр*—«поднятие души» больного к светлым божествам *айыы* (создателям). Поймав в первый вечер злого духа, спровадив его («вниз») и выручив душу больного, шаман определял срок, когда принесенную из нижнего мира душу надо вознести к светлым божествам *айыы*, чтобы узнать будущую судьбу пациента.

Для этого камлания заранее готовили особое приспособление—*былыт* (облако). Это доска на четырех ножках, просверленная посередине и по углам. В центральное отверстие протет шест в рост человека—*туруу* или *сэргэ* (т. е. «дерево» или «коновязь»)—эти два основных аналога мирового дерева у якутов) с девятью насечками и деревянной кукушкой наверху. В угловые отверстия вставлены палочки-ножки; на их выступающих над доской частях вырезаны человеческие фигурки. Все эти изображения мажут охрой и «облако» ставят на пол. Готовят также кожаный мешочек, называемый гнездом души, отверстие которого стянуто ремешком, а внутрь положена тальниковая стружка и оловянное или деревянное изображение маленькой птички, в которое шаман вселяет душу больного. Необходимыми атрибутами этого камлания являются также свитая из белого конского волоса «божественная нить» и особая подстилка из шкуры белого оленя.

Начинается действие в обычном порядке: сев на шкуру, шаман позевывает, издает крики кукушки, сокола, журавля, стреха, лебедя и т. д., т. е. созывает

своих духов-помощников и изображает их прибытие. Поочередно впуская их в себя, шаман в песнях-*алгысах* просит их лететь вперед и служить ему стражами и помощниками в пути. Затем в шамана входит дух Кээлээни и, заикаясь, хватается, что он прибыл на зов шамана быстрее всех, что только он в силах поднять душу больного, в то время как сам шаман способен только петь да покрикивать. Кто-нибудь из публики хвалит Кээлээни и бросает для него в огонь кусочек пищи. Разыграв от лица Кээлээни еще несколько комических сценок, шаман вселяет его в одну из фигурок, вырезанных на ножках облака *былыт*. То же он продельвает и с другими фигурками, вселяя в них духов *нууча*, для чего прикасается к изображениям губами, чмокает и три раза произносит «суок».

После призвания духов-помощников и вселения их в изображения шаман вселяет душу больного в изображение птички, которая лежит в мешочке, и, обратившись с *алгысами* к духу огня, земли и дома, встает с подстилки для поездки «наверх». Свою езду он изображает пляской, которую исполняет, повернувшись лицом к восходу, а помощники держат его за ремни. Попав на *олох*, шаман повертывается под ремнями и садится, передавая бубен *кутуруксу* и говоря:

Моего молодчика-конька
Стегни-ка кнутом.

В бубен шаман бьет сам только во время пляски, а когда хочет, чтобы это делал помощник, то употребляет обычное при призвании коня звукоподражание. Последние три *олоха* он проходит без бубна. Во время пляски и на каждом из восьми промежуточных *олохов* он все время поет: то обращается к своим духам, прося у них поддержки, то говорит, что едет к божествам *айыы*, то заклинает душу-птичку лететь вверх.

Придя к *айыы*, шаман кланяется ему, а затем разыгрывает роль самого божества. Он прикладывает ладони к вискам, пристально всматривается и приказывает своим людям проверить, «чист» ли прибывший к ним шаман, т. е. не совершал ли он каких-либо неблагоприятных поступков и можно ли его пропустить. Шаман от своего имени уверяет, что он не причинял вреда ни людям, ни скоту, что он прибыл по просьбе человека, которому грозит смерть от духов болезни. *Айыы* устами шамана обещает «прибавить век» больному, «оторвать» от него злых духов и предопределяет судьбу больного: в течение трех (10, 20) суток он почувствует себя лучше. Это предопределение судьбы называется *джалгалыы*.

Стоя у *айыы*, некоторые шаманы показывают фокусы с исчезновением и нахождением птички-души: все желающие заглядывают в мешочек, который оказывается пустым, а шаман ищет, отрывисто стучит в бубен и выкрикивает «суок», после чего птичка вновь оказывается внутри мешочка.

Затем шаман прощается с *айыы*, кланяется, благодарит и начинает свое обратное путешествие на землю. Спуск с неба он изображает стремительной пляской, на *олохах* проходит под ремнями, но не садится, а лишь произносит моления живущим там духам. На третьем *олохе* сверху, т. е. там, где он оставил бубен, происходит сцена их встречи: шаман трется о бубен щекой. Затем он разыгрывает с помощниками сцену встречи у четырех столбов юрты: один из *кутуруксутов* выступает навстречу шаману и протягивает ему правую ладонь. Шаман средним пальцем хватается его средний палец, и они тянут друг друга, после чего шаман обнимает столб обеими руками и трижды тянет его к себе. То же происходит и около трех других опорных столбов. Потом шаман подходит к очагу, восхваляет духа огня и бросает в огонь кусочек пищи. Он приветствует всех, спрашивается о здоровье, его угощают табаком, подают воду. В песне шаман сообщает предопределение *айыы* и совершает обряд вселения души в больного. Для этого он прикладывает ладонь к его темени, а другой рукой берет за подбородок; приблизив рот к темени больного, он свистит, дует и трижды произносит слово «суок». То же самое он продельвает около ушей пациента.

После такой поездки в верхний мир принято было давать предсказания и всем собравшимся. Шаман бросает колотушку и, прижав ладонь к виску, в песне рассказывает, что произойдет.

По поводу таких предсказаний Виташевский сообщает следующее. Перед отправкой шамана в мир духов желающие узнать будущее прикалывали к его одежде перстни, монеты, пуговицы и т. д. Вернувшись, шаман возвращал эти вещи владельцам и, не называя имени, пророчествовал, говоря намеками о перспективах предстоящего промысла, увеличении или уменьшении поголовья скота, женитьбе или замужестве, болезнях и т. д. Интересно, что, объясняя значение термина *кёрююлэнэр*, Ионов подчеркивает, что он применялся и по отношению к обряду *джалбыйы*, когда шаман узнает главную причину болезни, и по отношению к обряду *наннийар*, когда шаман обыскивает юрту в поисках *юёрей* или второстепенных *абаасы*, и, наконец, к пророчествам (*джалгалгыр* у Ксенофонтова), которые шаман делает в царстве духов, где получает способность ясновидения и может предсказывать судьбы.

Закончив пророчества, шаман совершал обряд *юрдерин кыйдыр* — роспуск своих духов-помощников. Для этого он подходил к окну и выдувал их из себя, сопровождая специальными заклинаниями-напутствиями [см., например, Худяков, 1969, с. 338], с него снимали шапку, умывали, помогали раздеться, кормили и т. д.

Подведем некоторые итоги этим документальным записям. В камлании *джалбыйы* шаман через посредничество своих духов-помощников 'узнавал' причину недугований и назначал лечение; в камланиях *юёсэ кыыар* или *аллараа кыыар* общение с духами-помощниками лишь предшествовало главному столкновению шамана с духом болезни — его 'поимке' (обряд *бохсурууу*) и отправке (*абаасыны ютэйэр*). В камланиях *кэрэх ыйыы* (*кэрэх туруоруу*) действие разворачивалось не столько вокруг больного или духа болезни, сколько вокруг души жертвенного животного, которую шаман провожал к верхним или нижним духам — «хозяевам», «родителям» или «начальникам» того мелкого *абаасы*, который «ел» больного. Путешествие к ним было сопряжено с 'добыванием' («вытаскиванием») души больного — камлание *кутун сююдюён тасаарда*, а камлание *кутун кётёгёр* совершалось с целью очищения больного путем «поднятия» его души к светлым божествам *айыы* и получению у них предопределений *джалгалгыр*.

Если мы попробуем выделить постоянные, повторяющиеся элементы всех этих камланий, то увидим, что все они имели изоморфную структуру: камлание *джалбыйы* включало вызов духов-помощников (1), их отклик (2), вселение в шамана (3), гадание от лица духа о причине болезни (4), кормление духов (5), вселение их в больного (6), удары, наносимые больному шаманским амулетом (7), назначение лекарства (8) и роспуск духов (9).

Здесь первые четыре звена построены на 'диалоге' шамана с его духами-помощниками, пятое звено — 'кормление' — есть один из видов жертвоприношения, а звенья 6 и 7 реализуют силовое

воздействие на больного, притом что все камлание состоит из симметричных действий: вызов духов — роспуск духов, т. е. 'присоединения—отсоединения' шаманских духов, гадание — назначение лечения, т. е. 'вопрос—ответ'.

Но точно так же, по сути дела, построены и камлания по изгнанию духа болезни, в которых вслед за созыванием — откликом духов-помощников (ср. 1—3) шло 'обнаружение' причинившего болезнь *абаасы* (обряд *наннийар* или размахивание *джалбыыром*) (ср. 4), а затем происходило столкновение шамана с духом болезни, разворачивающееся как 'вселение' *абаасы* в шамана (обряд *бохсуруйуу*, т. е. 'извлечение' его из больного; ср. 3 и 6), как 'борьба' (беснование шамана и его обмороки; ср. 7), а также как 'диалог' (обмен репликами между родственниками больного и злым духом, вселившимся в шамана) и 'договор' о жертвоприношении (ср. 5); 'вселение' *абаасы* в изображение или в тело жертвенного животного есть одновременно и его «пленение», и «наделение подарком», а его 'проводы' шаманом — «и перемещение» духа, и «очищение» больного.

В камланиях по принесению жертвы *кэрэх* вместо 'извлечения' *абаасы* из больного находим 'извлечение' души из жертвенного животного, дополняющееся все той же 'отправкой' или 'проводами' ее в мир духов, а в камланиях по добыванию души больного столкновению шамана с духами, у которых находится его душа, предшествуют не только 'созывание' духов-помощников и все сопутствующие этому обряду 'диалоги', 'кормления' и т. д., но и 'перемещение' шамана в мир духов, во время которого он на каждом *олохе* ведет диалоги и раздает подарки. Само же столкновение шамана с этими духами вновь включает и диалог, и силовое воздействие, и жертвоприношение, и т. д.

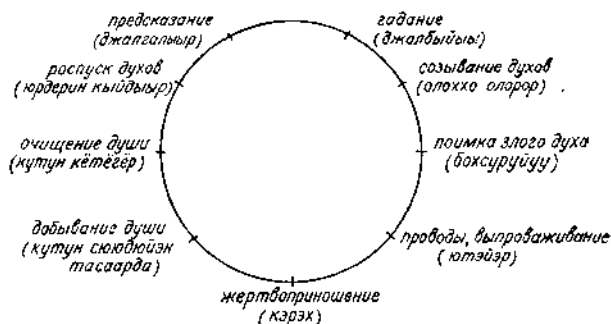
Таким образом, все эти камлания имеют изоморфную и симметричную структуру: созывание духов-помощников, с которого начинается любое из них, коррелирует с их роспуском в конце каждой мистерии, гадание по колотушке или обряды типа *наннийар* и *джалбыйы* связаны с получением информации и коррелируют с финальными предсказаниями; извлечение духа болезни — с вселением его в изображение или жертвенное животное; проводы — с очищением больного; отправка души жертвенного животного — с добыванием души больного; уход шамана в мир духов — с его возвращением; получение души — с ее внедрением в тело пациента. Шарниром этой симметричной конструкции служат звенья, в которых шаман вступает с духами в 'диалог', 'борьбу' или отношения 'обмена'. Именно по этим трем осям группируются отношения и между сюжетными блоками, и внутри каждого сюжетного звена, и, наконец, между различными камланиями. Так, в камланиях *джалбыйы* реализуется в основном 'диалог' шамана с его духами-помощниками, в камланиях по изгнанию злых духов верхнего или нижнего мира — 'борьба' шамана с духом бо-

лезни, а в камланиях *кэрэх* — 'обмен' души жертвенного животного на душу больного.

Более того, рассмотренные камлания не только имеют изоморфную структуру, но и вся их совокупность, начиная с разведывательного камлания *джалбийыы*, камлания по извлечению *абаасы* и его отправке в верхний или нижний мир (обряды *юёсэ кыырар* или *аллараа кыырар*), камлания по отправке души жертвы (*кэрэх ыйыы*) и кончая камланиями по добыванию души больного (*кутун сююдүйэн*) и очищению ее у светлых божеств *айыы* (*кутун кётөгөр*), могла представлять собой единое, правда многодневное, камлание. И хотя такой полной записью мы не располагаем, целый ряд описаний включает в себя в качестве составных звеньев те обряды, которые в других источниках представляют собой самостоятельное камлание. Наиболее развернутый вариант записан И. А. Худяковым [Худяков, 1969, с. 338—349]. Здесь за поимкой злого духа, составляющей содержание первого дня камлания, последовало приготовление подарков, которые дух болезни потребовал накануне, затем проводы духа с нырянием шамана и диалогами между ним и духом болезни по пути «вниз». На третий день шаман, вновь собрав своих духов-помощников, отправился добывать душу больного и, вернувшись, вдул ее в ухо пациента, предсказав его выздоровление. Сходное нанизывание обрядов зафиксировал и Ионов [Ионов, архив, д. 7, л. 10—17].

В чем здесь дело? Случайность ли это? Можно предположить, что такое нанизывание звеньев обусловлено их внутренней логической связью. Действительно, разведывание, отыскание виновника болезни (обряд *джалбийыы*) влечет за собой его изъятие (обряд *бохсуруйуу*) и отправку в мир духов (обряд *ютэйэр*). Сама эта отправка может, в свою очередь, предстать как самостоятельное камлание, когда шаман не просто выдувает духа болезни в окно в нужном направлении, а вселяет в специальное изображение или жертвенное животное и провожает на тот *олох*, где живет дух. Но и те условия, которые ставит дух болезни, тоже могут развернуться в самостоятельное действие, составляющими звеньями которого являются все те же 'извлечение' и 'отправка', но уже не духа болезни, а души жертвенного животного (обряд *кэрэх ыйыы*). Договор с духом о его уходе реализуется в обмене души жертвенного животного на душу больного, а появление этого нового объекта — души заболевшего — приводит к новому сюжетному звену общей цепи: 'добывание' души больного завершается 'вселением' ее в тело пациента (обряд *кутун сююдүйэн тасаарда*). И наконец, камлание по «поднятию» души к светлым божествам (обряд *кутун кётөгөр*), преследующее цель ее очищения и получения от *айыы* предсказания о судьбе заболевшего, завершает цепь этих сюжетных трансформаций, поскольку оказывается логически связанным с начальным, первым звеном — камланием *джалбийыы* — в том плане, что оба они сводятся к «получению инфор-

мации», узнаванию, и, таким образом, круг трансформаций замыкается.



Сюжетные трансформации камланий

Закономерности, прослеживаемые по относительно многочисленным и полным записям якутских камланий, можно обнаружить в материалах по шаманству и у других народов Сибири.

Еще в 1928 г. В. Г. Богораз в своей рецензии на работу Г. Н. Прокофьева о селькупках писал, что у селькупских шаманов существует два способа лечения: «1. Больной теряет одну из своих душ, похищенных покойником или каким-нибудь злым духом. Шаман должен отыскать эту душу и вернуть ее больному, вложить ее больному в грудь в виде хвоинки, камешка, жучка и т. п. мелкого предмета. 2. В человека вселяется злой дух в форме личинки слепня или другого насекомого, которая гложет нутро больного. Шаман должен извлечь из нутра больного этого незванного жильца, например высосать его собственным ртом в виде червячка, камушка, хвоинки и бросить прочь. Эти два различных метода лечения больных, взаимно полярные, — пишет далее Богораз, — служат в этнографии издавна предметом деятельного обсуждения. На XXI конгрессе американистов в 1924 году в Гетеборге профессор Lovie старался доказать, что лечение номер первый принадлежит Евразии, а лечение номер второй принадлежит Америке. Это утверждение проф. Lovie не осталось без живых возражений. Сообщение Прокофьева с большой точностью указывает, что оба метода шаманского лечения существуют в Евразии вместе и рядом» [Богораз, 1928, с. 95].

Дальнейшее накопление полевых материалов показало, что практически у всех шаманистов Сибири и Дальнего Востока камлания-лечения сводились либо к 'извлечению' источника болезни из больного, либо к отысканию и водворению на место его души. Для того чтобы извлечь духа болезни, шаманы прибегали не только к высасыванию, но и к устрашающему звону бубенцов и шуму,

издаваемому бубном, выманивали его запахом пищи и т. д., а затем внедряли в приготовленное заранее изображение или чучело, которое либо выбрасывали, либо, наоборот, кормили до полного выздоровления больного, вселяли духа болезни в себя, а затем делали вид, что прокалывают себе живот, наглядно изображая таким образом уничтожение духа и пр. И все эти приемы, какими бы разнообразными они ни были, преследовали одну и ту же цель — у д а л и т ь источник болезни из тела больного. Столь же разнообразны были и приемы, с помощью которых шаманы 'возвращали' больному его ушедшую или похищенную злым духом душу: они заманивали ее с соответствующими наговорами в одежду больного, отправлялись в мир духов, где отнимали ее у похитителя, а затем вселяли в тело своего пациента, укрепляли душу с помощью различных манипуляций, прятали в специальные «душехранилища» и т. д. Сама же дихотомия тех двух «методов» шаманского лечения, которая была описана Г. Н. Прокофьевым у селькупов, последовательно проявляла себя во всех регионах.

Если утверждение о том, что «изгнание духа болезни» характерно для Америки, а «добывание похищенной души» — для Евразии, высказанное на XXI конгрессе американистов, опровергалось простым накоплением фактического материала, то с диахронической интерпретацией этой дихотомии дело оказалось сложнее. В 30-х годах развернулась дискуссия о том, какую из двух форм следует признать первичной, а какую вторичной, производной. Так, В. Г. Богораз считал, что похищение души злым духом и последующее возвращение ее шаманом древнее изгнания, связывая эту форму с представлением о том, что злые духи «охотятся» на души людей, подобно тому как сами люди охотятся на животных [см. Богораз, 1932]. Богоразу возражал Д. К. Зеленин, остроумно замечая, что, поскольку «собирательство» древнее «охоты», вселение злого духа и его последующее извлечение шаманом следует признать первичными [Зеленин, 1935 (II)]. Сравнивая различные способы извлечения злого духа из тела больного (начиная от высасывания, переселения духа в шамана, в животное, череп и, наконец, в идола, изображающего духа болезни), Д. К. Зеленин пришел к выводу, что сибирские шаманы примкнули к уже готовому культу *онгонов*, который, в свою очередь, пришел на смену тотемизму. Этим трем стадиям развития религиозных представлений соответствовали, по его мнению, и три вида почитаемых объектов: животное, идол и иерархия духов [Зеленин, 1936]. Хотя пространный труд Зеленина включал в себя энциклопедический охват накопленных к тому времени этнографических фактов, он на деле описывал лишь первую из наших двух форм, усложняющуюся за счет якобы диахронического напластования сменяющихся во времени объектов, в которые шаман перемещал извлеченного из тела пациента «демона болезни»: сначала непосредственно в тело шамана, позднее — в животное или идола, а еще позднее — в духов-

помощников шамана, занимающих определенное место в иерархии пантеона духов. Возникновение второй формы (похищение души злыми духами и ее возвращение шаманом) Зеленин связывал с уже развитыми шаманистическими представлениями о том, что во время транса или посвящения душа шамана покидает его тело⁹. Однако уход души шамана в мир духов он тоже предпочитал объяснять вселением в него духа-помощника, а «реальной базой» шаманства считал опыт беременных женщин, связавших некогда недуги и беременность и истолковавших невроз как вселение духов. Отсюда якобы и ведет свое начало женское шаманство, на смену которому приходит затем родовой шаман с сонмом подчиненных ему духов-помощников.

С реминисценциями подхода к шаманам как к нервнобольным людям, которые потому и могут лечить других, что обладают индивидуальным опытом борьбы с одолевающими их бесами, приходится, впрочем, сталкиваться довольно часто и по сей день. Хотя в некоторых способах «извлечения» духа болезни (например, в высасывании его ртом) и можно усмотреть некий рефлекс, унаследованный человеком от своих животных предков, как то предлагал считать Зеленин, видеть в биологических реакциях источник всей шаманской практики значило бы свести социальное по своей природе явление к индивидуальным психическим переживаниям. Здесь, скорее, следует принять точку зрения С. М. Широкогорова, считавшего невроты и массовые психозы следствием неудач, которые могут быть объяснены «только внешними причинами, лежащими вне индивида» (т. е. вредоносным вмешательством духов), а шаманов — «предохранительным клапаном, способом самозащиты и проявлением биологической функции рода» [Широкогор, 1919, с. 94 и 107; ср. также работу С. Н. Давиденкова по истории сознания — Давиденков, 1947].

Кроме того, трудно предположить, что в основе всего разнообразия шаманских приемов по извлечению духа болезни лежит какая-либо одна-единственная исходная форма (например, шум или то же высасывание ртом), а все остальные были лишь позднейшим наслоем на нее. В камланиях, зафиксированных наиболее подробно, и втягивание духа болезни шаманом, и вселение его в жертвенное животное или в изображение-*онгон* очень свободно варьируются, функционально замещая друг друга. Более того, известны примеры, когда все эти формы совмещались в одном камлании.

Так, у эвенков во время камлания, описанного А. Ф. Анясимовым, шаман при извлечении духа болезни сначала прибег к уговорам, но, получив отказ, решил

⁹ В зарубежной литературе по шаманству эти две формы различаются как «экстаз» и «одержимость»: в первом случае душа шамана покидает его тело и уходит в мир духов, во втором дух вселяется в шамана, овладевает им. Здесь в фокусе внимания оказывается психическое состояние шамана, считающееся основой всего шаманского комплекса. Поскольку данная работа не ориентирована на «проблему шаманизма», оппозиция «экстаз/одержимость» в дальнейшем не будет рассматриваться.

принести в жертву оленя. Он соблазнял духа вкусным мясом животного и всячески охаживал тело больного человека. Поддавшись на эти соблазны, дух переселился в жертвенного оленя по аркану, протянутому между ним и больным. Это «переселение» было отмечено шаманом следующим образом: когда аркан туго натянулся, олень был убит. Тушу животного разделили, и шаман откусил кусок сердца оленя, «проглотив» таким образом духа болезни, который пытался там спрятаться. Затем шаман выплюнул духа в специально приготовленное изображение своего помощника, после чего последовала сцена изгнания болезни из мира людей, когда шаманская птица заглатывает духа, летит к пропасти нижнего мира и сбрасывает его туда [см. Анисимов, 1958, с. 206—212].

Несколько по-иному подошел к вопросу С. А. Токарев, предложивший отличать «знахарские магические действия» — прикладывание амулетов, заговаривание и т. д., к которым он относит и извлечение камней и тому подобных материальных вместилищ болезни, — от собственно шаманских приемов — монотонного пения или экстатического танца [см. Токарев, 1964, с. 285]. Мы, однако, видели, что пение представляло собой «общение» шамана с духами, а танец использовался для репрезентации его путешествия в мир духов, причем эти моменты играли в сюжетной композиции камлания совершенно определенную функцию, обеспечивая возможность диалога и контакта между людьми и духами. Само же камлание при всем внешнем разнообразии и «шаманских» и «знахарских» приемов, к которым прибегал шаман (будь то устрашающий звон бубенцов, заклинания духа путем пения или игры на бубне, магические манипуляции над больным, над жертвенным животным, амулетом, *онгоном* и т. д. или ловля духа, души, помещение их в какое-либо вместилище, изгнание и т. д.), строилось на том, что все эти действия реализовали две пары основных предикатов: 'извлечение/внесение' и 'добывание/отправление'. Первая пара предикатов ('извлечение—внесение') осуществлялась путем тех приемов, которые Токарев называет «знахарскими». Однако их роль в камланиях отчетливо демонстрирует, что они были не магическими манипуляциями с «материальными», как их называет Токарев, объектами, а способами воздействия на духа. Что касается второй пары предикатов ('добывание—отправление'), то именно они составляют отличительную особенность камлания как символического путешествия в мир духов, и для их реализации использовались как раз те приемы, которые Токарев называет «шаманскими».

Важно подчеркнуть, что предикаты, входящие в каждую пару, связаны отношением дизъюнкции, но сами пары связаны между собой еще и отношением следования: шаман либо 'извлекает' источник болезни из тела пациента, а затем, взяв его в тот или иной объект, 'проводит' в мир духов, либо он 'добывает' душу больного, а затем 'внедряет' ее в тело или в какое-либо иное хранилище. И это отношение следования, приводящее к синтагматическому развертыванию обряда, не обязательно должно объясняться диахроническими напластованиями.

На примере якутских материалов мы видели, что среди камланий (тоже варьирующих те объекты, в которые шаман перемещает духа болезни перед его отправкой к «почтенным родителям») часто встречаются и такие, когда на следующий же день после 'извлечения' злого духа шаман отправлялся с соответствующими жертвоприношениями в мир духов и 'добывал' там душу больного, которую затем внедрял в его тело. И такая двухходовая композиция характерна не только для якутского шаманства. У эвенков Г. М. Василевич записала камлание, в котором, как и в проанализированных выше якутских примерах, присутствовали и 'изгнание' духа болезни, и 'добывание' души больного. Камлание это прямо так и называлось — *иллэмэчипкэ*, что буквально означает «обряд добывания души-тела» (у маньчжуров название такого камлания — *ханяла* — образовано от основы *ханян* — «тень-душа» и переведено Василевич как «добывать+тень-душу»). «Камлание *иллэмэчипкэ*, — пишет исследовательница, — проводилось по просьбе родных болящего и длилось несколько дней. Оно состояло из трех основных частей: первая — узнавание, где находится унесенная душа и каким способом изгнать враждебного духа, поедающего больного; второе — поиски, добывание души и возвращение с ней; третья — в одворение души на место или временно в душехранилище» [Василевич, 1969, с. 245; разр. моя. — Е. Н.].

Что касается камланий по добыванию души больного, то эта форма, признанная Зелениным вторичной и рожденной исключительно шаманистическим комплексом представлений, находит себе поразительные аналогии в камланиях, совершавшихся шаманами с иными, нежели лечение, целями. Строя свою концепцию происхождения шаманизма, Зеленин исходил исключительно из врачебной практики, которую он считал для шаманства древнейшей и исходной, а все другие функции шамана рассматривал как производные от нее. Эта точка зрения имеет многих сторонников и сегодня. При этом участие шаманов в родовых или промысловых обрядах рассматривается как позднейшее наслоение. Так, Н. А. Алексеев, анализируя в своей монографии камлания якутских шаманов к богине Айыысыт для испрошения у нее души ребенка, замечает: «Представление о том, что *Айыысыт* сама приходит в дом, исключает необходимость обращения к ней, поэтому камлание и связанные с ним поверья могут быть объяснены как результат влияния шаманства» [Алексеев Н., 1975, с. 89].

Между тем, если обратиться к самим описаниям таких камланий, можно убедиться в их поразительном сходстве с камланиями-лечениями.

К сожалению, полных записей их еще меньше, чем записей камланий над больными, но, поскольку нам теперь известны некоторые принципы, по которым строился сюжет шаманских мистерий, этих источников оказывается достаточно; чтобы обнару-

жить единообразие как самих сюжетных схем, так и тех форм, при помощи которых эти схемы реализовались.

Так, ряд якутских источников фиксирует случаи, когда шамана приглашали, если в стаде начинался падеж скота [см. Виташевский, 1890, с. 40—48; Худяков, 1969, с. 241—252].

У Худякова описаны два таких камлания. В первом из них шаман, как и в камланиях по изгнанию злого духа из больного, заклиняет духа, явившегося причиной падежа скота, «войти» в его «каменный желудок», не портить скот и удалиться из стада, обещая дать ему взамен все, что тот потребует. Дух — Коровья болезнь — «входит» в шамана и требует его устами жертву в виде семи щепоток конских волос и семи пчел, обещая, что если эти подарки будут ему приготовлены к утру, то он уйдет. Шаман, заверив духа, что все будет сделано, просит его оставить какую-нибудь приметку, по которой люди смогут удостовериться, что соглашение действительно достигнуто. Наутро шаман втыкает вокруг головы коровы, павшей от болезни, семь прутьев, вешает на каждый из них по семь изображений пчел и обильно поливает их кровью больной коровы. Затем он в сопровождении трех человек, которые держат его за ремни и повторяют за ним слова песнопения, «провожают» духа болезни до «бело-желтой пади»; по дороге (т. е. во время пляски) шаман ведет диалог со своими духами-помощниками, прося их зорко следить за поведением духа болезни, не позволять ему оборачиваться, и, наконец, сообщает, что «отправил» Коровью болезнь «на родительское место, посадив на 77 моих тряских дьявольских напевов, 88 моих вещей причитаний». Вернувшись в юрту, шаман вновь поет *алгысы* духам местности и духу очага, а затем обращается к собравшимся с просьбой остановить его, усадить на подстилку, надеть на него шапку и дать в руки бубен с колотушкой. После этого следует роспуск духов-помощников, высекание над шаманом искр из огнива и предсказание: как только погибнет корова определенной масти, то в этой местности падеж прекратится, но зато начнется в верховьях той речки, куда была отправлена коровья болезнь.

Во второй записи Худякова проводы духа более развернуты. Начав с обычных призываний духов-помощников, *алгысов* духу огня и дома, шаман затем обращался еще и к «госпоже Коровнице» — духу, который в якутском пантеоне считался «Создательницей» (*Ынахсыт*), дающей людям души рогатого скота и оберегающей его от болезней, а затем и к духу-хозяйке вселенной, которая почиталась как покровительница всего живущего на земле. Обои богини шаман просил о заступничестве. В это время вне юрты вешали уже известные нам волосяные веревки *ситчи*, к которым привязывали подарки — по три или по семь мух и пчел, сделанных из тальника. Затем трое мужчин вооружались большими деревянными копьями, три женщины — ножницами, а еще один мужчина брал зажженную палку. Все семеро бросались на стадо, приговаривая:

Уоп-чук, уоп-чук!
Прогнал я мечом,
Посадил на копые,
Отстранил поветрие,
Прогнал Прожорливую болезнь,
Сделал очищение священным огнем...
[Худяков, 1969, с. 242].

Как видим, эпизод «борьбы» с духом болезни разыгрывается здесь не только шаманом, как в приведенных выше случаях, но и самими людьми (вспомним, что в предыдущем примере шаман «провожал» духа болезни не один, а в сопровождении трех помощников).

После эпизода изгнания болезни из стада шаман, сидя в юрте, призывает особых духов-помощников — Небесного Мяк Туян-зверя с тремя глазами и железную маленькую мышь с тремя ногами и железным клювом. Он поручает им схватить Прожорливую болезнь и сопроводить его в путешествие к хозяину злых

духов верхнего мира Улуу тойону. Шаман «поднимает» коровью болезнь, а также семь мух и семь пчел, приносимых в жертву, и тонит всю эту процессию через шесть *олохов* (или падей) к седьмому слою, где живет Улуу тойон [Худяков, 1969, с. 243].

'Проводы' духа болезни включают здесь, таким образом, еще и доставку жертв к духу более высокого ранга — «отцу» или «хозяину», в подчинении которого находится «прожорливый дьявол».

Камлание, записанное в 1890 г. Виташевским [Виташевский, 1890, с. 40—48], было устроено не по случаю эпизоотии, а из-за того, что у одного богатого якута в течение нескольких лет погибло почти все стадо. Здесь шаман тоже «ловил» злого духа — «старуху левой половины юрты» (т.е. хозяйку хлева *хотона*), но делал это несколько отличным от приведенных выше способом. Он поставил в хлев горшок с угощением, а когда тот закипел и послышался треск горящего на углях масла (звук, доказывающий, что злой дух пришел на приманку и ест), шаман прокрался меж ног собравшихся в юрте людей в *хотон* и, схватив горшок, накрыл его крышкой, т.е. «поймал» духа. Пленник потребовал себе в жертву корову черной масти, но хозяин дома категорически отказался, сказав, что он и так съел почти всю его скотину. Шаман же унес горшок в поле и закопал его там (путешествие его здесь, таким образом, дано в сильно редуцированном виде — как простое 'изгнание', изоляция пойманного духа). Вернувшись в юрту, шаман подобрал колотушку, чтобы узнать результат своих действий: колотушка упала «хорошо», и шаман предсказал, что весной родится белоногий теленок с белой отметиной на боку, от которого затем появится обильное потомство. По этой примете хозяин узнает, что нерасположение к нему госпожи создательницы коров *Ынахсыт* кончилось. «Второй акт», — пишет Н. А. Виташевский, — был назначен на следующую же ночь, но сеанс не состоялся и действие было отложено на весну» [Виташевский, 1890, с. 48].

На примере камланий-лечений мы видели, что продолжение, которое обычно следовало в таких случаях, предполагало путешествие шамана к духам за душой больного. Можно предположить, что «второй акт» камлания, который был отложен до весны, тоже должен был быть посвящен 'добыванию' душ для скота. И это предположение действительно подтверждается. Н. А. Алексеевым было обнаружено в материалах В. М. Ионова подробное описание такого камлания — похода шамана к духу-хозяину скота [Ионов, архив, оп. 1, д. 2, л. 1—35]. «Согласно этому источнику, — пишет Алексеев, — при обращении к *Исээй Айыысыт* на большом чистом поле ставили три коновязи. Эти коновязи огораживали с трех сторон — северной, западной и южной. Восточную сторону оставляли открытой. Внутри изгороди, за столбами коновязи, втыкали ряд березок. Коновязи и березки соединяли пестрой веревкой из конских волос, к ней привязывали маленькие берестяные ведерки, берестяные намордники для телят, а также пучки белых волос из конской гривы... Шаман надевал женские торбазы, шубу, шапку *джабака* и становился лицом к востоку перед коновязью. С правой стороны от него стояли девять невинных молодых людей, с левой — девять девиц. Они вторили шаману, т.е. повторяли его слова. Шаман, стоя на месте, переступал ногами и пел. Он красочно описывал все приготовленное. Затем последовательно воспроизводил свой путь к *Айыысыт* рогатого скота, к которой добирался через дважды девять (восемнадцать) остановок (*олох*). Через каждые две остановки помещались жилища духов... Духи, живущие на третьем и шестом *олохе* пути, охраняли дорогу к *Айыысыт* рогатого скота. Они сначала отказывались пропустить шамана, но потом, после его настойчивых просьб, разрешали дальнейший путь... Затем он достигал места жительства *Айыысыт* рогатого скота. Шаман трижды кланялся, становился на колени и полз далее на коленях. В это время спутники шли на ногах и пели... Шаман в своей песне-молитве указывал, что его сделали шаманом племени *айыы*, перечислял свои грехи, которые были незначительными, говорил, что его направили просить счастья и богатства. На это *Айыысыт* отвечала, что сидит обиженная из-за того, что животных, данных ею, приносит в жертву злым духам. Далее она угрожала прогнать его. Шаман снова просил, и *Айыысыт* удовлетворяла просьбу шамана, приказывала... открыть ворота и выпустить скот. Затем шаман просил даровать скот своим сопровождающим.

Получив все, шаман и его сопровождающие возвращались по той же дороге. На обратном пути шаман все время оглядывался и говорил, что по слабости или нерадивости сопровождающих уходят назад столько-то животных, а также описывал приметы и количество скота, дарованного *Айыысытом*.

Не доходя до земли трех *олохов*, шаман сообщал своим спутникам количество скота, данного каждому из них *Айыысытом*. Ступив на родную землю, шаман обращался к духу-хозяину земли и просил принять данный *Айыысытом* скот и охранять его. После этого он гадал, подбрасывая ложку, о том, приняла ли скот хозяйка земли... После того... выносили из загородки всю приготовленную пищу и осматривали ее. Если в трех посудинах обнаруживали шерсть, то хозяйка приносила, повесив на локоть левой руки, большое шерстяное ведро, большой ложкой вычерпывала шерсть из посуды. Пищу из этой посуды ела вся семья без участия посторонних, так как это рассматривалось как хорошее предзнаменование. Пища из остальных посудин раздавалась присутствовавшим при исполнении обряда» [цит. по: Алексеев Н., 1975, с. 90—93].

Эти выдержки приведены специально для того, чтобы продемонстрировать сходство камлания-испрошения с камланиями-лечениями, касающееся не только порядка нанизывания сюжетных звеньев, но и внешних деталей обряда, таких, как приготовление места (установление столбов или коновязей *сэргэ*, привязывание веревок *ситии* с подарками в виде пучков конских волос, огораживание мольбища и его ориентацию на восток, т. е. в сторону, где по космографии якутов обитают божества *Айыысыт*), участие в походе шамана молодых людей, путешествие шамана через 18 *олохов*, сценки встреч на каждом из них, диалоги с богиней *Айыысыт*, 'просьба—получение' душ скота, 'передача' их под охрану духов местности, гадания, предсказания и т. д.

Между тем в литературе по шаманству, в том числе и якутскому, преобладает тенденция резко отделять шаманские церемонии от подобного рода обрядов испрошения. Участие в них шаманов расценивается как позднейшее наслоение на более ранние родовые обрядовые отправления, как результат монополизирования шаманами обрядовой практики в целом. Такое диахроническое противопоставление «дошаманских» и «шаманских» обрядов, предполагающее их механическую контаминацию в сравнительно поздние периоды этнической истории, исходит из принципиального различия их внутренней организации и потому не объясняет, а молчаливо обходит все отмеченные выше черты глубокого сходства этих действ. Не задаваясь пока вопросом о том, является ли это сходство результатом стадияльных наслоений, или оно обусловлено едиными и для «шаманских» и для «дошаманских» обрядов структурными закономерностями, подчеркнем, что рассмотренное камлание к духу-хозяйке рогатого скота строилось по тому же «канону», что и камлания-лечения, предполагавшие поход шамана в мир духов за душой больного. Их различие касается лишь объекта добычи в них: в камланиях-лечениях это душа больного, а в камлании к *Айыысыт*— души рогатого скота, притом что все остальные моменты сюжетной структуры у них совпадают.

Камлание к *Айыысыт* рогатого скота, в свою очередь, отли-

чается от камлания *айыысыт тардар* (испрошение детей) тоже лишь тем, что в них варьируются объекты добывания и соответственно те духи, к которым шаман для этого отправляется.

Так, А. А. Попов в работе «Культовые богини Айысыт у якутов» опубликовал запись этого обряда, совершавшегося шаманом В. Н. Александровым в 1924 г. Перед его проведением заранее делали из бересты туюсочек, внутри которого устраивали «гнездо» из шерсти и клали туда два изображения птичек. В доме тщательно прибирали, пол устилали свежей травой, а двери открывали настежь. Во дворе устанавливали столб и втыкали два ряда березок в виде аллеи, ведущей к дверям. В день камлания сытно кормили людей и всех животных и приглашали по семь непорочных юношей и девушек (*битииситы* — сопровождающие), которые садились справа и слева от супругов, одетых в праздничные одежды. Напротив них устраивали ложе-скамейку для *Айыысыт*, а между супругами и этим ложем стелили белую конскую шкуру для шамана.

Дальше действительные разворачивались по уже хорошо известной нам схеме. Шаман выходил во двор, впускал там в себя своих духов-помощников, затем надевал костюм и, сев на подстилку, обращался с *алгысами* к духам-хозяевам очага, дома, двора, местности и т. д. с просьбой охранять людей, пока он будет путешествовать. Закончив пение *алгысов*, он поднимался с подстилки и, повернувшись лицом к востоку, начинал свой подъем к богине Айыысыт в сопровождении своих *битииситов*, описывая все его перипетии в пении и разыгрывая сцены с встречными по пути духами.

Добравшись до Айыысыт, он просил у нее «птенчика» для посланных его супругов, расписывая прелести своей страны и добронравие людей. Получив от богини душу ребенка, шаман возвращался назад и, якобы вступив в дом, брал чашку с топленным маслом и выливал его в огонь, поблагодарив Айыысыт. Супруги брали деревянных птичек, и шаман внедрял туда добытую душу ребенка, а затем гадал по колотушке, будет ли ребенок счастливым, угощал своих духов-помощников и распускал их по сторонам [см. Попов, 1928 с. 130—151]. Сходное камлание было зафиксировано А. Е. Кулаковским [Кулаковский, 1923, с. 104—105; Кулаковский, 1979, с. 98—100; опыт реконструкции обряда см.: Алексеев Н., 1975, с. 85—89]. Сведения о такого же рода обрядах находим и у Худякова [см. Худяков, 1969, с. 193].

Содействие шамана в добывании душ детей зафиксировано не только у якутов. У эвенков обряд *омилаттэн* — путешествие шамана в верхний мир за душой будущего ребенка — дополнялся иногда «двумя другими: *хакуматтэн* — окружения или огораживания рождающего места с целью предохранить его от козней злых духов, и обряда *кутулаттэн* — добывания удачи и счастья для новорожденного» [Анисимов, 1959, с. 78], т. е. развивались момент 'внесения' души ребенка в так называемое «душехранилище» и гадание — получение предопределений его судьбы. Г. М. Василевич отмечает, что «камлание „добывание детских душ“ производилось в случае смерти детей. Автором оно записано у олекминских эвенков, а Широкогоровым — у баргузинских и нерчинских. У олекминских эвенков шаман присоединял этот обряд к обряду посвящения оленей (ср. добывание души больного после принесения жертвы. — Е. Н.), а у баргузинских он производился отдельно. У первых он совершался обычно в чуме. В пении шаман описывал свой поход в мир душ, находившийся несколько ниже верхнего мира. Души в виде птичек перелетали с ветки на ветку. Шаман, подкравшись, начинал играть с птичками, незаметно прятал

одну из них и быстро спускался на землю. В этот момент в чуме около шамана наготове стояли два мальчика и две девочки, держа за углы белый платок. Шаман, „попав на землю“, бросал на платок души-шерстинки. Платок быстро складывали, и шаман прятал его в коробочку-душехранилище» [Василевич, 1969, с. 248].

У алтайцев родители, у которых часто умирали дети, как сообщает Л. Э. Каруновская, «приглашают кама и просят его обратиться во время камлания к духам с мольбой об изъятии из-под очага последов умерших детей и изгнании их за океан (ср. с 'изъятием' духа болезни в камланиях-лечениях. — Е. Н.), а от плодовитых родителей, у которых дети выживают, чтобы духи невидимо взяли бы из-под очага последы и водворили бы их под очаг просителей» [Каруновская, 1927, с. 25—26]. Она же отмечает и еще один способ добывания души детей: «По местным верованиям, — пишет она, — на пятом небе живет могущественный Жајучи-хан¹⁰, по милости которого у людей рождаются дети; это он посылает мужчинам „кут“ на ребенка... Когда во время камлания кам попадает на пятое небо и ведет переговоры с Жајучи-ханом, присутствующие на камлании женатые мужчины придвигаются возможно ближе к каму, протягивают свои шапки под самый бубен, чтобы кам положил в них полученный от Жајучи-хана „кут“ на ребенка» [Каруновская, 1927, с. 20].

Как видим, в ряде случаев камлания по добыванию детских душ составляли специальный обряд, в других случаях они сопровождались такими дополнительными действиями, как жертвоприношения или огораживание «рождающего места», а в третьих примыкали к камланиям, совершаемым с другими целями, где добывание души ребенка происходило как бы попутно.

Очень интересный пример такого совмещения находим в записях Л. Я. Штернберга; здесь добывание души ребенка нанайским (гольдским) шаманом было приурочено к поминкам *каса* [Штернберг, 1933, с. 480—483]. По поводу этих сведений А. В. Смоляк высказала сомнение на том основании, что *бун* (мир мертвых), куда путешествовал шаман во время поминок, не мог служить источником детских душ: «Л. Я. Штернбергу сообщили, что мифическое дерево душ находится в бун — загробном мире, оттуда касатэй-шаман приводит души детей и вселяет их в женщин. Вероятно, — пишет она, — в записи Л. Я. Штернберга вкралась ошибка; действительно, не логично, чтобы „дерево жизни“ находилось в мире мертвых» [Смоляк, 1976, с. 135]. Однако если ошибка могла вкратиться в отрывочное сообщение, то маловероятно, что «ошибочным» было такое совмещение во время самого обряда поминок, описанного Штернбергом, поэтому объявить его просто «нелогичным» нельзя, тем более что представления о том, что дух-хозяйка детских душ

¹⁰ Кстати, имена Яючи и Айысыт этимологически восходят к одной и той же основе.

является одновременно «матерью» земли, т. е. находится «внизу», встречается и у других народов Сибири. Объяснить эту особенность можно, лишь исходя из несколько иной логики, по которой 'проводы' (в данном случае души покойного в мир мертвых) дополняются 'добыванием' (здесь — душ детей), что и представлено в обряде, зафиксированном Л. Я. Штернбергом, и согласуется с подобного рода дополнительностью предикатов 'проводы—добывание' в вышеприведенных случаях.

Сами же камлания по отправке души умершего, параллельные по своей функции похоронным обрядам без участия шамана, зафиксированы не только у нанайцев, но и у эвенков, ненцев, ороков, ульчей, тувинцев, нивхов и др. У эвенков, например, такие камлания носили название *тырэчүпкэ* (букв. «придавливание+обряд»), *анан* (букв. «толкание»), *ханэчин* (букв. «сопровождение») и сводились к тому, что шаман, вселив душу покойного в сделанного из гнилого дерева идольчика, кормил его, угощал табаком, вел с ним беседы, а затем «отвозил» душу умершего в мир мертвых [см. Василевич, 1969, с. 245 и 247; Анисимов, 1958, с. 61]. По сюжетной композиции они, таким образом, очень близки к камланиям по изгнанию духа болезни. Шаманские обряды проводов покойного подробно описаны Штернбергом у нанайцев [Штернберг, 1933, с. 483—490], А. М. Золотаревым у ульчей [Золотарев, 1939, с. 222—270], В. П. Дьяконовой у тувинцев [Дьяконова, 1975], И. Д. Хлопиной у шорцев [Хлопина, 1978], Ф. А. Сатлаевым у кумандинцев [Сатлаев, 1974], Б. О. Долгих у энцев [Долгих, 1962] и т. д.

Дихотомия 'добывания—отправки' касается не только камланий-лечений и камланий, связанных с деторождением и похоронами, но и скотоводческих или охотничьих обрядов. Выше уже приводилось описание якутского камлания к Айысыт рогатого скота. Если сравнить его с камланием духу вод, к которому шаман отправляется для испрошения удачи в рыбном промысле, подробнейшим образом зафиксированным Худяковым, можно без труда убедиться в близости их строения к общей схеме [см. Худяков, 1969, с. 221—227]. Как уже говорилось, такие развернутые описания камланий-испрошений в этнографической литературе встречаются редко. Однако имеющиеся фрагментарные записи или общие пересказы порядка проведения подобных обрядов дают основания для вывода об их принципиальной структурной тождественности только что приведенным. Таковы, например, якутские испрошения душ промысловых зверей у духа охоты Баяная, или Барылааха (обряд *барылаах тардар*), зафиксированные Ионовым, Виташевским и Худяковым [Ионов, 1916, с. 21—32; Виташевский, 1890, с. 37—40; Худяков, 1969, с. 209; см. также Алексеев Н., 1975, с. 54—56], эвенкийские обряды «умножения пищи-добычи» — *сингкэлэвун* и «кражи оленьих душ» — *кикэлэвун* [Анисимов, 1958, с. 27—34; Василевич, 1969, с. 248; Василевич, 1957, с. 170—180] и т. д.

Во всех этих камланиях шаман отправлялся к соответствующему духу-хозяину, более или менее подробно изображая свои перемещения в определенной «место» вселенной, где обитал этот дух, 'добывал' там души будущих зверей, рыб или домашних животных, возвращался с ними в мир людей и высыпал души в тайге, над водоемом, разбрасывал по юрте, вкладывал в специальные мешочки-душехранилища и т. д.

Сюда же, вероятно, следует отнести и камлания по табуированию животных, например эвенкийские обряды *сэвэкинпкэ*, *итыкинпкэ*, сводящиеся к тому, что шаман отправлялся к духу-хозяину верхнего мира, где добывал «силу» (*мусун*), а затем вводил ее в посвящаемого оленя, который должен был обеспечить здоровье и размножение стада, благополучие членов семьи и в обращении с которым соблюдались определенные запреты и предписания.

Но параллельно с такими обрядами табуирования, где сила размножения или плодородия добывалась шаманом в мире духов и вводилась в табуируемое животное, существовали, как известно, и другие, в которых животное посвящалось («поворачивалось») какому-либо духу. Так, у негидальцев считалось, что такой посвященный олень или собака принадлежат Небесной старухе, которой он «отдан» во время шаманского камлания в обмен на душу заболевшего [см. Цинциус, 1971, с. 183]. Подобные же обряды посвящения животных духам отмечены у якутов, бурят, алтайцев, нганасан и т. д. Огромный материал об этих *ызыхах*, *ытыках* и тому подобных «посвященных» животных был собран Д. К. Зелениным [Зеленин, 1936]. Отличие обрядов посвящения животного какому-либо духу от камланий-жертвоприношений, во время которых душа жертвенного животного доставлялась ему шаманом, заключается в том, что животное не убивали, а сделав на нем соответствующие метки (у ряда сибирских народов для этого использовались специальные рисунки — *тамги*, различные для различных духов), оставляли жить в стаде; в обращении с таким животным необходимо было соблюдать определенные запреты.

Интересный пример совмещения «посвящения» и «жертвоприношения» находим в якутском обряде *кыйдаа*, когда живых животных угоняли вдаль в качестве дара какому-либо духу [см. Эргис, 1960, с. 317; Алексеев Н., 1975, с. 78].

Таким образом, во всех камланиях к духам-хозяевам меняются адресаты обряда, меняются подарки, которые шаман несет духам, различаются способы общения с ними, меняется, наконец, и та «добыча», с которой шаман возвращается. Но композиционное строение всех их сохраняется неизменным, а персонажи, которым обряд адресован, выступают в одной и той же роли подателей «душ», «сил», «плодородия» и т. д. Если камлания-испрошения развивают цель сюжетных трансформаций путем варьирования адресатов и добываемых у них необходимых человеческому кол-

лективу ценностей, то другую цепь трансформ образуют камлания-жертвоприношения и камлания по табуированию животных, в которых варьируются «уводимые», «провожаемые», «отдаваемые» тому или иному духу объекты.

Наконец, еще одну группу камланий составляют шаманские действия по оживлению идолов или амулетов (в том числе и атрибутов шаманского облачения), по освящению нового дома, промыслового инвентаря и т. д. Эти камлания сводились к 'вселению' в соответствующие предметы «души», «духа», «хозяина», которых шаман должен был «заманить», а иногда и «добыть» у духов более высокого ранга [см., например, Штернберг, 1933, с. 476—477; Худяков, 1969, с. 217; Анушин, 1914, с. 86; Алексеенко, 1971, с. 269; Потапов, 1969, с. 243, и мн. др.]. Подчеркнем, что эти камлания параллельны действиям шамана по 'изгнанию' злых духов из жилища, заманиванию их в специальные изображения, чучела, куклы, горшки и пр. [см. кроме уже приводившихся примеров еще: Хангалов, 1958, с. 334; Крейнвич, 1973, с. 447—449; Штернберг, 1933, с. 317—318; Смоляк, 1962, с. 272, и т. д.].

Типы камланий и их синтагматическая структура

Приведенные группы камланий различаются в первую очередь по тому, что именно служит в них объектом действия. В первой группе это человек (больной, ребенок, покойник), во второй действие разворачивается вокруг душ промысловых или домашних животных, в третьей группе это дом, промысловый инвентарь, идол, амулет и т. д. Однако такое деление, хорошо улавливающее классификацию камланий по их утилитарной направленности и покрывающие, по сути дела, все основные функции сибирских шаманов, достаточно условно, поскольку, как было показано, многие камлания часто содержали в себе в качестве составляющих компонентов такие действия, которые в других случаях представляли собой самостоятельную церемонию. Здесь можно наблюдать определенную иерархию: например, для лечения болезни иногда прибегали к жертвоприношению или посвящению живого животного духам; проводы души покойного часто включали момент вселения его души в специальное изображение, т. е. представляли собой действия, сопоставимые с камланиями по оживлению идолов или пленению духов болезни; очищение юрты от злого духа может представлять собой самостоятельную цель камлания, но чаще оно производилось в случаях болезни и смерти детей (ср. диахроническую интерпретацию именно этой иерархии в изложенной выше концепции Д. К. Зеленина).

Поэтому для классификации сюжетов камланий удобнее избрать иной критерий. Уже из тех разрозненных примеров, кото-

рые были приведены¹¹, видно, что шаманские действия самого различного назначения строились у всех сибирских народов по достаточно единообразной схеме. В центре любого из них находится в качестве объекта некая ценность, обозначаемая шаманистами с помощью различных терминов, которые условно переводятся этнографами как «душа», «сила», «жизненность», «удача» и т. д. Эту ценность шаман 'добывает' в мире духов или 'уводит' из мира людей.

В первом случае она принадлежит духам, но представляет собой ценность для людей; во втором случае, наоборот, объект, представляющий ценность для духов, находится в мире людей. Для «правильного» распределения ценностей шаман:

— отправляется в мир духов, добывает там искомую ценность и доставляет ее людям (этот тип мы обозначим как IA);

— извлекает принадлежащие коллективу людей объекты, представляющие собой ценность, в которой заинтересованы духи, и доставляет их им (этот тип обозначим как IB).

Однако мы знаем, что в камланиях фиксируется и противоположная ситуация: объекты, принадлежащие духам, оказываются в мире людей, а объекты, принадлежащие людям, оказываются в мире духов. В обоих случаях такие объекты представляют собой отрицательную ценность, или «антиценность», и должны быть изъяты. Эту ситуацию и можно наблюдать в камланиях, где шаман вынимает «камень болезни», «червячка», «насекомое», душу покойного и т. д. и уносит их прочь либо возвращает ушедшую, «заблудившуюся» душу ее владельцу¹².

Таким образом, в этих камланиях (обозначим их как тип II) шаман:

— извлекает принадлежащие духам объекты — «камни болезни», души умерших и т. п. — и отправляет их в мир духов;

— находит и возвращает ушедшую душу ее владельцу.

Несколько на первый взгляд более усложненную схему находим в тех камланиях, где шаману противостоит злой дух или дух болезни. Неблагополучие считается здесь результатом действий антагониста:

— злой дух перемещается в мир людей и внедряется в тело больного, поселяется в стаде, в доме и т. д.;

¹¹ Когда рукопись уже была готова к изданию, в свет вышел сборник «Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири» [ПИОСАС], специально посвященный исследованию социальных функций шаманов у ненцев, нганасан, селькупов, кетов, тувинцев, эвенов, нивхов, эскимосов, чукчей и долган. Поэтому содержащиеся в нем материалы, часто существенно дополняющие ранее опубликованные сведения, не фигурируют в числе приводимых примеров, но, как кажется, не вступают в противоречие с основными положениями, высказываемыми ниже.

¹² О том, что такая «заблудившаяся» душа, попав в мир духов, тоже представляет своего рода «антиценность», свидетельствуют многочисленные рассказы, где «земной человек», оказавшись в мире духов, вызывает там своим присутствием несчастья, болезни и должен быть изгнан оттуда «их» шаманом.

— злой дух извлекает душу из тела больного и уносит ее в свой мир.

Эти действия антагониста как бы предшествуют камланиям типа II, составляя их предварительный, нулевой ход. Последующие действия шамана в принципе повторяют те же серии акций:

— шаман отправляется в мир духов, добывает там похищенную душу и возвращает ее владельцу (тип IА);

— шаман находит духа болезни (в теле больного, в стаде и т. д.), извлекает его наружу, освобождая тем самым объект камлания от скверны, и отправляет злого духа (тип IБ).

Следует, впрочем, иметь в виду, что и камлания типа IА, которые совершались в ситуации нехватки промысловых животных, отсутствия приплода домашнего скота, бесплодия женщин, тоже имели своего рода предварительный ход, так как считалось, что все эти несчастья являются следствием отрицательного отношения к людям духов-хозяев, которые не послали достаточного количества душ. Такое «поведение» духов объяснялось тем, что ошибочные действия были совершены самими людьми, которые нарушили какие-либо запреты и предписания или не принесли соответствующие жертвы.

Показательны в этом отношении претензии, которые предъявляют шаману духи-хозяева, когда объясняют свое нежелание дать ему души. Например, когда якутский шаман приходит к Айыысыт с просьбой дать бездетным супругам душу ребенка, она сначала отказывается: «Наверное, имеете худой нрав, наверное, утрами и вечерам ваши крики слишком пронзительны, наверное, плохо обращаетесь с детьми, полученными от меня! Если бы были такими же ласковыми и обходительными, как и я, вот тогда бы дала!» [Попов, 1928, с. 131].

У эвенков, когда шаман просил хозяйку земли дать его сородичам зверей для промысла, та «отговаривалась, указывая шаману на нарушение людьми разного рода запретов, большей частью связанных, с одной стороны, с культом очага (родового огня), с другой — с физиологией женщины» [Анисимов, 1959, с. 36].

Чтобы активизировать духов-хозяев, надлежало принести им соответствующие дары, что и совершалось во время камланий типа IБ.

Возникает вопрос: не была ли экспансия духов, составляющая предварительный ход камланий типа II, результатом аналогичного нарушения договорных отношений одной из сторон? Многочисленные данные этнографов свидетельствуют, что дело обстояло именно так: похищение души злым духом или его вселение в больного часто считалось следствием непроизвольного контакта с ним самого человека или каких-либо провинностей с его стороны. Так, нивхи говорили Крейновичу, что, «раз человек болеет, значит, он в чем-то провинился. Просто так человек болеть не будет» [Крейнович, 1973, с. 346]. У тувинцев злой дух *аза* «обладал способностью похищать одну из душ человека... но это он мог делать только в том случае, если человек в течение года как-то согрешил» [Дьяконова, 1975, с. 95].

Таким образом, 'нарушение запретов', открывающее возмож-

Таблица

Блок сюжета	Синтагматическая схема	Типы камланий			
		IA	IB	IIA	IIB
Исходная ситуация	Нарушение правил одной из сторон	Духи не посылают людям души детей, скота, промысловых животных	Люди не приносят духам жертв, нарушают нормы поведения и пр.	Дух похищает душу человека	Дух внедряется в мир людей
	Недостача или вредительственность	Ценности остаются в мире духов (недостача у людей)	Ценности остаются в мире людей (недостача у духов)	Душа оказывается не на «своем» месте	Дух оказывается не на «своем» месте
	Беда	Бесплодие, неудачи в охоте, голод	Голод, болезни	Болезнь	Болезнь, смерть детей
Начало противодействия	Получение силы	Приглашение шамана и созывание им духов-помощников	Приглашение шамана и созывание им духов-помощников	Приглашение шамана и созывание им духов-помощников	Приглашение шамана и созывание им духов-помощников
	Получение информации о причине несчастья	Определение адресата камлания	Определение номенклатуры даров	Определение похитителя	Определение вредителя
	Получение средств для посредничества	Приготовление даров	Приготовление даров	Приготовление даров	Приготовление даров
Посредничество	Перемещение	Уход шамана к духам	Уход шамана к духам	Поиски шаманом похитителя	Выманивание духа
	Контакт с духом	Передача даров, просьба-согласие	Передача даров, просьба-согласие	Передача даров или борьба-победа	Передача даров или борьба-победа
	Результат контакта	Выделение духами «своих» ценностей	Принятие ценностей духами	Освобождение души из плена	Пленение духа болезни
	Перемещение	Возвращение шамана с добытой ценностью	Возвращение шамана	Возвращение шамана с освобожденной душой	Отправка духа в «его» мир
Ликвидация недостаи	Передача ценности	Передача людям добытой ценности	Восстановление порядка обмена ценностями	Возвращение больному его души	Очищение больного, его освобождение
	Передача информации	Предсказание примет	Предсказание судьбы	Предсказание сроков выздоровления	Предсказание сроков выздоровления
	Отсоединение силы	Роспуск духов-помощников	Роспуск духов-помощников	Роспуск духов-помощников	Роспуск духов-помощников
	Передача ценности	Награждение шамана	Награждение шамана	Награждение шамана	Награждение шамана

ность для ответных вредоносных действий духов, ретроспективно включено в сюжетную структуру камланий, составляя его нулевой ход. Само же камлание было призвано восстановить равновесие, ликвидировать нарушение миропорядка, выражающееся к его началу в том, что ценности, которые должны принадлежать человеческому коллективу, находятся в мире духов (типы I и IIА) и, наоборот, ценности, которые должны принадлежать миру духов, находятся в человеческом мире (типы I и IIБ).

Наиболее длинные цепочки сюжетных звеньев возникают в тех многодневных камланиях, где шаман с помощью подчиненных ему духов сначала обнаруживает и пленяет злого духа, явившегося причиной несчастья, затем договаривается с ним об условиях его ухода, обеспечивает выполнение этих условий и не только изгоняет духа болезни, но и добывает в обмен на душу жертвенного животного искомую ценность, а иногда еще и некоторые дополнительные ценности, получаемые попутно, которые он и передает заказчику камлания. Здесь, по сути дела, объединены камлания всех четырех типов. Более короткие сюжетные цепи возникают в камланиях, где шаман уводит принадлежавшие коллективу ценности (например, провожает душу покойного в мир мертвых, предварительно заманив ее в специальное изображение, или отправляет душу жертвенного животного в подарок духам-хозяевам, а в обмен на нее получает желаемое). И наконец, каждый из выделенных типов может представлять собой отдельное, самостоятельное камлание, связанное с остальными типами лишь потенциально.

Это можно объяснить тем, что композиционно любое из них состоит из трех основных сюжетных блоков: 'начало противодействия' (приглашение шамана, приготовления к камланию и созывание шаманом духов-помощников), 'посредничество' (уход шамана к духам, переговоры с ними или борьба с вредителем; получение ценностей в обмен на принесенные дары) и 'ликвидация недостачи или последствий вредительства' (передача заказчику добытых ценностей, предсказания, награждение шамана).

Таким образом, синтагматическая структура камланий всех четырех сюжетных типов оказывается одинаковой, что и отражено в таблице на с. 57.

СПОСОБЫ РЕАЛИЗАЦИИ СИНТАГМАТИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ

В предыдущей главе камлания были рассмотрены с точки зрения их сюжетной организации. Было обнаружено, что их синтагматическая структура (левый столбец таблицы) стабильно сохраняется при всех тематических и сюжетных вариациях этих обрядовых комплексов. Отвлекаясь поэтапно от различий в деталях и реалиях, а затем и от того, какие персонажи оказываются втянутыми в сюжетные коллизии, мы установили, что все четыре типа базируются на единой схеме.

Вернемся теперь к поверхностному уровню обрядового текста, чтобы проследить, каковы были наиболее употребительные способы реализации основных сюжетных блоков. Дистрибуция этих приемов по регионам и их картографирование могли бы дать материал для выявления этнической специфики шаманских действий у народов Сибири, для установления взаимовлияний и других собственно исторических исследований шаманства. Нам, однако, будет интересовать другой аспект — синхронные соотношения шаманских приемов с общим культурно-этнографическим контекстом, и поэтому основное внимание будет уделено тем формам, которые широко использовались как в шаманских действиях, так и в обрядовой практике рядовых членов коллектива, с тем чтобы показать, что эти сферы не были отделены друг от друга непроеходимой стеной, что элементы камланий, какими бы экзотическими ни казались они постороннему наблюдателю, были понятны самим шаманам. Значения этих форм, устанавливаемые по их функции в контексте камланий (т. е. по месту в синтагматическом ряду), позволят, возможно, лучше понять их значения и в других, нешаманских обрядах.

Уже общая картина, которая вырисовывается из приведенных документальных фиксаций камланий, находится в разительном контрасте с идущим от ранних этнографических описаний и свидетельств путешественников, но еще и поныне иногда встречающимся в литературе по шаманству представлением о них как об экстатических действиях, во время которых бесноватый шаман, бряцая подвешенными к его одежде погремушками и оглушительно стуча в бубен, впадает в транс, вопит и мечется в немыслимой пляске, приводя в мистический ужас и гипнотизируя своими манипуляциями присутствующих на сеансе сородичей.

У нас нет достаточных данных, чтобы судить о том, что испытывал сам шаман, когда вселял в себя духов, «верил» ли он в их вселение или только «изображал» их приход. Маловероятно, конечно, что все шаманы были атеистами или шарлатанами: репрезентация контакта с духами предполагала умение шамана при

помощи ритмических ударов в бубен и специальных приемов пения входить в особое состояние — транса или экстаза, которое внешним наблюдателем характеризуется как своего рода истерический припадок. Последняя аналогия, впрочем, явно грешит биологизмом, так как сближает шаманский экстаз с сугубо патологическими психическими явлениями [см., например, Ксенофонов, 1929 (I)]. Вероятно, более правы такие исследователи, как С. М. Широкогоров или М. Элиаде, которые видят в экстазе особое состояние сознания, вызываемое искусственным путем [см. Широкогоров, 1935; Элиаде, 1951]. Широкогоров, например, прямо утверждал, что психически, физически и нервно шаман должен был быть совершенно здоров, в противном случае он не мог бы долго оставаться в этом состоянии, как того требовала его деятельность [Широкогоров, 1919, с. 107].

Однако каковы бы ни были приемы шаманской техники экстаза, сами камлания несводимы к трансу, в чем мы могли убедиться, обратившись к записям, которые содержат подробные описания приготовлений к обряду, тексты песнопений, указания на особенности поведения шамана и всех остальных участников в том или ином эпизоде действия. Все эти моменты теснейшим образом связаны с системой верований, со всеми аспектами материальной и духовной культуры, такими, как фольклор, мифология, декоративно-прикладная практика, хореографическое и музыкальное творчество. Лишь вне этого культурного фона камлания могут показаться внешнему наблюдателю беснованием или припадком безумия.

Сказанное не отрицает, конечно, что шаманы применяли технику типа медитаций, что во время своих сеансов они находились в состоянии транса или экстаза, но искать в этом источник сюжетов камланий значило бы свести целые пласты устной элики и целый ряд общественных установлений к индивидуальным переживаниям. Такие попытки уже неоднократно делались, и мы их не будем обсуждать, предпочитая считать шаманские медитации одним из способов интериоризации мифологического наследия. Более того, индивидуальный психологический опыт шамана мог оказаться действенным и эффективным только в том случае, если он опирался на устную и обрядовую традиции, хорошо известные его аудитории.

Оставляя поэтому в стороне вопрос о психологических механизмах шаманского транса (вероятно, и создающего условия, в которых индивидуальное сознание, будучи подавленным, оказывается в сфере коллективной памяти), обратимся в этой главе к тем моментам, которые объединяли камлания с другими, не экстастическими формами обрядового поведения.

В этом отношении продуктивным может оказаться взгляд на камлание как на своего рода драматическое действие, сближающий шаманские приемы с театральными приемами выразительности.

Подход этот, правда, выступает обычно в качестве альтернативы подходу, акцентирующему экзотичность шаманских действий, и часто приводит к тому, что весь шаманский комплекс объясняют простым притворством или даже сознательным обманом, хотя использование театральных средств само по себе вовсе об этом не свидетельствует. Действительно, противопоставлять театральность камланий их экзотичности нет, по сути дела, никакой необходимости: театр как особый вид искусства здесь не существует, а потому отсутствует и сама возможность воспринимать его элементы как нечто искусственное и тем более «лживое».

В начале главы I приводился вывод, к которому пришел Н. А. Алексеев, назвавший камлания якутских шаманов «многоактным драматическим, порой комедийным действием, не лишенным театральности» [Алексеев Н., 1975, с. 169]. Сходные наблюдения часто делались и в отношении камланий других сибирских народов [см. Анучин, 1914, с. 30; Ксенофонов, 1930, с. 93; Шатилов, 1976; Иванов С., 1976 (I), с. 186—187, и мн. др.]. С этой точки зрения камлания даже послужили специальным предметом при изучении ранних форм театрального искусства. Так, В. Н. Харузина посвятила им большой раздел своей статьи «Примитивные формы драматического искусства» [Харузина, 1928, № 1, с. 33—42], а А. Д. Авдеев, видевший в камланиях одну из ярких страниц в истории формирования театра, приводит в своей книге «Происхождение театра» [Авдеев, 1959] выразительные материалы не только по сибирскому, но и по североамериканскому шаманству. Совсем недавно этот аспект камланий учтен Е. В. Ревуненковой при анализе шаманизма у народов Юго-Восточной Азии [Ревуненкова, 1980]. Внимание исследователей привлекли несомненное наличие в камланиях актерской импровизации, различного рода трюков, использование иногда весьма сложного реквизита и целый ряд других элементов, известных нам по более развитым формам театра. Между тем, хотя в шаманских действиях и можно обнаружить не только отдельные элементы театра, но даже все те признаки, которые большинством театроведов признаются «необходимыми и достаточными» для его самостоятельного функционирования [см. Новик, 1978 (III)], такое сближение чревато возможностью модернизации, если оно исходит из внешних аналогий между этими принципиально различными явлениями. Аналогия с театром продуктивна (для изучения именно камланий, а не для поисков истоков театрального искусства, как такового, в формировании которого камланиям, несомненно, принадлежит большая роль) только в том случае, если учитывается конкретно-этнографическое наполнение приемов, квалифицируемых исследователями как театральные, вскрывается их место в сюжете. Поэтому, рассматривая способы реализации синтагматической структуры, имеет смысл придерживаться общей для всех сюжетных типов последовательности блоков, что, возможно, позволит избежать того «возмущающего

эффекта», который оказывает театроведческая терминология в отношении нашего материала.

Выше (см. Введение) говорилось о том, что обрядовая традиция, как и традиция фольклорная, коллективна в своей основе, что индивидуальное творчество и различные новации представляют собой, говоря словами Р. О. Якобсона и П. Г. Богатырева, «узоры», которыми расцветивается «канва актуальной традиции» [Богатырев, 1971, с. 374]. Это положение может показаться сомнительным применительно к камланиям, протекающим в условиях особого состояния сознания шамана, когда индивидуальное мифотворчество является, казалось бы, главным. Поэтому тем более важно показать, что импровизации шамана и в этом случае тесно сопряжены с общекультурным контекстом и используют язык символов, принятый в данном коллективе.

Рассмотрены будут лишь некоторые, наиболее употребительные формы каждого из блоков синтагматической структуры, сопровождаемые параллелями из иных, нешаманских сфер деятельности.

Исходная ситуация. Беда, нехватка

Напомним, что в большинстве случаев камлания совершались при неблагоприятном состоянии коллектива (голод, эпидемия) или отдельных его членов (бесплодие, болезнь, отсутствие удачи на охоте и т. д.). Причиной такого нарушения миропорядка считалось отрицательное отношение к людям духов, но оно могло быть спровоцировано и нарушениями или ошибочными действиями самих людей.

У якутов, например, «непрокормица, откочевка диких оленей, перемены в путях их миграций обычно рассматривались как кара за нарушение каких-либо обычаев и правил» [Гурвич, 1977, с. 208]. «Если ребенок рождался мертвым и посиневшим, полагали, что его ударила Айыххыт за какую-то провинность матери» [Гурвич, 1977, с. 137]. Повсеместно у сибирских народов распространено поверье, что дети могут болеть, если кто-либо из семьи обидел огонь: не «кормил» его, ронял в очаг острые предметы, лил воду и т. д. [см., например, Потапов, 1969, с. 365]. У коряков «невыполнение жертвоприношений, нарушение запретов и другие неблагоприятные поступки вызывали гнев или забывчивость Верховного существа, и тогда оно наказывало людей, прекращало посылать животных, вызывало голод и стихийные бедствия» [Антропова, 1976, с. 256]. Подобного рода примеры можно многократно умножить.

Таким образом, «нарушение запрета» — функция, отмеченная В. Я. Проппом среди других функций, встречающихся в подготовительной части сказки, — является наиболее распространенной и в сюжетной композиции камланий, где она открывает возможность для ответных вредоносных действий духов. Поэтому «нару-

шение запрета' можно рассматривать и как один из видов 'нарушения договора', и (или) как одну из причин, имплицитующих 'нарушение договора' с духами.

Подчеркну, что сами несчастье, недостача, беда и на деле иногда оказывались чисто ментальным процессом. Вербицкий, например, отмечал, что алтайские шаманы лечили по преимуществу «внутренние», а не «наружные» болезни, т. е. недомогания, связанные с психическим состоянием [см. Вербицкий, 1893, с. 86]. Именно неуверенность в правильности своего собственного поведения часто оказывалась действительной причиной таких заболеваний и даже самоубийств. К. Д. Носилов описал подобные случаи у манси, когда охотник, взяв из амбарчика, в котором находятся изображение духа и подношения ему в виде денег, шкурок, серебряных украшений, какую-нибудь из этих ценностей взаймы и пообещав духу вернуть ее в определенный срок, но не сумев этого сделать из-за болезни, неудачи в охоте или старости, начинал мучиться: «ему кажется, что его преследует дух, он делается мнительным, следит за каждой своей неудачей, потерей и доходит до того, что, не имея больше сил выносить угрызений совести, боясь мести, идет и давится в лесу на дереве» [Носилов, 1904, с. 15].

Но, конечно, и в тех случаях, когда болезнь носила органический характер, она, как и другие несчастья, считалась результатом постороннего влияния, спровоцированного, возможно, собственным поведением потерпевшего. В обоих случаях, впрочем, шаман стремился ликвидировать ее причину, т. е. поступал, по сути дела, так же, как и хороший современный врач, но лишь в соответствии с тем пониманием этих причин, которое было принято в его культуре.

'Нарушение запретов', ведущее к беде или недостаче, служит исходным моментом камлания, но как бы вынесено за рамку самого действия, предшествуя ему во времени; поэтому мы обозначили этот сюжетный блок как нулевой.

Первый блок. Начало противодействия

Первый блок сюжета состоял из трех звеньев, в первом из которых реализовалась связь «заказчик камлания — шаман» (сюда же, вероятно, следует отнести и приглашение особых лиц, помогающих шаману), во втором происходило приготовление мольбища и даров: выбор жертвенного животного, изготовление необходимых изображений, посуды, угощения для духов и т. д., а в третьем — созывание шаманом его духов-помощников.

Приглашение шамана

'Приглашение шамана' (вызов посредника — функция 'просьба — согласие') в некоторых случаях обставлялось специальным цере-

мониалом. У кетов человек, заказавший камлание, «приходит в чум шамана и молча вешает на задней стене чума (против входа) платок... Разговаривает при этом о посторонних вещах. Если шаман почему-либо не может в тот же день шаманить, он молча снимает платок и возвращает принесшему; расспрашивать его о причине отказа не полагается» [Анучин, 1914, с. 27]. У амурских нивхов «просящий приходит к шаману и излагает ему свою просьбу. Если шаман соглашается, он берет пальмú и идет с ней к больному. Проситель несет за шаманом его главные принадлежности — бубен, колотушку и др. Если шаман не хочет почему-либо идти шаманить, проситель сам уносит его пальмú, бубен, колотушку. Придя к себе, он нагревает бубен и начинает колотить в него. Тогда являются духи, и шаман поневоле идет лечить больного» [Крейнович, 1973, с. 448—449]. У других народов, где прикасаться к шаманским принадлежностям было строго запрещено, церемония приглашения шамана выражалась в том, что за ним посылали ездовое животное или обращались со специальными формулами [см., например, Петри, 1926, с. 7]. У народов Дальнего Востока (нанайцев, орочей, удэгейцев и др.), напротив, перед началом камлания все желающие по очереди играли на бубне и исполняли особые танцы [см., например, Аврорин и Лебедева, 1978, с. 49; Штернберг, 1933, с. 383; Карабанова, 1979, с. 67—70, и др.].

Кроме того, в целом ряде регионов среди собравшихся на камлание выделяется особый человек — своего рода «медиатор» между шаманом и остальной публикой. Им мог быть родственник шамана, как, например, у кетов [см. Алексеенко, 1967, с. 183], или родственник заказчика, как у энецов [см. Долгих, 1962, с. 153], молодой, еще не прошедший посвящения шаман или просто группа людей, обладающих соответствующими голосовыми и музыкальными данными [см. Дыренкова, 1949 (I), с. 107]. В их обязанности входило помогать шаману одеваться, подавать в нужные моменты соответствующие атрибуты, удерживать шамана в сложные моменты действия за ремень, повторять за ним слова песенных призываний и т. д.

Отметим, что в камланиях типа IA, приуроченных к сезонным обрядам, где шаман пускался в путешествие за душами зверей и скота и где заказчиком камлания выступал не отдельный человек, а весь коллектив, участие присутствующих было особенно активным. Так, у эвенков во время подобных церемоний все собравшиеся не только должны были подпевать шаману в определенных местах, но и участвовали в пантомиме встречи и ловли шамана, изображавшего оленя, в коллективных хороводах, символизовавших поход к верховным духам, в танцах, имитирующих охоту, и т. д. [см., например, Анисимов, 1958, с. 32].

У якутов, как отмечалось, некоторые камлания этого типа предполагали участие девяти непорочных юношей и девяти девушек, которые именовались *битииситы* (сопровождающие танцоры).

Приготовление средств для противодействия

За 'приглашением шамана' следовало 'приготовление средств для противодействия'. При легких недугах по совету шамана или им самим изготовлялось изображение духа, причинившего несчастье; идольчика следовало кормить до полного выздоровления больного. В более сложных ситуациях духу болезни приносились жертвы покрупнее. И наконец, в наиболее ответственных случаях шаман приступал к камланию, которое обычно предполагало его путешествие в мир духов.

Отсюда становится понятным, почему элементы мольбища должны были воспроизводить «дорогу» шамана к духам. Мы уже видели, что якуты ставили для этого столбы или коновязь, протягивали веревки, выстраивали идущие в определенном направлении галерейки из березок или столбиков. В еще более ярком виде значение места проведения обряда как «макета» вселенной (своего рода «сценической площадки») проявляется в тех случаях, когда шаманские сеансы совершались в специальном чуме.

У звенков такой шаманский чум подробно описан И. М. Сусловым и А. Ф. Анисимовым [Сулов, 1931; Анисимов, 1952]. «Чум строился по обычному типу, но значительно больших размеров, чтобы вместить всех сородичей... Посредине разводился небольшой костер. Через дымовое отверстие к костру опускалась молодая тонкая лиственница, символизировавшая мировое дерево *туру*... На противоположной от входа стороне помещался небольшой плот из деревянных изображений духов-тайменей. На него садился шаман, отправляясь плыть по шаманской реке в нижний мир — *хэргу*... Если действие мыслилось как происходящее на суше, то под шамана подстилали коврик из шкуры дикого оленя, сохатого или медведя... К востоку, против входа в чум, сооружалась *дарнэ* — длинная галерея из молодых живых лиственниц и различных изображений шаманских духов. С противоположной, западной стороны чума сооружалась *онанг*. Если первая, *дарнэ*, символизировала вершину реки, верхний мир, а чум — средний мир, то *онанг* олицетворяла нижний мир, реку мертвых, и соответственно этому ее устраивали из мертвого леса — валежника» [Анисимов, 1958, с. 193—194]. Постройка шаманского чума осуществлялась всем стойбищем сообща, здесь же расставляли специальные изображения шаманских духов-помощников, изготавливаемые сородичами шамана по его указанию. «По тому, кто из шаманских духов изображался, по их числу и порядку расстановки в *дарнэ* и *онанг* присутствующие старались угадать намерения шамана, содержание предстоящего камлания. На этой почве возникали оживленные разговоры между сородичами, способствующие, в свою очередь, проявлению у участников обряда того настроения, той остроты восприятия, которые, по утверждению шаманов, были совершенно необходимыми для всякого большого камлания» [Анисимов, 1958, с. 205].

Не всегда, конечно, место камлания так подробно воспроизводило все особенности строения вселенной в ее понимании шаманстами. Камлания могли происходить и в специальном чуме, более условно обставленном: «Ставится новая юрта — *сеольты*, покрывается войлоками и коврами. Среди юрты ставится свежая береза... вершина которой высовывается сквозь остроконечную верхушку юрты. Сучья на березе обрубаются, а на верху оставлены в виде метелки, к которой привязывается кусок полотна вместо

знамени. На березе вырублено 9 зарубок — это ступеньки (*тапты*). Нарочно устраивается эта юрта больше и выше обыкновенных юрт и дверью обращена на восток» [Вербицкий, 1893, с. 46].

По материалам Дыренковой, у телеутов «число зарубок зависело от того, на каком слое неба живет дух, которому совершалось камлание. Эти зарубки носили название *тапты* и символизировали слои неба (*кат*)» [Дыренкова, 1949 (1), с. 140].

Кроме того, местом для камлания служили и такие культовые места, как священные родовые амбары или деревья, груды камней и другие урочища, осмысляемые как место обитания духов, шайтанов и тому подобных сакральных объектов. Шаман мог камлать и в обыкновенном чуме, например в чуме больного, у могилы, на берегу реки и т. д. Но и во всех этих случаях, казалось бы противоречащих тезису о знаковом характере места, на котором разворачивается шаманская мистерия, следует иметь в виду, что священное дерево или реальная река считались «дорогой», ведущей в мир духов, а в обыкновенном жилище также выделялись зоны, четко соотносимые с соответствующими зонами космоса.

Так, «по старинным представлениям кетов, сторона любого жилища, противоположная входу, являлась „чистой“, передней стороной, местом, где „приземляются“ и живут добрые восточные духи. Старались также, чтобы вход жилища был направлен в сторону реки или дороги» [Алексеевко, 1976, с. 81]. Достаточно актуальными до сравнительно недавнего времени были, вероятно, и вертикальные членения: у нивхов, по сведениям Анисимова, древним жилищем служила землянка, а входом — дымовое отверстие, поэтому «процессы входа и выхода в юрту были подобны спусканию и выходу из-под земли» [Анисимов, 1959, с. 28].

О том, что пространственная ориентация мольбища обыгрывалась в дальнейших действиях шамана, интересные соображения приводит Ксенофонов. «В старину, — пишет он, — двери жилищ всегда обращались на восток, тогда шаман, конечно, знал, в каком направлении нужно гнать злых духов и ехать с ними, но, если ныне двери дома оказываются обращенными на юг или запад, шаман вынужден гнать своих духов в направлении дверей, так как передняя часть юрты по многим соображениям не может быть использована для этих целей» [Ксенофонов, архив, ед. хр. 20, л. 9—10].

Таким образом, независимо от того, использовались ли в качестве места для камлания естественные локусы или «макеты» вселенной, каковыми были шаманский чум или дерево *туру*, во время шаманского сеанса они являлись не просто местом обряда, а обозначением вселенной, в которой происходит действие, т. е. служили своеобразной «декорацией», части которой соотносились с определенными зонами космоса.

Приготовление изображений шаманских духов-помощников и угощений для них, как и организация мольбища, тоже не было делом одного шамана. По материалам Крейновича, «в то время, когда шамана еще одевали, хозяин жилища заранее расставлял посудины и в каждую клал какую-либо еду для кормления духов... Соответствующую еду проглатывает шаман, запивая ее водой, после чего дух считается накормленным» [Крейнович, 1973, с. 449—

450]. У нанайцев обряд угощения шаманских духов назывался *сугдиури*, а то, чем угощают, — *сугдичэ*» [Киле, 1976, с. 201]; у якутов, как уже писалось, угощение для духов тоже имело специальное название — *кунду* и т. д.

После окончания всех подобных приготовлений и распределения обязанностей между собравшимися основная роль переходила к шаману, и в следующем звене первого сюжетного блока действие разворачивалось уже не между заказчиком камлания и шаманом — посредником между людьми и духами, а между шаманом и его духами-помощниками.

Присоединение шаманских духов-помощников

В предыдущих звеньях обрядовые акции группировались вокруг трех основных осей: 'вызов шамана — его согласие' (передача информации), 'приход' шамана (присоединение силы) и 'изготовление средств для противодействия' (выделение ценностей). Те же, по сути дела, операции осуществляются и в следующем звене, с той, однако, разницей, что эстафета действия переходит к новой паре действующих лиц — шаману и его духам-помощникам — посредникам между ним и духами более высокого ранга.

Мы рассмотрим только две формы 'присоединения' к шаману его духов: надевание костюма и песенные призывы. Поскольку обе они на первый взгляд кажутся специфически шаманскими, особое внимание здесь будет уделено их сопоставлению соответственно с бытовой и праздничной одеждой и с обрядовым пением рядовых членов коллектива.

Обратимся прежде всего к шаманскому костюму. Наиболее полно семантика атрибутов шаманского облачения раскрывается в церемониях «оживления бубна» или «оживления парки». Подробнее об этих обрядах пойдет речь в главе IV. Сейчас отметим только, что одним из заключительных моментов этого важнейшего этапа шаманских инициаций, включавшего коллективное изготовление этих атрибутов, служило камлание, когда посвящаемый шаман должен разыскать и посетить те места, где росло дерево, древесины которого пошла на обечайку бубна, и где пасся конь или олень, шкурой которого он был обтянут; кроме того, шаман иногда должен был еще и «объездить», усмирить оживляемые бубен и парку.

Так, у якутов, «когда шаман надевает в первый раз вновь приготовленное платье, то оно дурит, бьется, как лошадь, и с такой силой, что шаман, объезжая его, иногда падает в обморок. Это называется „объезживание нового платья“» [Худяков, 1969, с. 312]. А. А. Попов отметил, что во время обряда оживления бубна шаман «садится верхом на бубен, ударяет его то спереди, то сзади, крутится волчком, выкрикивает: „сай! сат!“, как бы погоняя лошадь» [Попов, 1936 (II), с. 246]. Ф. Кон приводит тексты песнопений, с которыми шаман обращался к духу шапки, к змеям на

плаще, к духу бубна во время надевания костюма и на рядовом, а не посвятельном камлании [см. Кон, 1934, с. 77].

Эти примеры позволяют предположить, что и в тех случаях, когда надевание облачения не сопровождалось особыми формами поведения шамана, оно могло нести важную семантическую нагрузку, обозначая 'присоединение' к нему духов-помощников. Однако этим значением оно не исчерпывалось.

Получение шаманом костюма и других атрибутов знаменовало два момента: во-первых, переход неопита из разряда простых смертных в разряд лиц, чьей обязанностью и прерогативой становилась роль медиатора между коллективом и миром духов, а во-вторых, приобретение им средств для этого посредничества, т. е. подчиненных ему духов-помощников, главные из которых обеспечивали ему возможность перемещения в различные миры.

Рассмотрим особенности шаманского облачения с точки зрения этих двух функций более подробно.

Е. Д. Прокофьева, посвятившая анализу шаманского костюма несколько специальных работ, суммированных в ее большой статье [Прокофьева, 1971], где подробнейшим образом рассмотрены региональные особенности и типы покроя, подвески, вышивки и т. д., приходит к выводу, что «основное значение шаманского костюма — зверь или птица» [Прокофьева, 1971, с. 8]. Между тем, хотя олень (конь, медведь) и птица занимают очень важное место в его символике, полностью согласиться с этим утверждением все же нельзя.

И костюм, и бубен, и посох не только изображали шаманских духов-помощников, но и представляли собой своеобразные «карты» мироздания, будучи в этом отношении синонимом шаманского чума, т. е. символизировали в первую очередь социальную роль шамана как посредника-медиатора между мирами¹. Помимо подвесок и аппликаций, которые изображали духов-помощников, на нем встречаются космические символы: солнце, луна, мировое дерево, а также «групповые портреты» духов верхнего или нижнего мира и даже изображения самого шамана верхом на ездовом животном.

Об этой же функции шаманского облачения свидетельствует и его иконография, в которой хорошо прослеживается трехчастное членение на верхнюю, среднюю и нижнюю части в соответствии с трехчастным членением вселенной на верхний, средний и нижний миры. В костюме шамана (как и в отдельных составляющих его частях, особенно нагруднике и плаще) легко заметить это трехчастное членение, при котором астральные, зооморфные или антропоморфные символы располагаются в соответствии с их семантикой в верхней, нижней или средней части. Так, рога оленя, при-

¹ Можно в связи с этим предположить, что здесь отмеченной стороной знака было не внешнее сходство со зверем или птицей, а функция: «ездовое» животное, «перелетная» птица.

крепленные к венцу, противостоят лапам медведя, вышитым или нарисованным на обуви; знак солнца прикреплен к правой стороне плаща, а луны — к левой; подвески, ремни или жгуты кафтана или нагрудника осмысляются не только как оперение птицы, но и как «дороги» шамана по миру вселенной и т. д. И в этом отношении все шаманское облачение было прежде всего знаком, репрезентирующим (как и сам шаман) связь между элементами мироздания.

Что касается второй функции шаманского облачения какместилища духов-помощников, то она наиболее отчетливо проявляется в том, что комплект своих атрибутов шаман обычно получал по частям, и увеличение их количества означало и увеличение его «силы» (у кетов все детали оформления шаманского костюма — подвески, вышивки, рисунки — так и назывались *y* — «сила шамана» [Анучин, 1914, с. 80]).

В различных регионах ритуальные предметы шамана, конечно, существенно отличались друг от друга как по способу изготовления, материалу (вышивки, аппликации, рисунки, объемные фигурки-куколки, цельные шкурки и чучела и т. д.), так и по номенклатуре и количеству. У чукчей, например, где шаманство носило по преимуществу семейный характер и соответственно отсутствовали коллективные церемонии посвящения, облачение шамана ограничивалось повязками на голову и бубном с колотушкой, в то время как у эвенков многочисленные части одеяния, имеющие определенную семантику, дополнялись наносимыми на них изображениями и дублировались скульптурными изображениями духов-помощников, которые, как мы помним, расставлялись в различных частях шаманского чума непосредственно перед камланием.

В более подробное рассмотрение шаманских атрибутов и особенностей их приобретения шаманом мы не будем вдаваться, поскольку эта сторона шаманской практики достаточно подробно описана [см., например, Дыренкова, 1949 (I); Иванов С., 1954, 1971, 1976 (II), 1978, и др.; Петри, 1923; Попов, 1947; Попов, 1936 (II); Потапов, 1946; Прокофьев, 1930; Прокофьева, 1961 (I, II); Прокофьева, 1971; Пекарский и Васильев, 1910; Спицын, 1906, и мн. др.]. Заметим только, что тесная связь семантики костюма с семантикой камлания проявлялась и в том, что у некоторых народов Сибири шаманы использовали разные костюмы в зависимости от того, в какой мир они собирались камлать. Е. Д. Прокофьева, например, сообщает, что «„Большие шаманы“ (т. е. достигшие наиболее высоких степеней посвящения.— Е. Н.), по рассказам стариков нганасан и энцев, в прошлом имели по три комплекта костюмов: для путешествий в верхнем, нижнем и среднем (т. е. человеческом) мирах. Каждый комплект включал в себя кафтан, нагрудник, обувь, головной убор, перчатки» [Прокофьева, 1971, с. 15]. У кетов особый костюм имелся у «медвежьих шаманов», которые камлали только в нижний мир; но были у них и

такие шаманы, которые имели как костюм из медвежьей шкуры, так и одежду из оленьей шкуры и прочие обычные атрибуты — бубен, колотушку, посох. «Одевая медвежий костюм, такой шаман пользовался только лапой медведя или колотушкой, обтянутой шкурой с лапы медведя» [Алексеев, 1967, с. 190-191].

Но даже в этих случаях нельзя, по-видимому, согласиться с мнением А. Д. Авдеева, что «с помощью костюма и головного убора шаман принимал внешний облик того главного духа, который ему покровительствовал» [Авдеев, 1959, с. 158], т. е. что шаманский костюм был лишь одним из видов ряженья. Использование облачения в качестве иконического знака было далеко не главным аспектом в его символике. Шаманский костюм служил одновременно и обозначением общественного статуса шамана, его профессиональной одеждой, и вместилищем духов-помощников, их визуальным обозначением. Первая из этих функций являлась одним из проявлений связи «заказчик—шаман», а вторая — связи «шаман—духи-помощники», и обе они реализовались в начале камлания, когда шаман надевал свое облачение.

Показательно, что эти же функции, наиболее полно сохранившиеся в особенностях шаманского облачения, были присущи и обычной, нешаманской одежде.

Так, у многих народов Сибири одежда (особенно орнамент, наkosные украшения) отражала семейное положение человека². Очень выразительные примеры такого рода приводит Анисимов: «Формы женской эвенкийской одежды: *дако* (по-видимому, от *да-как*, означающего по ряду говоров „ребенок“) носили раньше девушки до перехода в категорию взрослых; *сигингами* (ср. *сигинми* — „подсмотреть“, „следить за кем-либо“, „выслеживать“) носили девушки, ставшие предметом внимания мужчин, невестами; *хорекоми* (ср. *хорокон* — „игра“, *хоролго* „глухаринный и тетеревиный ток“) был женским нарядом для игрищ-хороводов, известных в литературе под именем *яхор* и др.; *каира* (ср. *каир* — „метка“, „коза“) носили замужние женщины до наступления старости; *хухмачан* — одежда старух... У хантов, например, орнамент обуви варьировался в зависимости от родовой принадлежности и с этой стороны наглядно указывал принадлежность индивида к соответствующей родовой группе» [Анисимов, 1969, с. 60—61]. У нганасан совершеннолетие отмечается в одежде орнаментом *чимилерак*, а вступление в матримониальное состояние влечет за собой изменение орнаментальных украшений; до наступления совершеннолетия юноши и девушки носят только один орнамент — *чимирак* [Симченко, 1963, с. 171].

Помимо знаков возрастных градаций существовали и

² Явление это, как известно, было широко распространено не только в Сибири. См., например, работу П. Г. Богатырева «Функции национального костюма в Моравской Словакии» [Богатырев, 1971].

орнаментальные знаки родовой принадлежности, которые передавались невесте, когда она переходила в род мужа: «по словам одной старой елогуйской кетки, представители определенной родовой группы имели в прошлом специфический орнамент на наконсных украшениях. Девушка, выходя замуж, получала такое украшение от матери мужа, а затем передавала его своим невесткам» [Алексеевко, 1967, с. 150].

Если повседневная бытовая одежда несла на себе знаки родовых и половозрастных различий, определяя таким образом социальный статус человека и совпадая в этом отношении с ролью шаманского костюма как знака его социального ранга, то на ритуальной, праздничной одежде такие знаки часто отсутствовали. Например, у тех же нганасан существовали специальные танцевальные парки, которые надевают на свадьбу, праздники Аны'о-дялы и «чистого чума», а также на покойников. «На танцевальной парке отсутствуют *моли* — орнаменты, по которым можно определить гражданское состояние человека, танцевальные парки шьют молодым людям только после достижения совершеннолетия» [Симченко, 1963, с. 171].

Такое снятие знаков социальных различий на ритуальной одежде сопряжено с отмеченным М. М. Бахтиным стремлением к отказу в условиях праздника от всех иерархических подразделений и коррелирует с космическими символами и более строгой семантической определенностью цвета и украшений, которые для нее характерны. Правда, здесь нет того разнообразия иконических знаков, которое составляет отличительную особенность шаманского костюма, но, как и на нем, мы находим в ритуальной одежде жгуты, подвески, строгую цветовую символику и т. д. [см. Прыткова, 1976]. Интересно, что, например, у эвенков для изготовления праздничной одежды надо было специально добыть шкурки зверей из определенных мест тайги (вспомним, что и шаманский костюм шился из шкуры оленя, приметы которого сообщал будущий шаман и за которым затем начиналась охота).

И наконец, с одеждой рядовых сородичей, как и с одеждой шамана, связывалось представление о душе человека. В первую очередь это касалось детской одежды, которая обычно не несла никаких специальных знаков, поскольку ребенок еще не считался полноценным членом коллектива и социальный статус его не маркировался. Одежда рассматривалась здесь как «оболочка», вместилище души и как бы отождествлялась с ее носителем. У кетов детскую одежду *бесем* называли термином *атзад*, который употреблялся и в значении «душа» [Алексеевко, 1967, с. 152]. «У нганасан, — пишет Попов, — одежда тесно связывалась с жизнью человека. Повреждение одежды причиняет болезнь или приносит смерть ее хозяину. Мне говорили: „Одежда человека все равно, что душа человека, одежду человека портить нельзя“» [Попов, 1976, с. 34]. По наблюдению В. Н. Чернецова, у хантов и манси суще-

ствоvalo поверье, что некоторые души человека живут в его одежде [Чернецов, 1959, с. 128, 136].

У нанайцев одежда тоже рассматривалась как оболочка,местилище души: в случае болезни человека шаман брал его халат или нижнее белье и, отыскав ушедшую душу, вселял ее туда [Киле, 1976, с. 199].

Комплекс представлений об одежде как о местилище души прослеживается и в том, что она используется в качестве амулетов типа кетских *дангольс*, которые изображали людей, умерших не своей смертью или отличавшихся при жизни особыми качествами и причастностью к сверхъестественному. По сведениям Алексеенко, «изготавливали их по указанию шамана, если часто видели умершего во сне. Дангольс представляли собой миниатюрную одежду (рубашка, распашная одежда и т. д.)... Непременная принадлежность — одна или несколько пуговиц у ворота — их считали лицом дангольса... сферой деятельности дангольс был промысел: считалось, что дангольс бежит впереди охотника и обеспечивает ему удачу. Про удачливого человека говорили, что у него есть дангольс» [Алексеев, 1967, с. 181—182]. Здесь обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, *дангольс* изготавливали по указанию шамана, чтобы «уловить» душу умершего, которого видели во сне (аналогично тому, как у нанайцев шаман вселял душу больного в его одежду). Во-вторых, миниатюрная одежда с пуговицами-лицом становилась помощником ее владельца, т. е. уже отчетливо выступала в роли самостоятельного персонажа, который помогал на охоте.

Сходные фигурки домашних духов-охранителей и помощников, не имеющие деревянного или каменного туловища и состоящие лишь из миниатюрной одежды, в которую иногда вкладывали кусочек сукна, войлок, кудель и т. д., зафиксированы и у других народов Сибири [см., например, Хомич, 1977, с. 23, рис. 15; Иванов С., 1979, с. 43—46]. Их, таким образом, можно сопоставить с шаманским облачением как местилищем его духов-помощников, которое иногда прямо использовалось в качестве своего рода «покровителя»: заворачивание больного в шаманское одеяние считалось одним из эффективных способов лечения у тех же кетов. Поэтому заворачивание больного в одежду шамана целесообразно, вероятно, считать не просто магическим действием, а обрядом, в котором участвует помимо больного и шамана еще и этот помощник — вещь-деятель, знаком которого служит шаманский костюм.

Как видим, и в бытовой одежде, и в использовании одежды в качестве духа-покровителя прослеживаются некоторые элементы того явления, которое отчетливо сохраняется шаманским костюмом: семантическая тождественность знака и деятеля, обеспечивающая возможность трансформации одежды как знака личности (например, возрастного статуса или родовой принадлежности) в знак-личность, т. е. в персонаж мифологии.

Облачение в костюм было лишь одной из форм 'присоединения силы'. В зависимости от местных особенностей, а возможно, и индивидуальных приемов можно наблюдать и некоторые другие формы реализации отношения «шаман — его духи-помощники». Так, в северных районах Якутии шаман перед камланием выходил из юрты, чтобы принять в себя главного духа-помощника, в то время как в южных районах этот момент символизировался только надеванием костюма. По материалам Гурвича, у якутов-оленоводов вместилищем главного духа-помощника считалась колотушка, посредством которой шаман вызывал остальных духов. С ее же помощью шаман устанавливал, прибыл ли вызываемый дух; для этого он подбрасывал колотушку, и, если она падала вогнутой стороной вверх, это означало, что дух явился [Гурвич, 1977, с. 217].

Еще одной формой 'присоединения силы' (духов-помощников) было созывание их шаманом. Ее, вероятно, следует считать основной. Диалогический характер связи «шаман—духи-помощники», который лишь слегка улавливается в комплексе представлений, связанных с одеждой как вместилищем духов, выявлен здесь уже в полном объеме: предикат 'присоединение помощников' реализуется в паре действий 'вызов—отклик'.

Песенные призывания духов — одно из основных отличий камланий от других ритуалов. Но хотя именно они привлекали наиболее пристальное внимание исследователей и неоднократно описывались в этнографической литературе, тексты их изучены еще недостаточно, да и опубликовано их сравнительно немного. Отчасти это объясняется усложненностью языка шаманских призываний, затрудняющей их фиксацию и перевод. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют все же выявить некоторые общие моменты, присущие шаманским призываниям как определенному фольклорному жанру.

Наиболее постоянными компонентами их были: название духа, указание на причину и на цель вызова.

Цель вызова в зависимости от красноречия шамана могла излагаться либо довольно кратко:

Восьминогое
племя злых духов,
близких своих родственников
Притяните-ка к себе.
[Алексеев Н., 1975, с. 159]

или более развернуто:

Раскройте передо мной
Все удобные проходы,
Даруйте мне силу спеть
Проникновенную песню.
Охраняйте меня сзади,
Бдительно прислушивайтесь спереди!
Умоляю, устраняйте препоны с дороги,
Сгладьте неровности пути!
А людям средней земли,

Умоляю, не причиняйте несчастий.

Скоту светлых божеств моих

Не создавайте преград...

[Алексеев Н., 1975, с. 160].

Особый интерес представляет собой тот способ, каким осуществлялась номинация духа. Вместо имени собственного (а чаще наряду с ним) призывание включало указание на место обитания духа, его приметы, а иногда и детали его биографии.

Вот, например, обращение телеутского шамана к духам земли:

Из белого разлива имеющая питье,
На озере Танай имеющая стоянку (берлогу),
Имеющая прозрачное-колеблющее озеро, хан,
Имеющая каркающих птиц, хан,
Одевшая шубу из шкуры барса,
Ездящая верхом на коне, более пестром, чем барс,
Мать Майгыл Кайракан!

[Дыренкова, 1949 (I), с. 129].

Здесь указаны место обитания и основные приметы Майгыл, а в следующем призывании, адресованном духу Соо-кану, перечисляются и приписываемые этому духу культурные деяния:

Там, где не должна была взойти луна,

заставил ее взойти,

Живущему под месяцем народу —

мудрость дал,

Там, где не должно было взойти солнце,

заставил взойти,

Живущему под солнцем народу

знак — мудрость предопределил,

Лунное море взбалтывая — взволновал,

Белую пену взметнул,

Могучий тополь выворотил

и корнями вверх поставил

Отец (мой) Соо-кан, Кайракан!

[Дыренкова, 1949 (I), с. 127—128].

При этом каждое призывание начиналось с просьбы откликнуться на зов шамана и завершалось формулой, сопровождающей обрядовое действие — разбрызгивание угощения.

Такое атрибутивное развертывание имени считается обычно результатом его табуирования. Возможно, однако, и противоположное истолкование: перечисление примет духа должно свидетельствовать об осведомленности призывающего шамана о деталях мифологической биографии каждого из них: знание шаманом текстов призываний-песнопений было одним из основных требований при его обучении и посвящении (у телеутов молодой шаман во время обучения повторял за учителем слова призываний и должен был выучить имена и духов своих предков-шаманов, и земных и небесных духов [см. Дыренкова, 1949 (I), с. 112]; у эвенков существовали особые «экзамены», во время которых начинающий шаман должен был рассказывать биографии шаманов, духов которых он наследовал [см. Васильевич, 1969, с. 234]).

Помимо указаний на место обитания духа-помощника шаман-

ские призывания иногда содержат еще и описание пути, по которому дух должен прийти. Такое заклинание приводит Крейнович: обращаясь к своему главному духу-помощнику — «жене, которую зовут Фыйлюк», нивхский шаман подробно перечислял все отдели, по которым она должна следовать, направляясь на его зов, начиная с белой горы на море и кончая носком его обуви [см. Крейнович, 1973, с. 453—454; ср. Анисимов, 1958, с. 207]. Здесь, таким образом, 'присоединение' производится при помощи вербального текста, понуждающего духа, обитающего на белой горе в море, покинуть его территорию и приблизиться к шаману.

Значимым оказывается и тот порядок, в котором призывания следовали одно за другим. На примере якутских камланий мы видели, что они начинались с обращения к духу очага, затем следовали обращения к духу дома, местности и т. д. Сходная картина имела место и в камлании, записанном Дыренковой у телеутов. В ней перечисление начиналось с обращения к духам всех умерших предков шамана, начиная с того, от которого призывающий получил свой шаманский дар [Дыренкова, 1949 (I), с. 124]. Затем он обращался к 27 земным духам и 12 небесным духам, причем сначала шли призывания земных духов тех урочищ, которые находились вблизи от улуса, где камлал шаман, а затем — все более далеких: «живущего за горизонтом jöö-хана», «хозяйки щели земли Енкей-хан» и, наконец, «главы всего — отца Ерлика». Обращения к небесным духам тоже начинались с призыва тех из них, которые находятся на 3-м, 6-м и т. д., вплоть до 11-го неба. При этом каждое из этих призываний, как говорилось, включало: обращение к духу, описание его атрибутов (имеющий гриву, посох, ездовое животное определенной масти, одежду и т. д.), перечисление деталей биографии («родившийся с силой, большей чем отец» и др.), собственное имя духа и, наконец, указание на причитающееся ему угощение («Доля хана пусть хану достанется...») [Дыренкова, 1949 (I), с. 125 и сл.].

Сходный принцип соблюдается и при перечислении духов и в *алгысах* якутских шаманов во время летнего кумысного праздника *ысыах*, с той лишь разницей, что перечисление, наоборот, начинается с обращения к небесным духам (главе верхних светлых духов Юрюнг Айыы тойону, богу судьбы небесному Писарю, богу коневодства Кюрюё Дьэсэгэю и богу-орлу Хотой Айыы тойону), затем следует обращение к земным духам — Айысыт, к духу местности, к духам растительности, к духам вод и, далее, к духам дома и духу домашнего очага. Заканчивается молитва обращением к духам-предкам умерших шаманов и, наконец, к легендарному предку якутов Эллею, которому приписывается установление первого *ысыаха* [см. Худяков, 1969, с. 257—259].

Порядок следования шаманских песнопений, таким образом, тоже оказывается тесно связан с членениями мифологической картины мира, и адресованы они в ряде случаев хорошо известным

и пользующимся всеобщим почитанием духам, от которых шаман надеется получить помощь. Интересно в этой связи сравнить шаманские песнопения с нешаманскими обращениями к духам.

Вот, например, текст якутского шаманского песнопения к духу огня, включающий его биографию, перечисление атрибутов, намеки на мифы о его деяниях: «Этого господа бога меньший сын Далан Дарган с чисто-белыми наколенками, Баябат Дяло, Раздвоившийся хвост, Удачные когти, Львиная доха, Рысья шапка, Плеть из падающей звезды, Медкая седина, господин дедушка дух священного огня, ведь ты однако! Пришедши на это среднее место для волнующегося белого дыхания трех (племен?) якутов, тридцать лет ты лежал неподвижно! Когда господь бог прогонял тебя на среднее место, чтобы было дыхание кругом четырех (колен) якутов, ты спустился, держа в правой руке веселую серебряную плеть! Ты спустился, держа в левой руке большой меч. Ты спустился, держа вместе с тем в правой руке медный с побрякушками ожиг. Ведь ты, милующий нас, скрывай же ты нас в ширине твоей и закрывай в узком! Выпаривай нас, душу людей твоих и твоего скота в трехпоясном глухо-серебряном твоём гнезде и не давай нас восьми хитростям восьминогого Аан Адьярай Бёгё (главе нижних злых духов.— Е. Н.)... Готовы тебе сливки новодоек, отстой (молока) стародоек, наше желтое масло. Стой, вполне наевшись!» [Худяков, 1969, с. 258—259].

А вот обычное обращение — *алгыс* рядового якута:

Дух-хозяин теплого огня!
Пепельная постель.
Угольные подушки.
Зольное одеяло.
Седеющие виски,
Седоватая борода,
Светлая голова.
Старый наш дед
Хаан Тэмнэрийэ,
Ешь — кушай!
Тех, кто с холодным дыханием,
Снаружи не впуская,
Тех, кто с теплым дыханием,
Изнутри не выпуская,
Блюда и сохрани нас!

[Эргис, 1974, с. 178].

В отличие от витневатых и изощренных по своей поэтической образности шаманских призываний *алгысы* рядовых якутов более просты, содержат меньше мифологических подробностей, хотя иногда в устах знаменитого *алгысчи* они тоже разрастались в пышные и красочные славословия. Но структура шаманских призываний и шаманских *алгысов* одотипна с обычными *алгысами*. Все они состоят из трех основных частей, первая из которых содержит более или менее подробное перечисление имен и эпитетов духа, вторая включает изложение просьбы, а в третьей описывается или просто называется приносимая жертва. И такая структура устойчиво сохраняется в обращениях к самым разным духам [см., например, Эргис, 1974, с. 152—180]. Иногда, правда, третья часть словесной формулы *алгыса* опускается, так как обращение к духу сопровождается разбрызгиванием или разбрасыванием пищи или принесением каких-либо иных даров, т. е. вербальный компонент формулы замещается обрядовым действием, что, впрочем, не на-

рушает трехчастности самой синтагматической структуры обращения. В шаманских призываниях вторая и третья части, напротив, часто разворачиваются в пространные диалоги и целые сценки угощений, принесения подарков, уговаривания духа согласиться помочь шаману в его дальнейших предпринятиях. Но и здесь все три компонента структуры сохраняются, хотя даны уже в диалогической, а не в монологической форме.

Что касается их первой части — номинации призываемых духов, то здесь варьирование, конечно, было более свободным, поскольку номенклатура шаманских духов-помощников очень разнообразна и включает наряду с широко известными мифологическими персонажами и такие, которые создавались индивидуальной фантазией того или иного шамана.

Но показательно, что и в этих случаях духи-помощники изображаются как «имеющие родословную» и (или) принадлежащие к определенной категории духов. Именно поэтому, возможно, призывание нужного духа не всегда было прямым. Так, И. С. Гурвич подчеркивает, что «для того, чтобы добраться до Аллараа-огоньнора («нижнего старика». — *Е. Н.*), по объяснению бывшего шамана М. Г. Григорьева, необходимо было обратиться к духу змеи (ириэн кыыл). Змея породила или перевоплощалась в горностаю, колонка и ящерицу, следовательно, через их изображения можно спуститься с самим духом нижнего мира. Шаман нырял в образе гагары в нижний мир (в океан) не потому, что гагара хорошо ныряет, а потому, что она достала землю при творении. Чтобы добраться до нижнего духа ыт чаадай (представляют его себе наполовину человеком, наполовину собакой), шаман обращается к сэгэн ыт (росомахе), так как она породила собаку (ыт), а уже от нее произошел подземный дух. Воспользовавшись каким-нибудь из мифов, — пишет Гурвич, — шаман начинает камлать и, соотносясь с представлениями об основе, т. е. генеалогии каждого духа, его былых подвигах, действовал во время шаманской мистерии. Любопытно, что некоторые заклинания начинались просто с повторения того, кто является основой чего (какого духа или явления), т. е. фрагментов каких-то мифов. Таким образом, действия шаманов основывались на ряде мифов сакрального значения» [Гурвич, 1977, с. 223—224].

Сильное влияние мифо-поэтической традиции на шаманские призывания заметно и у других сибирских народов. Так, в камлании, посвященном проводам души умершего (*каса*), которое было записано Л. Я. Штернбергом у нанайцев, шаман на третий день церемонии, т. е. в момент, когда он должен был отправиться в мир мертвых *буни*, приступает к очередному циклу созывания своих духов-помощников и рассказывает широко распространенный у народов Приамурья миф о трех солдах; герой мифа Хадо (Хадау) дал людям первых шаманов и открыл дорогу в *буни*, обеспечив таким образом «правильную» циркуляцию душ и предотвратив пе-

ренаселение земли, которое могло наступить из-за того, что люди после того, как он убил лишние солнца, перестали умирать [см. Штернберг, 1933, с. 488].

Эти примеры показывают, насколько жестко индивидуальная фантазия шаманов даже в таком импровизационном сюжетном звене, как созывание духов-помощников, связана рамками устной традиции, с различными жанрами которой они оказываются тесно сопряжены или по структуре (как в случае с *алгысом*), или по отдельным деталям (как в случае с мифами и легендами).

Диалогическая основа шаманских призываний отчетливо проявляется и в другой конструктивной особенности — включении в них помимо указания на адресата еще и названия шаманом самого себя, т. е. указания на адресанта.

Эту функцию в первую очередь выполняли включаемые в призывания намеки на то, что шаман прошел посвящение (т. е. призван к своему служению самими духами) и имеет право на контакт с ними:

Меня, зайку, одарившие языком,
 Мне, кривому, давшие глаза.
 Меня, глухого, одарившие слухом.
 Меня, не имевшего предков-шаманов,
 сделавшие шаманом.
 (Меня, имевшего плотное тело, сделавшие
 человеком с открытым телом.)
 Мои божества девяти улусов,
 Ближе, ближе будьте.

[Алексеев Н., 1975, с. 160].

Описания инициации в призывании духов иногда разрастались в пространные повествования [см., например, Худяков, 1969, с. 350—351], приближаясь по своей форме к прозаическим рассказам о шаманских посвящениях, которые широко бытовали и вне обряда (подробнее см. ниже).

Ту же функцию атрибутировать адресанта призывания выполняли и так называемые «шаманские родословные», в которых камлающий шаман перечислял своих предков либо по восходящей, либо по нисходящей линии:

С шаманом Апурнак'ом я соприкасался,
 От шамана Шбълъпък'а я притянулся,
 Из-за шамана Откон'а взывал,
 Из-за шамана Ерен'я я кричал,
 От шамана Митка, от шамана Митем,
 Из-за шамана Язи-балык я кричал,
 Шаман Болонок меня притянул,
 Шаман Сарга меня притянул,

Из-за шамана Корбор'а я бегал и крутился,
как вихрь,
Шаман Пённёк меня давил...
[Дыренкова, 1949 (I), с. 124].

Собственно говоря, здесь мы имеем дело с тем же механизмом свертывания сюжетного текста в генеалогию (на сей раз реальную, а не мифическую), что и в приведенных призываниях духов-помощников (яркие примеры зависимости номенклатуры призываемых духов от родословной того или иного шамана см. [Анохин, 1924]). Более того, такая редукция часто приводила к тому, что эквивалентом словесного перечисления, долженствующего определить место шамана в цепи его предков-шаманов, мог выступать музыкальный мотив, на который исполнялось призывание.

Хотя шаманские напевы изучены еще меньше, чем тексты, некоторые данные позволяют предположить, что мелодии эти носили наследственный характер. Так, селькупы, присутствующие на камлании, «часто в песнях шамана-внука... узнавали дедовские напевы» [Прокофьева, 1949, с. 337], а овладение навыками шаманского пения считалось критерием зрелости начинающего шамана и его готовности к получению тех или иных атрибутов облачения. У кетов каждый шаман имел «свою» песню — определенную мелодию, состоящую из 7 частей (в соответствии с представлением о наличии у человека комплекта из семи душ); шаманы из дружественных родовых и племенных групп могли обмениваться своими духами и песнями [см. Алексеенко, 1969, с. 183 и 194].

В шаманских песнопениях эвенков (*эриун* — букв. «клич») музыкальная характеристика (ритм и мелодия) задается особым запевом, который неоднократно повторяется как припев [см. Василевич, 1936, с. 140, № 108].

Но именно такие же запевы-припевы (*икэвкэ*) организуют музыкальную ткань поющих монологов и в таких эпических жанрах эвенкийского фольклора, как мифы и сказания [см. Василевич, 1966, с. 12], где каждый герой имеет свой собственный мотив: «Слова запева в героических сказаниях были началом прямой речи. Иногда они обозначали название рода или собственное имя героя... Каждый род прежде имел свою музыкальную строку, хотя слова для этой строки у двух и больше родов могли быть одними и теми же» [Василевич, 1969, с. 195]. Музыковед-фольклорист Б. М. Добровольский, проанализировавший напевы в сказании о Кодакчоне, пришел к выводу, что эти «напевы являются некими родовыми музыкальными иероглифами, несомненно очень древнего происхождения» [Добровольский, 1966, с. 385].

Впрочем, песня как родовая метка использовалась в знаковой функции не только в эпических жанрах, но и в быту многих сибирских народов.

Это в первую очередь традиция так называемых «личных пе-

сен»³, которые (как и одежда) могли выполнять роль знака гражданского состояния и родовой принадлежности индивида. По данным музыковеда-фольклориста И. А. Бродского, первую личную песню человек получает, еще будучи ребенком, в подарок от матери или отца, в пору совершеннолетия сочиняет личную песню уже сам, а в предчувствии смерти исполняется иногда похоронная личная песня — своего рода «реквием» самому себе [см. Бродский, 1976, с. 246—248]. Таким образом, мы имеем дело со сменой личных песен при переходе от детского возраста к совершеннолетию и старости, т. е. при изменении социального статуса человека; напев таких песен тесно связан с исполнителем и является как бы его «паспортом» или «лейтмотивом».

Такие же лейтмотивы могли маркировать и родовую или семейную принадлежность: «Каждой лопарской семье присущ определенный музыкальный мотив, которым и встречают членов этой семьи, когда они являются на семейных празднествах» [Кандинский, 1919, с. 44; цит. по: Иванов В., 1976, с. 90]. У чукчей «каждая семья и каждый человек имеет несколько собственных напевов. Одни из них наследственные, другие собственного сочинения. Особенно много напевов у шаманов» [Богораз, 1934, с. 23]. У тех же чукчей «каждый шаман имеет несколько собственных напевов, хорошо известных всем присутствующим. Если на празднике кто-нибудь споет один из таких напевов, то слушатели тотчас же узнают его и говорят, что этот человек поет напев такого-то шамана» [Богораз, 1939, с. 120]⁴. В. И. Чернецов сообщает, что у манси во время медвежьего праздника, в котором участвовали члены различных групп, исполнялись особые песни и наигрыши, обозначающие местность или род, к которым принадлежали эти группы [см. Чернецов, 1971, с. 110].

Возможность использования мелодии в качестве знака, метки личности или группы, с которой она соотносена, находит свое подтверждение и развитие еще и в том, что песня вообще оказывается тесно сопряженной с чьим-то голосом. При этом она может служить не только средством репрезентации персонажа, как это происходит в эпических жанрах, где прямая речь обычно поется,

³ Особенно хорошо она сохранилась у коряков и чукчей: здесь практически каждый человек, по крайней мере среднего и пожилого возраста, может воспроизвести не только свою собственную личную песню, но и песни своих ближайших родственников и знакомых. Так, во время экспедиции 1981 г. на Чукотку в одном из оленных стойбищ Вагетской тундры нам без труда удалось записать от четырех основных информантов около двадцати образцов личных песен (*чиниткин кулыкуль*).

⁴ Во время полевой работы нам приходилось наблюдать такую ситуацию: вечером от бывшего *кутуруксута* М. Я. Иванова (86 лет) в поселке Мяндыги Амгинского района Якутской АССР мы записывали призывания духов-помощников, принадлежавших шаману Павлову, которому информант помогал в молодости, а утром к нам пришел сын Павлова и сказал, что слышал вчера песни отца.

но и способом передачи несобственно-прямой речи в особых видах пения.

Очень интересную форму использования особого песенного языка находим у нганасан. Это песни *кайнганарю'о*, по поводу которых Ю. Б. Симченко замечает следующее: «По отношению к представителям каждой категории родства или свойства обычай предписывал особую форму поведения. Поэтому молодой человек не мог общаться в какой-либо форме с только что увиденным человеком, пока не выяснял, из какого тот рода и в какой степени родства он ему приходится. Это этническое установление и вызвало появление у нганасан особых иносказательных песен *кайнганарю'о*. Пение *кайнганарю'о* считалось формой общения, существенно отличной от простого разговора. *Кайнганарю'о* приравнивались к иносказаниям при общении с родственниками своей жены или мужа» [Симченко, 1976, с. 202]. Их исполнение было обязательным и во время праздника Аны'о-дялы, когда девушки и парни, которые после участия в особой игре *иняку* (сохранившей отчетливые следы инициационных церемоний) вступали друг с другом в матримониальные отношения, соревнуясь перед этим в умении складывать *кайнганарю'о*. Здесь пение уже отчетливо выступает как метафора речи, своего рода «замаскированная» речь, употребляющаяся лицами, прямое общение которых запрещено.

Традиция пения, где песня служит для передачи несобственно-прямой речи, существовала и у долган. Это так называемые «песенные люди», чьи импровизации считались имеющими своих духов — «хозяев слова» [Попов, 1937, с. 18].

К услугам таких песенников долганы прибегали для исцеления больных: «В годы, изобилующие болезнями, песенничество принимает массовый характер. При этом песенники — мужчины и женщины — одеваются в нарядное платье и разъезжают по чумам, распевая песни от имени вселившихся в них духов и предсказывая будущую судьбу хозяев. Когда они заходят в чум, хозяева ставят им угощение. Но песенники до него не дотрагиваются, так как пищу ставят не для них, а для абаасы, которые находятся внутри их и невидимо едят поставленное» [Попов, 1937, с. 19]. Сходство таких «песенников» с шаманами здесь особенно отчетливо бросается в глаза. Более того, считалось, что, как и шаманы, эти люди получают свой певческий дар от духов — «дочерей облаков»; как и шаманы, эти люди некоторое время психически болеют.

Что касается самого шаманского пения, то оно отнесено исследователем якутского мелоса музыковедом-фольклористом Э. Е. Алексеевым к стилю *дьиэрэтии ырыа* (плавная, протяжная, цветистая песня) в отличие от бытового пения *дэгэрэн ырыа* (подвижная, размеренная песня). По поводу стиля *дьиэрэтии* он замечает, что «это не просто гортанное или горловое пение. Исполнение в стиле *дьиэрэтии* обильно уснащается специфическими

фальцетными призвуками — кылысахами (*кылыһах*), техника которых вырабатывается длительной тренировкой. Имея характер кратких акцентных ударов особого тембра, то сравнительно редких, то частых, порой высотно неопределенных, но нередко отчетливых и постоянных по тону, *кылысахи* образуют своего рода мелодический и ритмический контрапункт к основному напеву. В результате возникает эффект „инструментального сопровождения“ или, точнее, возникает иллюзия разнотембрового „сольного двуголосья“» [Алексеев Э., 1976, с. 7—8; разр. моя. — Е. Н.]. Интересен и перечень жанров, исполняемых в этом стиле. Это в первую очередь песенные импровизации *тоюки* и благопожелания *алгысы*, которые, как мы уже отмечали, являлись одной из наиболее распространенных у якутов форм обрядовой поэзии; в форме *тоюков* передавалась и прямая речь героев олонхо. Другую, тихую ветвь стиля *дыьэрэтии* «образуют различные виды сосредоточенного, самоуглубленного пения, использующие сходные структурно-интонационные приемы... Это и тихие, „про себя“, заклинательные напевы, и разного рода собственно „болезненное“ пение: *эгэлгэн ырыата* — песни-стоны, *кёгютюю ырыата* — „заспанные песни“ (монотонное пение, притупляющее боль), *мэнэрик ырыата* — припадок *мэнэрийи...* *суланьы ырыата* — прощальное пение людей, прежде не певших, и т. д. и т. п.» [Алексеев Э., 1976, с. 11].

Можно предположить, что особые приемы пения и музицирования — различного рода имитации «голосов природы», небное или горловое пение — составляли тот культурный фонд, на базе которого развивалось и шаманское пение как своего рода персоналогическое двуголосье, как особый музыкальный язык, который может быть использован для установления связей с духами, прямое общение с которыми запретно и опасно.

‘Приход’ духов-помощников (функция, служащая парой к рассмотренной выше функции ‘вызова’) изображался целым рядом акустических средств, главными среди которых были различного рода звукоподражания, чревоуещание и так называемый «язык духов», т. е. формы, в той или иной степени предполагающие передачу «чужого» голоса и аналогичные в этом отношении маске или костюму. Звуковые характеристики прибывающих на зов духов использовались шаманами практически у всех народов Сибири. Приведем только одно очень выразительное свидетельство В. Г. Богораза, писавшего о том, что чукчи, у которых техника звукоподражания и чревоуещания была разработана до виртуозности, называли шаманских духов «отдельными» или «свободными» голосами: «У присутствующих на шаманском сеансе создается полная иллюзия, что отдельные голоса приходят из различных концов полога... В трюках такого рода шаманы подражают крикам зверей и птиц и даже завыванию бури. Я слышал однажды голос, который был объявлен эхом. Он слабо повторял все звуки и слова, которые мы произносили, даже английские и русские фразы.

Конечно, иностранные слова произносились не вполне правильно, но все же дух обладал тонким слухом и быстро улавливал звуки незнакомого языка. Я слышал духов кузнечика, слепня и комара, причем их голоса были очень похожи на звуки, издаваемые этими насекомыми в обычное время. По моему предложению шаман Ко-рауге заставил своих духов кричать, говорить и шептать мне прямо в ухо. Иллюзия была настолько полной, что я невольно подносил руку к уху, чтобы поймать духа. Затем он заставил духа уйти в землю, так что голос его раздавался у меня из-под ног, и т. п. Все время, пока говорили отдельные голоса, шаман не переставал бить в бубен, для того чтобы показать, что все его силы и внимание заняты другим делом» [Богораз, 1939, с. 121].

‘Приход’ шаманских духов-помощников мог обозначаться и при помощи особого «языка духов» — нарочито исковерканных слов, или зауми. Многие этнографы, записывавшие тексты шаманских песнопений, отмечают, что в них часто встречаются непере译имые слова, которые иногда можно обнаружить в языке соседних народов. Так, по наблюдению Серошевского, якутский шаман Тюсьпют, считавший, что к нему «пристала» душа умершего тунгусского шамана, которая стала его главным духом-помощником, во время камлания «бормочет тунгусские слова и делает тунгусские жесты» [Серошевский, 1896, с. 626].

Эти наблюдения, особенно если обнаруживаемые в шаманских песнопениях слова относятся к архаическому слою лексики, кладутся в основу гипотез об исторической прародине того или иного этноса [см., например, Прокофьева, 1971, с. 88]. Такие сопоставления обычно возникают из убеждения, что шаманские тексты устойчиво сохраняют архаизмы и поэтому могут использоваться как исторический источник. Между тем функции этих вкраплений в шаманские песни, где они служат для передачи «чужой» речи, показывают, что относиться к этому источнику следует с большой осторожностью. Шаманские призывания были достаточно пронцаемы для всякого рода нововведений, а архаизмы, как и заимствования, использовались в них преимущественно для цитирования чужого голоса, создавая эффект вхождения в шамана существа, говорящего на непонятном языке.

Яркий пример такой пронцаемости находим в якутском шаманстве: Ксенофонтов сообщает, что шаман иногда «впускал» в себя духа *нуучу* (русского), который сморкается по-русски — с шумом и треском — и говорит на ломаном русском языке: «Горноста́й есть или нет? Деньги есть, деньги надо! Торбас надо!» При этом собравшиеся должны дать шаману шкурки горноста́я, подошвенную кожу, которую он приставляет к ноге, изображая примерку торбазов, и т. д. [Ксенофонтов, архив, ед. хр. 100, с. 17—30].

Из этого примера видно, что параллельно с акустическими эффектами и речевыми характеристиками, прибывающих на зов духов шаманы прибегали и к другим, чисто актерским приемам вы-

разительности, среди которых можно отметить такие, как особые условные жесты, пантомимы и т. д. Вербицкий, например, описывая действия алтайского кама, сообщает, что во время созывания духов он начинает постукивать *«корбою (кологушкой. — Е. Н.)* в бубен, снова созывая силу... и при отзывах: „ао, кам, ай“ привскакивает, ударяя сильно снизу в приподнятый и низверженный бубен. Это прием пришедшего званного... Все призываемые духи отвечают: „ао, кам, ай“, исключая Меркута или Беркута, который, как птица, отвечает „кагак, как, аа, кам, ай!“... Чем более кам набирает в бубен гостей, тем сильнее бубнит, покачивая бубном, как бы отяжелевшим» [Вербицкий, 1893, с. 53, 60—61].

Сходную картину встречи духов-помощников описывает Анучин: «Шаман любовно перечисляет их по имени, приветствует явившихся и, разговаривая с ними, вспоминает случаи из недавних камланий вроде следующего: „А это ты, гагара! Это хорошо... ты всегда проворнее других!.. помнишь, как мы с тобой двадцать раз ныряли, едва достали дна... (явный намек на миф о ныряльщике за землей.— Е. Н.) селедка густо шла, не протолкнешься... ты хорошо тогда кушала... а где твой брат?“» [Анучин, 1914, с. 28].

Само искусство созывания духов высоко ценилось всеми собравшимися. Тот же Анучин сообщает, что у кетов «весьма нередко, в досужие дни, шамана просят пошаманить без всякой определенной цели, просто для развлечения, и в таком случае он заменяет сказочника. Обыкновенно при этом шаман рассказывает о странах и народах, попутно повторит, иногда варьируя, общеизвестную сказку, легенду, предание. Шаманы, которые считаются лучшими, передавая разговор сказочных героев, мимируют и жестикулируют, стараются речь каждого оттенить произношением, „на разные голоса говорят“: звери рычат, птицы кличут своими голосами; иногда эта звукоподражательность достигает виртуозности. Слушатели возгласами одобрения откликаются на новые экспромты, когда шаман, удачно скомбинировав действующих лиц (общеизвестных по преданиям), создает новое положение, где общие любимцы могут хорошо себя показать. Шаман, — заключает Анучин, — не обладающий способностью создавать сказки и легенды, не умеющий изобразить героя, не будет иметь успеха» [Анучин, 1914, с. 26].

Подобного рода представления проходили иногда в особых условиях (так называемые «камлания в темном чуме» [см., например, Крейнович, 1973, с. 443—444; Шатилов, 1976, с. 158—163 и др.]), а духи, которых созывал шаман, относились к специальной категории «игровых» духов [см., например, Штернберг, 1936, с. 74; Хангалов, 1959, с. 326—327 и 476—482]. Считать развлекательные сеансы результатом разрушения обрядовой традиции, конечно, нет оснований. Обозначение камланий в темном чуме и игровых духов особыми терминами свидетельствует о достаточно глубокой их укорененности и о том, что шаманское искусство вполне могло осознаваться как таковое и внутри шаманской традиции,

не ставя под сомнение веру в духов ни у шамана, ни у его клиентов. Кстати сказать, комические сценки, пантомимы и игровые диалоги разыгрывались и во время камланий делового назначения.

Мы так подробно остановились на шаманских призываниях духов-помощников по двум причинам. Во-первых, они действительно составляли наиболее яркую и специфическую часть камлания, не встречающуюся в других формах обрядового поведения, хотя, как мы стремились показать, и здесь можно обнаружить черты, характерные для более широкого круга явлений, нежели собственно шаманство. Во-вторых, этот сюжетный блок очень хорошо демонстрирует одну из основных особенностей обрядовых текстов: возможность вариативной замены действий, свернутых в однократную акцию, действиями, развернутыми в длинные, иногда многочасовые сцены. Так, 'присоединение' духов-помощников происходило уже в самом акте надевания костюма, но затем разворачивалось путем многократного повторения песенных призываний; момент вхождения духа в шамана изображался иногда лишь зевком или вскриком, но мог развернуться в пространные пантомимы и диалоги, которые шаман вел от лица вселившегося в него духа; атрибутирование шамана как «имеющего права» на приход к нему духов знаменовалось либо только тем, что он исполнял призывную песню на определенный мотив, либо превращалось в длинный монолог, в котором шаман подробно описывал свою родословную или историю своего посвящения и т. д.

Это обстоятельство следует учитывать при оценке всего шаманского действия: хотя призывания духов и составляли весьма длинную по времени часть камлания, само оно к ним отнюдь не сводилось. Поэтому, вероятно, нельзя согласиться с теми исследованиями, которые считают общение шамана с его духами-помощниками собственно камланием, ставя между ними знак равенства. Действительно, шаманские действия иногда ограничивались диалогами шамана с его духами. Это имело место, во-первых, в тех случаях, когда камлание носило аутогенный характер, в частности во время обучения шамана или для «кормления» им своих духов-помощников, а во-вторых, во время шаманских состязаний или тех сольных выступлений шамана для развлечения аудитории, о которых только что говорилось. Что касается камланий-треб, то здесь „созывание духов“, изображение их прихода, игровые сценки, которые шаман разыгрывал от их лица с присутствующими, вселение духов в соответствующие изображения или части домашней обстановки, угощение духов и т. д. являются (наряду с приглашением самого шамана и с приготовлением мольбища) реализацией только первого сюжетного блока всей мистерии. Показательно, что в этих случаях импровизации шамана носили и более конкретный характер: в зависимости от того, к какому именно духу и с какой целью собирался камлать шаман, он призывал и соответствующих духов-помощников.

Установление причины несчастья

За созыванием духов шло следующее очень важное сюжетное звено, в котором пришедшие на зов должны были обнаружить злого духа и/или определить провинности самого потерпевшего и узнать средства для ликвидации беды. Это сюжетное звено представлено в камланиях тоже либо в свернутом, либо в развернутом виде и тоже имеет много общего с другими, нешаманскими способами 'получения информации'.

У эвенков, например; оно разворачивалось в грандиозный спектакль похода главного духа-помощника шамана *харги* в нижний мир к духам-предкам, которые и сообщали через этого посредника все необходимые сведения [см. Анисимов, 1958, с. 207].

Более редуцированной формой можно, вероятно, считать диалоги шамана со своими духами или его прорицания от лица вселившегося духа. В главе I приводился пример, когда якутский шаман, впустив в себя кривого зайку Кээлэни, бросал колотушку для гадания, изображая, что это делает не он сам, а дух Кээлэни. Но и в тех случаях, когда шаман гадал по колотушке бубна от своего имени, это действие, очевидно, было формой, в которой шаман задавал вопрос духу колотушки. Об этом свидетельствуют, в частности, следующие факты.

У эвенков, например, шаманская колотушка считалась не мертвым орудием гадания, а особым духом-помощником шамана. Называлась она *гис-гисун-гихун-гихивун* (букв. «говорение», «предмет для говорения-предсказывания»). Среди прочих изображений на нее наносился схематический рисунок человеческой головы, символизирующий духа, который и помогал шаману отгадывать: «Обращаясь к шаману с просьбой что-либо предсказать, узнать или отгадать, употребляли не обычный глагол *гун-* (сказать), а слово *гисун-* (*сакэл, ева гисунден* — „узнай, что она скажет“)» [Василевич, 1969, с. 253].

На колотушках шаманских бубнов у многих других сибирских народов были вырезаны зооморфные или антропоморфные изображения духов-помощников [см., например, Иванов С., 1959; Иванов С., 1970; Худяков, 1969, с. 312—313, и др.].

Использование шаманской колотушки в качестве орудия гадания, в свою очередь, мало чем отличалось от гаданий рядовых членов коллектива и лишь считалось более эффективным и точным. Ее «светским» эквивалентом у эвенков служила лапа медведя: «Большинство эвенков оставляли лапу для гадания. Что-нибудь загадав, подбрасывали ее и смотрели, какой стороной она упадет. Если падала тыльной стороной вверх, желание должно исполниться; упадет ладонной — не исполнится. Если по соседству был шаман, лапу передавали ему для изготовления колотушки для бубна» [Василевич, 1971, с. 165].

У кетов по колотушке от шаманского бубна могли в определен-

ных случаях (например, во время свадебной церемонии) гадать и не шаманы. В качестве орудия гадания в быту широко употреблялась поварешка *хинь*: «Ею гадали, подбрасывая вверх (поварешка, упавшая тыльной стороной черпательной части вверх, означала отрицательный ответ; наоборот — положительный). Человек держал поварешку в руке, помахивал ею, проносил за спиной, ударял ею себя по ноге и т. д.» [Алексеевко, 1967, с. 114]. Интересно сравнить эти манипуляции поварешкой с манипуляциями колотушкой во время камлания кетского шамана: «Когда шаман по ходу действия должен быстро ехать, он бьет себя колотушкой по правой икре, напоминая в этот момент момент всадника с нагайкой; вступая в битву, шаман берет жезл посередине и действует им, как копьём или дротиком» [Анучин, 1914, с. 30]. Как видим, в камланиях движения колотушкой носили иногда характер иконических знаков, но, возможно, одновременно они выполняли и роль оракула, поскольку манипуляции шамана легко воспринимались и не требовали специального перевода. Показательно и то, что бытовым эквивалентом шаманской колотушки была именно поварешка — предмет, обладающий, по воззрениям кетов, магическим воздействием на благополучие семьи [Алексеевко, 1967, с. 189].

Гадания по поварешке *хамыйах* применялось и якутами, причем как шаманами, так и в быту [см. Худяков, 1969, с. 266].

Сходную функцию персонажа — посредника между людьми и духами выполняло и такое распространенное у многих народов Сибири орудие гадания, как ремень. У нивхов, например, шаман, придя к больному, смотрит на ремень, который висит над ним. «Если он затем скажет, что ремень рваный висит, это означает, что больному осталось недолго жить. Если же он не произносит такого приговора, то говорит, что постарается вылечить больного. Все это время он бьет в бубен. После этого он начинает задавать приглашённому его различные вопросы. Если ответы подтверждали вопросы, он снова говорит о том, что будет лечить больного. Потом он снова бьет в бубен, смотрит на ремень, висящий над больным, и определяет, какой — горный, морской, небесный либо другой злой — дух унес *н"ар* — „кровь больного“, отчего и произошла болезнь» [Крейнович, 1973, с. 450].

Смысл манипуляций с ремнем становится понятен из показаний нганасанского шамана Дюхадие, которые приводит А. А. Попов. Здесь ремень осмыслялся как аналог нити-дыхания — *batutu*, спускающейся с верхнего мира к человеку и связывающей его с создателем мира. По словам шамана Дюхадие, «каждому человеку от его создателя *Ньльта рюо* опускаются сверху нити. Я пробую их крепость, потягивая... если они при этом недостаточно туго натянуты и вытягиваются, я тогда считаю дыхание больного не совсем укрепившимся и медлю с камланием к верхним духам. Если же нити натянуты туго, подобно нитям из оленьих сухожилий, камлаю без всяких колебаний» [Попов, 1976, с. 32]. В этих материа-

лах А. А. Попова речь идет не о самом ремне, а о ментальных нитях-душах, представления о которых зафиксированы и у других сибирских народов, например у долган и эвенков. Но они дают основание предположить, что само использование ремня в качестве средства для гадания было обусловлено тем, что ремень служил знаком «нитей» или «дорог», связывающих человека с миром духов. Более того, Попов сообщает об особой ленте — *корса дыны* (душа-веревка), с которой манипулирует шаман во время камлания [см. Попов, 1936 (I), с. 69].

Поэтому, вероятно, именно ремень, как и колотушка, считавшаяся вместилищем (или изображением) шаманского духа-помощника, был одним из первых атрибутов, получаемых шаманом в знак того, что он имеет возможность осуществлять связь с духами.

Расспрашивание духов о причине несчастья, производилось ли оно в форме путешествия к предкам, диалогов с духами или манипулирования с орудиями гадания, предполагало еще один очень важный момент — получение ответа на поставленный вопрос. В вышеприведенном гадании нивхского шамана по ремню вскользь упоминается о том, что шаман задавал больному вопросы, на которые получал утвердительные или отрицательные ответы. Более подробные сведения сообщает по этому поводу А. А. Попов. У нганасан, когда шаман начинает давать ответы, сообщенные ему духами, он сначала «касается предметов домашней обстановки, затем переходит к оленям, к событиям на охоте и т. д., только потом говорит о причине болезни. Присутствующие должны подтвердить правдивость сказанного» [Попов, 1936 (I), с. 104]. В том случае, если участники камлания не подтверждали прорицаний шамана, т. е. не узнавали в них своих собственных ситуаций (ошибок, случайных событий, которым они до этого не придавали значения, пренебрежения каким-либо запретом, на которое указывал шаман), тот объявлял, что его духи оказались бессильны и ушли, в ознаменование чего он начинал снимать облачение и прекращал камлание (сходные наблюдения приводит Прокофьева применительно к знецкому шаманству).

Не стоит, вероятно, видеть здесь просто хитрость или уловку со стороны шамана, пытающегося объяснить свою беспомощность отказом духов: как только ему удавалось обнаружить причину, с которой потерпевший действительно соглашался, шаман с рвением продолжал свои действия.

Так, А. А. Попов приводит один случай, когда шаман, приглашенный к роженице, сначала пытался описать внешность шайтана, который, должно быть, хранится в доме, но, поскольку его описание сочли неверным, он начал раздеваться. Присутствующие уговорили его продолжать прорицания, и тогда шаман, «нырнув» в реку жизни, сказал, что видит роженицу в одежде ее покойной матери (по обычаю нганасан, на могиле нужно было оставлять не только все личные вещи покойной, но даже ту одежду, которую она изготовила своими руками для остальных членов семьи). Больная не подтвердила правильности и этого утверж-

дня, и шаман вновь стал раздеваться. Тогда муж роженицы в отчаянии сам побежал к жене и, придя обратно, сказал, что слова шамана правдивы: хотя у его жены и нет платья матери, но она пришла к своему меховую оторочку с одежды покойной. «Куда девалась медлительность шамана,— замечает Попов,— он сразу оживился, надел костюм и начал камлать, отыскивая душу больной» [Попов, 1936 (I), с. 104].

Подтверждать же неверные прорицания шамана только для того, чтобы он продолжал свои действия, строго запрещалось: шаман направится в поисках души больного по ложному пути и потому его камлание все равно не принесет желаемого результата.

Таким образом, 'узнавание причины несчастья', при помощи каких бы приемов оно ни производилось, было одновременно и деятельностью самого потерпевшего, который в общих ответах шамана находил собственные значения, подставляя под означающее (прорицания шамана) свос означаемое.

Второй блок. Посредничество

За 'узнаванием причины' следовали контрдействия шамана, варианты которых и создавали разнообразие сюжетных схем, рассмотренных в предыдущей главе: добывание недостающих ценностей (тип IA), принесение соответствующих жертв (тип IB), возвращение похищенной души (тип IIA) или изгнание злого духа (тип IIB). Все эти действия и составляли содержание второго — главного по важности для самих шаманистов — сюжетного блока.

Исходной точкой путешествия служил обычно очаг, к хозяину которого шаман обращался с просьбой охранять остающихся без него людей. Иногда шаман вступал с духами дома в более пространные разговоры. Так, у телеутов он, прежде чем покинуть дом, просил у духа-хозяина порога дать ему еще одного помощника, затем от лица духа задавал вопросы, сам же отвечал на них и т. д. [см. Дыренкова, 1949 (I), с. 145—147]. У якутов, как уже отмечалось, прощание шамана со страной разворачивалось иногда в длиннейшие обращения *алгысы* к духам дома, местности и всей вселенной.

Перемещения шамана

Среди действий второго блока особо следует выделить серию акций, репрезентирующих сами 'перемещения' шамана в мир духов — момент, не всегда фиксируемый наблюдателями из-за условности тех знаков, которые при этом использовались. Это могли быть танцевальные движения типа якутского *экирээн мёнгсёр*, прыжки, галоп, полет, пантомимы более или, наоборот, менее экстатического характера. Большую роль здесь играла и музыкальная сторона: ритм ударов в бубен имитировал дробь копыт, воспроизводя езду. Интересное свидетельство находим у М. Б. Шати-

лова, писавшего, что во время камлания в темном чуме у ваховских остяков (хантов) в результате звуковых эффектов (музыка слышится то снизу, то сверху, то приближается, то удаляется) создается иллюзия раздвижения пространства [Шатилов, 1976, с. 159].

Менее очевидным, но, возможно, не менее значимым было и то, в какой части «сценической площадки» разворачивался тот или иной фрагмент действия: находился ли шаман «внутри» или «снаружи» юрты, в «правой» или «левой», «чистой» или «нечистой» частях мольбища, в каком направлении ориентированы его передвижения по юрте, какие изображения или предметы он при этом обыгрывал и т. д.

Так, при камлании к Айыысыт якутский шаман направлял свои движения на восток, при камланиях в нижний мир «шел» на запад; у эвенков шаман садился на плот, сбитый из деревянных изображений тайменей, когда отправлялся плыть по шаманской реке, у алтайцев он садился на травяного гуся, чтобы лететь наверх, и пр.

Эффект 'перемещения' мог создаваться здесь и тем, что весь путь шамана членился на отрезки (якут. *олох*, тюрк. *кат*), и попадание на очередной слой отчетливо обозначалось специальными приемами. Вербицкий, излагая камлание алтайского шамана на 16-е небо к верховному божеству Ульгеню, описывает, каким образом шаман проходил промежуточные небеса. Он вскакивал последовательно на 1-ю, 2-ю, 3-ю и т. д. ступеньки *тапты* или обегал *тапту* соответствующее число раз, символизируя этим попадание на очередное небо, а затем ударял обечайкой бубна об пол и изображал треск проламываемого каменного неба, издавая звуки, похожие на раскаты грома [см. Вербицкий, 1893, с. 63]. Знаковый характер движений шамана отмечал у якутов еще Серошевский: «У всякого шамана в этом трудном и опасном пути есть места отдохновения — *олох*; когда он во время танца садится, это значит, что пришел на *олох*, когда поднимается, значит, что опять направляется дальше вверх; если падает, идет вниз, под землю» [Серошевский, 1896, с. 645].

Как можно убедиться из приведенных примеров, установление соответствий между семантизированными частями обрядовой площадки и определенными зонами вселенной осуществлялось в основном при помощи чисто театрального приема мизансценирования.

В других случаях декорация была и словесной. В песенных речитативах шаман рассказывал, куда он пришел, описывал местность, где будет происходить действие. Например, в алтайском камлании к владыке подземного мира Эрлику шаман не просто перечисляет, а красочно обрисовывает все встречающиеся ему препятствия: «Черные пески, большие площади, созданные отцом моим Эрликом, через которые не проходит голос, черные ямы, че-

рез которые не слышно голоса... кишашие черные лягушки... кишашие черные живоглоты, рычащие черные медведи» [см. Анохин, 1924, с. 86]. Или, наоборот, шаман от лица одного из своих помощников выражает восхищение раскрывшимся перед ним пейзажем: «Что за солнечная страна! Это — прекрасная страна. Здесь я желал бы жить... Густой лес покрыл горы, лес полон зверья... Я не хочу возвращаться отсюда, батюшка кам» [Харузина, 1928, № 1, с. 38].

Нередко «декорация» создавалась пантомимическими средствами: шаман «„проходил“ мимо прома и надевал в этот момент железную шапку, чтобы гром не разбил ему голову. Он „проходил“ по глубоким снегам, делая в этот момент движения, подражая ходьбе на лыжах, и при помощи настоящей лыжной палки в руке имитировал это точно. Он „проходил через жестокие морозы“, заявляя об этом в своей песне и изображая дрожь» [Суслов, 1931, с. 96].

Если в предметах окружающей человека обстановки актуализировалось их надпредметное, символическое значение, то одновременно происходил и обратный процесс — «опредмечивания» невидимых духов: на каждом из слов, ярусов или стоянке шаман разыгрывал сцены-диалоги с населяющими эти области мифологическими персонажами — «хозяевами» этих мест.

Иногда они изображаются как «сторожа», которые сначала отказываются пропустить шамана и лишь после настойчивых просьб и соответствующих подношений разрешают ему следовать дальше. Некоторые из них даже пытаются обмануть шамана. Например, при камлании к Айыысыт якутский шаман проходил мимо жилища «ложной» Айыысыт, которая давала души болезненным или умирающим детям [см. Алексеев Н., 1975, с. 86].

Встреча с адресатом камлания

Прибыв в конце пути к нужному духу, шаман громко стучит в бубен, открыто представляется, иногда вновь подробно излагает историю своего посвящения и перечисляет имена предков, от которых получил шаманский дар. Он вступает в переговоры с духом-хозяином, детально обрисовывая тяжелое состояние пославших его людей и красноречиво расписывая принесенные жертвы, в обмен на которые и просит дать искомое [см., например, Худяков, 1969, с. 223—224]. Из других описаний камланий этого типа явствует, что иногда шаман, наоборот, скрывает свое прибытие, прибегает к хитрости или насилью: крадет души зверей из сумочки хозяйки родовых охотничьих угодий [Анисимов, 1959, с. 37], обманывает злого духа, похитившего душу больного [Прокофьева, 1961 (I), с. 60], устраивает наводнение в жилище мертвецов или спаивает их водкой и, воспользовавшись паникой, угоняет похищенные ими

души людей или домашнего скота [Вербицкий, 1893, с. 53—55; Дыренкова, 1949 (I), с. 169—171].

Во всех этих сценах шаман использовал самые разнообразные приемы актерской техники: речевые характеристики, звукоподражания, пантомимы, фокусы и т. д. Исполняя роли всех этих персонажей один, он либо перевоплощался в образ того или иного действующего лица, либо строил свое собственное поведение в зависимости от характера и намерений духа, с которым в данном эпизоде вступал в столкновение: обращался к нему подобострастно, скромно или, наоборот, властно, строго; уговаривал его, делал обманные предложения и т. д. Кроме того, шаман создавал некоторые условные ситуации, позволяющие присутствующим понять, что он действует в данный момент именно от лица изображаемого персонажа: например, в роли лошади пил, держа чашку не в руках, а зубами, в роли Черной птицы курил без помощи рук. Особенно интересны те случаи, когда шаман совмещает перевоплощение в персонаж со своим собственным поведением: например, дает указания духам-помощникам, но издает при этом звуки, напоминающие гогот гуся, потому что летит в этот момент на птице, или понукает духа своего бубна, пантомимически воспроизводя движения скачущей лошади и т. д. Шаман мог использовать и специальные маски или антропоморфные или зооморфные фигурки из числа имеющихся у него стационарных атрибутов шаманского облачения. Спускаясь в нижний мир, он часто надевал особые очки или мазал лицо сажей, чтобы духи его не узнали, орудовал идольчиками наподобие марионеток. Такие идольчики часто использовались в камланиях по изгнанию духа болезни или во время проводов души покойного в мир мертвых (тип IIA), когда шаман путем различных ухищрений добивался ее 'вселения' в такое изображение. Облегчалось заманивание тем, что форма идольчика по тем или иным внешним признакам считалась «подходящей» для соответствующего духа. Так, ульчи и нанайцы объясняли С. В. Иванову назначение антропоморфных и зооморфных фигурок и изображений отдельных частей тела, хранящихся у них в домах, тем, что духу, «забравшемуся в сердце, нужно было предоставить другое „помещение“ того же облика и формы, и, когда глуповатый дух переселится, например, в деревянное сердце, нужно „покормить“ его, дать воды и т. д.» [Иванов С., 1976 (I), с. 179]. Во время больших поминок у амурских народов из гнилого дерева делали куклу, одевали ее в одежду, принадлежавшую покойному, и шаман зазывал в это чучело душу, которую он должен отвезти в *буни* (подробнее см. ниже, раздел «Похороны»).

Обозначая это сюжетное звено принятыми нами терминами, можно сказать, что здесь происходило «замирение» ('договор') с духом, наделение его своим местом и ценностями. Но в других случаях изготовленный перед камланием идольчик предназначался исключительно для приманки злого духа, с которым за-

тем расправлялись силой (т. е. вместо 'договора' имела место 'борьба').

Например, во время ульчского обряда *илучуву*, направленного на сохранение жизни ребенка, «шаманка велела сделать деревянную куклу, а мать, у которой умирали дети, заставила инсценировать роды. Куклу обернули в пеленки, привязали к деревянной люльке, обвешанной металлическими погремушками. В темноте собралось множество народу, шаманка сидела в стороне. Один из ульчей взял в руки бубен и как будто начал потихоньку шаманить. Вдруг сильно загрели подвески на люльке, из деревянной куклы будто искры посыпались: „черт пришел“. Шаманка заранее приготовленным молотком с силой ударила несколько раз над переносьем куклы — „убила черта“, который повадился ходить в эту семью. После этого зажгли свет, деревянную куклу тщательно обернули в старые сети и вынесли в тайгу, положив на дерево между ветвями. Ульчи говорили, что над переносьем у куклы виднелось большое синее пятно — „синяк“» [Смоляк, 1962, с. 272].

В качестве приманки использовалось и тело жертвенного животного, в которое дух переселялся после уговоров шамана (такие примеры уже приводились выше). Вряд ли, повторяю, какой-либо из этих примеров следует признать более ранним по сравнению с другими; во всяком случае, последовательность их возникновения не имеет принципиального значения для нашего анализа, поскольку и идолчик, и жертвенное животное, и изображение какого-либо органа искусственного или органического происхождения (например, череп, кости и пр.), и горшок или котел, и, наконец, тело самого шамана использовались какместилища для переселяемого духа.

Момент «проглатывания» духа болезни шаманом часто совпадал с тем, что он падал в обморок, который некоторыми информантами трактуется как «уход» души шамана в мир духов [см., например, Ануцин, 1914, с. 31]. Очнувшись, шаман рассказывал собравшимся о своем путешествии. Здесь, таким образом, мы имеем дело с заменой одних знаков — танца, жестикуляции, пантомим, актерских импровизаций и т. д., служивших для репрезентации путешествия, другими — словесным описанием, в качестве которого могли использоваться широко бытовавшие в сфере фольклора легенды о посещениях шаманами иных миров (к их анализу мы обратимся ниже). Такая вариативная замена характерна для большинства обрядовых текстов, как правило состоящих из знаков различной субстанции, и потому не может служить опровержением тезиса о том, что камлание представляло собой символическое путешествие шамана. Более того, обе эти формы иногда совмещались, т. е. шаман не только рассказывал о совершенном им путешествии, но и начинал разыгрывать его в лицах. Таким образом, второй сюжетный блок, репрезентирующий столкновение шамана с духом и его странствования, как и первый блок, включающий более или менее развернутое созывание духов и все сопутствующие этому моменты, оказывался большей или меньшей длины, но обязательно наличествовал в самой структуре камлания. То же

самое можно сказать и об 'отправке' духа, следовавшей за его 'поимкой': шаман либо просто выбрасывал изображение, в которое он заманил злого духа, либо относил его в лес и зарывал там, либо, наконец, сам поход шамана в лес символизировал отправку, проводы духа: например, шкуру жертвенного животного, в которую вселен дух, вешали на дерево или столб, ориентируя голову в ту сторону, куда **должен был уйти дух** болезни или душа принесенного в жертву животного (ср. с ориентацией движения шамана во время его путешествия в соответствующий мир). Еще более развернутую сюжетную разработку этот фрагмент получает в камланиях, где шаман провожает духа к месту его жительства или угощает духов-хозяев принять приношения, взять в свое стойбище душу покойного и т. д.

Третий блок. Ликвидация недостачи

И наконец, третий сюжетный блок включал такие звенья, как 'возвращение' шамана в средний мир, 'передача' добытой души заказчику камлания, 'предсказание' о его судьбе и 'ропуск' духов-помощников.

'Возвращение' могло быть полным повторением всех этапов пути шамана в мир духов, но иногда оно изображалось как «магическое бегство» или фигурировало в сильно редуцированном виде; шаману мог помогать его помощник, на чей голос он ориентировался, идя из мира духов (вспомним сцену у столбов юрты, которую якутский шаман и его *кутуруксуты* разыгрывали в этом месте камлания).

Добытую в нижнем мире или освобожденную от духа болезни душу больного шаман иногда «носил» еще и в верхний мир для получения предсказаний или для очищения у верхних духов. Это же сюжетное звено могло фигурировать и в свернутом виде: шаман очищал (например, окуривал дымом багульника) добытую душу; самого шамана очищали путем высекания искр или каких-либо других **процедур; камлание**, наконец, включало специальный обряд очищения всех участников обряда.

Передача добытой ценности

Добытую у духов душу больного шаман вбивал колотушкой в голову пациента, вдвухвал в ухо, в рот, вносил в особые душехранилища, прикреплял к одежде человеческую фигурку, вырезанную из кожи, бересты и т. д. В обрядах размножения он часто разыгрывал еще и дополнительные сцены: разбрасывал шерстинки, чешую и т. д., а сородичи ловили их с соответствующими возгласами, выпускал души зверей в тайгу, передавая их под охрану духов родовой территории и сопровождая эти действия песенными обращениями, часто весьма пространными. В других случаях ша-

ман внедрял полученную у верховных духов силу плодородия в корову, в быка-производителя или в табуируемое животное, вносил добытую ценность в амулет, в промысловый инвентарь, отдавал души детей бездетным родителям и т. д. В последнем случае цепочка этих действий тоже часто разрасталась: шаман внедрял душу ребенка в модель колыбели, в заранее приготовленное изображение, которое или передавал родителям, или оставлял у себя «на хранение» [см., например, Василевич, 1969, с. 248] и т. д.

Предсказания

Момент передачи ценности мог включать и элементы предсказаний. Так, Л. Я. Штернберг описывает следующую сцену: шаман, поплевав на берестяные фигурки, приклеивал их к обнаженному телу женщины; если фигурка прилипала, он говорил, что ребенок будет жить, если нет — умрет [см. Штернберг, 1933, с. 480—481].

Предсказания шамана о судьбе полученной души (например, каков будет приплод от наделенного силой плодородия порока в течение определенного срока), о том, каковы должны быть приметы зверей, добытых промышленниками, через какой срок больной встанет на ноги или сколько лет он еще проживет, и т. д. составляли одно из основных звеньев 3-го сюжетного блока. Затем следовали 'ропуск' шаманских духов-помощников и 'награждение' шамана. Иногда, впрочем, награду он получал только после того, как его предсказания сбывались, или, если камлание не приносило ожидаемого результата, должен был вернуть полученную плату.

Сами предсказания, судя по имеющимся этнографическим материалам, давались в достаточно обтекаемой форме, оставляя свободу для интерпретаций. В определенном смысле неверным предсказаниям вообще не было места: если они не сбывались, считалось, что либо они были неправильно истолкованы самим заказчиком, либо, как это мы видели на примере якутского камлания к Айыысыт, неудача объяснялась тем, что богиня все же сочла супругов недостойными и добытый шаманом *кут* на ребенка вселился в другую женщину, чья беременность наглядно подтверждала такое объяснение, либо, наконец, тем, что шаман все же допустил какие-то не замеченные никем ошибки и потому камлание следует повторить, пригласив другого, более сильного посредника.

И тем не менее камлание действительно выполняло свою терапевтическую функцию, используя при этом весь арсенал средств, находящихся в распоряжении традиционной культуры: и его композиция, и формы, в которых реализовались элементы композиции, были подчинены этой задаче. В первой части камлания, когда шаман определял причину несчастья, множество вероят-

ных причин сводились к одной, т. е. максимально неизвестная ситуация прояснялась, что уже само по себе вело к ее нейтрализации. Вторым этапом упорядочения можно, вероятно, считать само столкновение шамана с духами, от которых ставилось в зависимость благополучие заказчика, когда он путем 'борьбы', 'договора' или 'обмена' провоцировал духов на поведение, выгодное людям.

Большую роль при этом играли, возможно, как раз театральные средства выразительности. Если обычные магические действия и обряды можно рассматривать как своего рода «реплики», обращенные к духам и должествующие расположить последних к человеку или нейтрализовать их вредоносное действие, то во время камланий изображаемые шаманом-лицедеем духи не только обретают свои «голоса» и наглядным образом проявляют свои намерения, но и, что самое главное, в драматическом столкновении с шаманом ведут себя так, как вынуждает их логика действия. А поскольку от исхода этого драматического столкновения шамана с духами зависит успех камлания, то присутствующие на нем сородичи оказываются в позиции зрителя, ожидающего развязки, ибо результат встречи с духом им заранее неизвестен. Таким образом, экспонирование этих двух процессов («отыскание причины несчастья» и «управление поведением противника») перед носителем трагической ситуации, каковыми являлись заказчики камлания, создавало эффект зрительского восприятия происходящего. Независимо от того, принимали ли присутствующие на сеансе активное в нем участие или, напротив, выступали в качестве пассивных пациентов (эта пассивность, впрочем, весьма относительна: обычай иредписывал собравшимся поддерживать шамана в его действиях), их статусом была роль публики: внешняя по отношению к самим себе позиция превращала их в наблюдателей собственной судьбы.

И наконец, визионерство шамана создавало мифопорождающую ситуацию, когда наглядность изгнания духа болезни или доставки душ и передачи их заказчику моделировала будущее поведение самих реципиентов, превращала их в индивидов, способных осуществлять уже эту новую программу⁵.

⁵ Сходным, как кажется, образом психотерапевтический эффект ритуала объясняет К. Леви-Строс. В статье «Колдун и его магия» и «Эффективность символов», помещенных в его книге «Структурная антропология» [Леви-Строс, 1957], он, опираясь на исследования Кэмпбелла о психосоматическом механизме действия колдовства, демонстрирует аналогичную схему снятия противоречий при помощи текстовых цепочек. «Комплекс шаманства» Леви-Строс сближает с «отреагированием» комплексов в психоанализе и приходит к выводу, что в магическом поведении следует видеть реакцию на ситуацию, которая сознанием воспринимается аффективно, но сущность которой лежит в сфере интеллекта, и потому эффект шаманского лечения заключен в эффективности символов — этих значимых эквивалентов означаемого, относящихся к иному порядку реальности, чем означаемое. Психотерапевтический эффект камлания схож по механизму и с психодрамой Дж. Морено [см. Морено, 1958].

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ: ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА КАМЛАНИЙ

Анализ камланий различного целевого назначения показал, что детали их внешней обрядности варьируются, причем не только по регионам, не только в зависимости от индивидуальных склонностей или произвола того или иного шамана; варьирование это носит гораздо более принципиальный характер, это своего рода закон бытования обрядовой традиции, позволяющий уяснить основные особенности структурной организации камланий.

Второй важный вывод, который можно сделать, исходя из приведенных выше материалов, заключается в том, что камлания различной утилитарной направленности имеют одну и ту же синтагматическую структуру, представляют собой ее сюжетные варианты. Варьирование осуществляется здесь уже не только за счет изменения отдельных деталей или реалий, а на основе замены одних персонажей другими. Такого рода варьирование, открывающее возможность межсюжетного анализа шаманских мистерий, показывает, что и персонажи, которые принимают участие в камлании того или иного целевого назначения, тоже должны быть отнесены к достаточно поверхностному, легко изменяющемуся в зависимости от обстоятельств уровню обрядового текста. При этом одни камлания оказываются сюжетными трансформациями других. Здесь, таким образом, проявляется одна из основных особенностей обрядовой традиции, в которой, как и в традиции фольклорной, совокупность трансформ дает возможность определить инвариантную структуру [см. Иванов и Топоров, 1975].

И выявленные типы, и формы, в которых реализовались блоки синтагматической структуры, могут быть рассмотрены с точки зрения того, как они распределяются по регионам, как соотносятся с нешаманскими обрядами аналогичной утилитарной направленности.

Возможно, что именно определение места, которое занимают камлания в системе других обрядовых форм у того или иного этноса¹, позволит решить вопрос о диахронических отношениях между шаманскими и дошаманскими верованиями.

Нас, однако, будет интересовать другое соотношение — между камланиями и нарративами.

В приведенных выше примерах мифы творения (например, о

¹ У эвенков, например, зафиксированы камлания всех тематических групп, начиная от сезонных камланий размножения животных и кончая похоронными церемониями; у якутов проводы шаманом души покойного не зафиксированы, а у ульчей или нанайцев, напротив, шаманы совершали поминки *каса*, отправляя души умерших в *бун*, но не камлали перед промыслом и вообще очень редко принимали участие в родовых церемониях, хотя домашнее шаманство было здесь достаточно развито. Возникают, впрочем, опасения, не объясняется ли отсутствие камланий того или иного назначения у данного этноса тем, что они не были у него зафиксированы.

Хадау, о гагаре, доставшей землю со дна океана), мифологизированные биографии шаманов, легенды о шаманских посвящениях либо «цитировались» путем намеков и реминисценций, либо включались в ткань камлания целиком. В обоих случаях фольклорный нарратив использовался при этом как материал, как план выражения наряду с другими, невербальными средствами установления контакта с духами. Если же обратиться к более глубинному уровню — к инвариантной для всех камланий синтагматической структуре (см. таблицу сюжетов, помещенную на с. 57) — и приложить к ее синтагматическим блокам (левый столбец) термины, использованные В. Я. Проппом в «Морфологии сказки», то она оказывается сопоставимой с уже имеющимися структурными описаниями нарративов.

Неблагополучное состояние коллектива или отдельного его члена, предшествующее камланию (функция 'беда', 'недостача'), влечет за собой приглашение шамана, в лице которого заказчик получает силу, способную ликвидировать это отрицательное состояние (функция 'вызов посредника'). Приготовление необходимых ритуальных предметов и жертвоприношений реализует пропповскую функцию 'начало противодействия'. Логической импликацией негативных действий, предшествующих камланию, является узнавание шаманом причины несчастья (функции 'выведывание—выдача'). Второй блок включает столкновение шамана с духом болезни в камланиях над больным (функции 'борьба—победа') и/или его путешествие в тот из миров, где обитает адресат камлания (функция 'перемещение', 'отправка'). Контакт шамана с духом дополняется заключением договора (функции 'просьба — согласие') и обменом ценностями — передачей даров и получением искомого (функция 'получение объекта'). Третий блок включает возвращение шамана и передачу им искомой ценности заказчику (функция 'ликвидация недостачи'), а также предсказание (момент, не имеющий эквивалента в схеме Проппа) и награждение шамана (функция 'награждение героя').

Следует подчеркнуть, что эта синтагматическая структура камланий совпадает с основными сюжетными блоками не только волшебной сказки, но и таких повествовательных жанров, как миф и даже героический эпос (в отношении последнего любопытно сравнить нашу таблицу сюжетных типов камланий с составленной П. А. Гринцером сравнительной таблицей эпических сюжетов: «добывание жены», «возвращение похищенной жены» и «муж на свадьбе своей жены» [см. Гринцер, 1974, с. 259]).

Предваряя более подробное рассмотрение сходств и различий в строении обряда и фольклорного нарратива, которому посвящена 3-я часть работы, отметим лишь некоторые из них, особенно отчетливо бросающиеся в глаза.

Хотя в ряде случаев шаманские действия и строились на кумуляции (это относится в основном к шаманским выступлениям с

развлекательными целями, когда шаман поочередно «впускал» в себя того или другого духа и разыгрывал от его лица диалоги с публикой), однако во всех камланиях-требах сюжетные блоки связаны импликацией: исходное неблагоприятное ведет к необходимости похода шамана в мир духов и вступления с ними во взаимодействие, в результате которого и происходит приобретение искомой ценности и ликвидация недостачи или последствий вредительства.

Нетрудно обнаружить и тематическое сходство камланий с теми мифами творения, в которых культурный герой добывает у первоначальных хранителей — демонов или «хозяев» — объекты культуры. Как и герой этих мифов, шаман действует не для себя лично, а для своих сородичей (заказчиков камлания), но действия эти приурочены не к мифическому времени первотворения, а к конкретной жизненной ситуации. Кроме того, в отличие от мифов, где речь идет о добывании космических объектов и основных культурных ценностей (таких, например, как огонь, пресная вода, ритуальные предметы и т. д.), в камланиях шаман добывает в мире духов те «силы» и «души», которые необходимы индивиду для восстановления утраченного в результате «нарушения правил поведения» миропорядка. Таким образом, по своему масштабу камлания оказываются ближе к архаической сказке и даже быличке, время действия которых отнесено к недавнему прошлому, а речь идет об индивидуальных, а не космических потерях/приобретениях.

Что касается структурных совпадений между камланиями и волшебной сказкой, то здесь сходство касается не столько тематики (его можно констатировать лишь для тех сказок типа quest, где герой добывает ценности не для себя, а для других, например молодильные яблоки для слепого отца в АТ 550), сколько самой структуры, причем в некотором отношении — а именно в отношении иерархичности блоков — оно даже большее, чем между камланиями и мифом или архаической сказкой. Как показал Е. М. Мелетинский, структура последних не всегда имеет иерархический характер: предварительное испытание, являющееся отличительной чертой структуры волшебной сказки, в них часто отсутствует, поскольку герою помогают или его необычные способности (в мифах), или спонтанно действующие, но не «испытывающие» его силы (в архаической сказке). В камланиях, как и в волшебной сказке, можно обнаружить иерархичность композиции. Негативная серия, с которой начинается камлание (в сказке она часто разворачивается в самостоятельный сюжетный ход — ср. 'подготовительную часть' и 'завязку' в «Морфологии сказки» Проппа), равно как и действия по приобретению духов-помощников (ср. предварительное испытание героя), вынесены за рамку действия (первые, являясь причиной недостачи, произошли до камлания, как такового, вторые составляют содержание обрядов шаманских посвящений,

т. е. также предшествуют началу служения шамана в качестве посредника между людьми и духами). Однако оба эти событийных звена включены в сюжет, ибо и 'созывание' шаманом духов-помощников, и 'узнавание' с их помощью причины несчастья составляют обязательную часть камлания и предваряют, а отчасти и определяют действия второго, основного сюжетного блока, в котором происходит главное столкновение шамана с духом. Заметим, что подобная иерархичность сюжетного построения иногда встречается в мифах, но там она не обязательна, как в сказке и в камлании: и герой сказки, и шаман, не будучи богами или полубогами, как многие культурные герои мифов, вынуждены добывать чудесные средства и/или прибегать к содействию чудесных помощников для достижения своих основных целей [см. Мелетинский, 1970, с. 146].

Можно ли на основании этих совпадений сделать вывод о том, что синтагматическая структура камланий восходит к структуре нарратива? Мы видим, что в таких жанрах, как миф и архаическая сказка, сходство с камланиями оказывается по преимуществу лишь тематическим, но не структурным, в то время как волшебная сказка и героический эпос имеют с камланиями большее структурное сходство, хотя весьма слабо связаны с ними по тематике. Более того, странно было бы возводить сюжетную схему камланий к структуре этих классических фольклорных жанров, у которых связь с обрядовой деятельностью явно утрачена. Поэтому вывод о нарративном источнике синтагматической схемы камланий представляется маловероятным, тем более что не менее существенными оказываются несовпадения, не позволяющие возводить сюжет камланий ни к одному из упомянутых жанров.

Среди этих отличий в первую очередь следует отметить следующие: если в повествованиях основной структурной единицей является категория испытаний, которым подвергается герой, то в камланиях таким структурообразующим элементом служит перераспределение ценностей, даже если за обладание ими и ведется борьба. Для успешного разрешения конфликта шаман обменивает искомую ценность на соответствующие дары, которые он приносит из своего мира. Это существенное отличие синтагматической структуры камланий от сходных повествовательных структур: конфликт героя и его противника выступает в обряде как контакт и договор с антагонистом, а обмен ценностями между людьми и духами служит условием разрешения коллизии².

Еще одно существенное отличие заключается в том, что субъект и герой, часто совпадающие в нарративах в лице одного и того же персонажа (что как раз и приводит к выдвиганию в них катего-

² Сказанное не исключает, конечно, того факта, что в нарративе могут иметь место перераспределение ценностей-объектов, а в камланиях, напротив, — испытания, которым подвергается шаман.

рии испытаний на первый план), в камланиях всегда разделены. Здесь в отношении «заказчик камлания — искомая ценность» встраиваются поочередно отношения «заказчик — шаман» (как посредник между людьми и духами), «шаман — духи-помощники» (как посредники между шаманом и остальными духами), «шаман + духи-помощники — злой дух», «злой дух (или дух-хозяин) — искомая ценность» и т. д. в обратном порядке. Это, пожалуй, самый знаменательный момент и синтагматической и актантной структуры камланий (к анализу последней мы обратимся ниже).

При этом сюжетная цепочка реализуется в полном объеме лишь при условии, что результат каждого предшествующего блока — положительный. В противном случае (если, например, шаман не может верно угадать причину несчастья или объявляет, что его духи в данном случае бессильны помочь) шаман прерывает камлание, как было в случае, описанном Н. А. Виташевским, когда присутствие на сеансе постороннего наблюдателя было истолковано как помеха, и он был прекращен. Этот момент также должен быть отнесен к числу тех, которые отличают камлания от повествований: в нарративах наращивание сюжетных звеньев может продолжаться даже в случае отрицательного исхода предшествующего сюжетного звена и лишь последнее из них обычно бывает положительным (это верно лишь в отношении волшебной сказки, где счастливый конец обязателен; в мифах и в арханческой сказке конечный результат может быть и положительным и отрицательным для героя [см. Мелетинский, 1972, с. 185]).

И наконец, важно особо подчеркнуть, что начальное и конечное звенья синтагматической структуры камланий принадлежат не только сюжету, но и бытовой ситуации: исходное неблагоприятие заказчика, влекущее приглашение шамана, либо ликвидируется в ходе самого камлания, либо должно в результате его действий смениться благополучием, ожидаемым в будущем. Таким образом, еще одним моментом, принципиально отличающим камлание от повествований, является характер временной рамки. В эпике она более или менее жесткая, хотя в таких жанрах, как миф, этиологический финал часто разрывает эту рамку и время рассказа проецируется на настоящее время, что, по-видимому, и придает этим текстам роль своеобразной программы, регулирующей поведение индивида или коллектива путем опоры на традицию, отсылки к «установленному порядку». Камлания регулируют поведение иным образом, связывая ситуации, в которых они совершались, не столько с прошлым, сколько с будущим временем. И «нарушение правил поведения», ведущее к «недостаче» или «вредительству», и «ликвидация недостачи», ведущая к «восстановлению договора», являются логическими звеньями синтагматической цепи, но отделены от камланий во времени; они принадлежат и сюжету (как элементы его структуры) и находятся вне его (как факты жизнедеятельности коллектива, внешние по отношению к

обряду). События прошлого получают при этом содержательную интерпретацию именно путем включения их в сюжетную структуру, а результат камлания становится программой поведения заказчика на будущее. Если же эта программа (предсказания шамана) не соответствует фактам (например, больной не выздоравливает в указанный шаманом срок, охотник продолжает оставаться без добычи и т. д.), то это означает лишь, что камлание было неудачным, но никак не ставит под сомнение саму концепцию обмена и договора с миром духов. В этих случаях шаман лишь обязан вернуть вознаграждение, которое он получил от заказчика.

Именно эти отличия в структуре камланий и нарративов не позволяют прибегнуть к заманчивой перспективе объяснить причину их сходства прямым влиянием фольклорной традиции, а заставляют предположить возможность вырастания сюжета камланий непосредственно из коммуникативной деятельности.

Для того чтобы убедиться в этом, следует обратиться к анализу глубинной структуры камланий, т. е. тех парадигматических отношений, которыми связаны между собой блоки синтагматической схемы. Знаковый характер всех действий шамана, проиллюстрированный в главе II рядом примеров, приводит к мысли разбить предикаты на три группы в зависимости от кода, в котором осуществляется коммуникация — словесная (обмен информацией), вещная (обмен ценностями) или действенная (обмен силой)³. Напомню, что именно по этим осям группировались отдельные обряды, имеющие особые названия в якутских камланиях-лечениях, и что именно они позволяют дифференцировать блоки синтагматической структуры.

И в этом плане оказывается уместным вспомнить формулу, которая была выведена французским семиотиком А. Ж. Греймасом в результате логического препарирования проповедской схемы [см. Греймас, 1966, с. 192—213]. Применительно к волшебной сказке она, правда, вызвала ряд справедливых возражений [см. Мелетинский, 1969, с. 149—151], так как договорный характер взаимодействия центральных фигур не играет в сказке ведущей роли и может быть вычленен лишь с натяжками. Обменный же характер обряда хорошо, на мой взгляд, улавливается этой формулой:

$$A\bar{C}...F \dots C \dots A,$$

где A — 'нарушение договора' и \bar{C} — 'отсутствие ценностей' составляют инициальную часть сюжета; операции отрицания этих негативных членов и замещения их позитивным C — 'восстановле-

³ Ср. формулировку Г. Ниорадзе: «Цель шаманства — добиться непосредственного общения с духами для того, 1) чтобы шаман был способен ответить на некоторые вопросы, представляющие интерес для него и для всех присутствующих; 2) чтобы он просил у них помощи или исполнения обещаний; 3) чтобы шаман силой мог подчинить себе духов» [Ниорадзе, 1925, с. 90; разр. моя. — Е. Н.]

ние ценностей', открывающие путь к A — 'восстановлению порядка' в финальной части сюжета, осуществляются посредством F — действий героя-медиатора, которые представляют собой центральное сюжетное звено.

Нетрудно заметить, что эта формула не только соответствует основным синтагматическим блокам камлания, но и ясно отражает лежащий в их основе принцип договора и обмена ценностями как глубинной смысловой основы этих обрядов. Действительно, корреляция $A : A = \bar{C} : C$, т. е. 'отсутствие и наличие договора' так же соотносятся между собой, как 'отсутствие и наличие ценностей', отчетливо проступает в камланиях, направленных на 'восстановление ценностей' и тем самым на 'восстановление договора'. 'Восстановление миропорядка' (A) обеспечивается при правильном перераспределении ценностей:

$$\bar{C} : не \bar{C} = не C : C,$$

где \bar{C} — отсутствие ценностей; $не \bar{C}$ — ликвидация недостачи; $не C$ — ликвидация ценностей; C — наличие ценностей.

Иными словами, ликвидация части «своих» ценностей является условием восстановления договора и ликвидации недостачи — ситуация, специфичная именно для камланий, где, например, отсутствие удачи на охоте (недостача душ промысловых зверей — \bar{C}) может быть ликвидировано ($не \bar{C}$) при условии, что духу-хозяину зверей будут принесены соответствующие жертвоприношения ($не C$ — т. е. ликвидирована часть принадлежащих человеческому коллективу ценностей), которые становятся достоянием (C) духа-хозяина (ср. противоположную позицию: души зверей или рыб — это *высях*, разбрызгиваемый духами [см. Худяков, 1969, с. 223]).

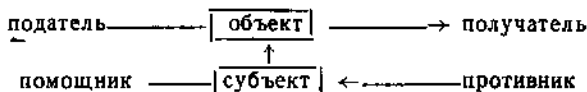
Формула Греймаса соответствует и еще одной важной особенности наших обрядовых комплексов, о которой только что говорилось, — изоморфизму кодов, реализующих связи между сюжетными звеньями, и их группировке вокруг трех осей обмена: информацией, силой и ценностями. Разбив пропповские функции на три эти группы, Греймас связал их с тремя модальностями: 'передача сообщения' имеет модальность 'знать', 'передача силы' — модальность 'мочь' и 'передача ценностей' — модальность 'хотеть'. Именно так и обстоит дело с тремя главными синтагматическими блоками камланий, в первом из которых действительно реализуется модальность 'знать' (вызов—акцептация шамана и его духов-помощников, выяснение причины несчастья), во втором — модальность 'мочь' (получение в лице шамана силы, способной осуществить путешествие в мир духов и/или вступить в борьбу с антагонистом), а в третьем блоке — модальность 'хотеть' (получение ценности).

По этим же трем осям разбиваются действия и внутри каждого из синтагматических блоков. Для осуществления контакта с духами заказчик камлания призывает (передача сообщения) ша-

мана, в лице которого получает силу, способную ликвидировать недостачу; передача ценностей состоит в приговорении указанных шаманом предметов для жертвоприношений. Связь «шаман—духи-помощники» также состоит из трех серий «передач»: получения информации (созывание духов и их выпрашивание), присоединения силы (отклик и приход духов-помощников) и отсоединения ценностей (кормление духов-помощников). Связь «шаман+духи-помощники—дух-хозяин» включает перемещение силы (уход шамана в мир духов), диалог шамана с духом-хозяином (просьба—согласие) и обмен ценностями (принесение жертвоприношений и получение душ). Связь «шаман+духи-помощники—злой дух» может быть тоже реализована или как борьба—победа (насильное извлечение духа болезни и его изгнание), или как диалог (просьба—согласие), или как обмен ценностями (освобождение души больного из плена или выманивание вселившегося злого духа путем жертвоприношений). В третьем блоке синтагматической структуры происходят: передача заказчику искомой ценности, информации (предсказания шамана), отсоединение силы (ропуск духов-помощников) и награждение шамана (т. е. передача ему ценностей).

Таким образом, композиционная схема камланий представляет собой эстафетную цепочку, где в отношении «заказчик—искомая ценность» встраиваются действия шамана-медиатора, представляющие собой серии «передач» между людьми и духами, которые реализуются не только как обмен 'словами', но и как обмен 'услугами' и 'ценностями', т. е. в том широком плане, который придан коммуникации в трудах К. Леви-Строса (ср. также парадигму мифологических функций у Дюмезиля: священное знание, военная мощь и хозяйственное благополучие).

Из этих же предикативных связей, определяемых тремя модальностями, Греймас выводит и актантную структуру, т. е. систему ролей:



Паре «податель—получатель» соответствует модальность 'знать', паре «помощник—противник» — модальность 'мочь' и паре «субъект—объект» — модальность 'хотеть'. В сказке, по его мнению, этим ролям соответствуют следующие действующие лица: 'податель' объединяет проповедских *отправителя* и *отца царевны*, 'помощник' — *чудесного помощника* и *дарителя*, 'объект' — это *царевна*, а 'получатель' и 'субъект' слиты в фигуре *героя*.

Искусственность этой модели применительно к сказочному материалу очевидна: отец царевны, испытывающий, а иногда даже стремящийся извести героя, скорее выступает в сказке как «про-

тивник» (вредитель), а не «податель»; фигура царевны, которая либо помогает либо, наоборот, вредит герою, плохо согласуется с пассивностью роли «объект», а герой, объединяющий две роли — и «субъекта» и «получателя», заставляет усомниться в операциональной целесообразности выделения последней.

Что касается действующих лиц камланий, то они как раз очень легко описываются этим ролевым набором: 'подателем' выступают те духи-хозяева, от которых ставится в зависимость успех в той или иной деятельности; 'получателем' являются шаманы; 'противник' — это злые духи, духи болезней, духи враждебных шаманов, заложенных покойников и тому подобные персонажи, осуществляющие экспансию или наносящие ущерб; 'помощник' — шаманские духи-помощники; 'субъект' — заказчик камлания; 'объект' — искомая ценность (душа, сила, удача и пр.)⁴.

Более того, альтернативность камланий типа IА, Б, где осуществляется контакт шамана с духами-хозяевами, и типов IIА, Б, где происходит конфликт шамана со злыми духами, согласуется с утверждением Греймаса о том, что пара ролей «помощник—противник» — это второстепенные действующие лица, представляющие собой проекцию воли к действию самого субъекта. Это умозаключение, сделанное на основе общих теоретических рассуждений и тоже плохо согласующееся с фольклорным материалом, где конфликт героя и антагониста занимает гораздо более важное место, чем договорные отношения между 'подателем' и 'получателем' (например, героем и отцом царевны), находит некоторое подтверждение в структуре камланий, где пара функций 'борьба—победа' действительно принадлежит весьма скромное место (она встречается в основном лишь в камланиях типа IIБ, но даже здесь обычно дополняется 'передачей даров'). Это наблюдение, впрочем, касается лишь противопоставления осей «обмен силой/обмен ценностями» в системе, но не в самой шаманской практике, поскольку камлания типа II в количественном отношении явно превалируют над камланиями типа I, а борьба со злыми духами считалась основной функцией шаманов у всех народов.

В связи с актантной моделью Греймаса надо сделать одно важное для последующих рассуждений замечание. Он, очевидно, ориентировался в своих построениях ролевой структуры на схему речевого акта, предложенную Р. Якобсоном [Якобсон, 1964, с. 353]:

сообщение
адресант ————— адресат
код

⁴ Подчеркнем, что этим ролям соответствуют такие группы действующих лиц, которые покрывают основные категории персонажей актуальных верований шаманистов, — момент, представляющийся чрезвычайно существенным для системного анализа пантеонов и для постановки вопроса о принципиальной возможности их формирования в результате семантического заполнения этой логической матрицы.

и именно поэтому пришел к заключению о второстепенности пары «помощник—противник», не находящей в этой схеме своего соответствия, в то время как остальные их компоненты совпадают, если учесть, что объект оставлен в камланиях 'сообщением', т. е. теми знаками-ценностями, которыми обмениваются люди и духи (последних можно считать подателями—адресантами и получателями—адресатами), а шаман представляет собой своего рода кодирующее устройство субъекта (показательны в этом отношении многочисленные высказывания шаманистов о том, что шаманы — это «переводчики» между духами и людьми [см., например, Худяков, 1969, с. 303]).

Мы, однако, видели, что коммуникация осуществляется в камланиях в обоих направлениях — и от людей к духам, и от духов к людям, т. е. отношения между адресатом и адресантом меняются, причем так, что 'отправка сообщения' преследует цель спровоцировать адресата на выгодный для адресанта ответ. Отсюда возникает вопрос, не правильнее было бы понимать три оси обмена — словесную, силовую и вещную — не просто как три альтернативных кода для передачи сообщения, а как три тактики в отношении к партнеру по коммуникации, т. е. связать их не с семантической функцией речи, для которой код безразличен и лишь обеспечивает возможность контакта, а с ее прагматическим аспектом, с demand, обеспечивающим побуждение партнера на ответное действие.

Иными словами, различия трех форм обмена следует, вероятно, видеть не в субстанции знаков (вербальных, действенных или вещных), а в том, какую тактику применяют партнеры по отношению друг к другу для того, чтобы добиться возможного, необходимого или желательного результата: нападение (авторитарность), просьбу (отступление) или задаривание (компромисс). Здесь имеются в виду тактики, к которым прибегают игроки в конфликте [см. Лефевр и Смолян, 1967] в зависимости от принятой каждым из партнеров стратегии по отношению к другому. Подчеркнем, что все три тактики подразумевают рефлексивное управление, когда один из партнеров по коммуникативному акту передает другому такое сообщение, из которого тот сам выводит решение, выгодное для первого, а не управление путем передачи простых команд⁵.

Дополнительным аргументом в пользу такого предположения служат различия между типами камланий. Действительно,

⁵ Концепция конфликтующих структур [Лефевр, 1974], являющаяся развитием классической теории игр, предполагает понимание конфликта как «конфликта мыслящих», и потому предлагаемая им логика рефлексивных игр, и в частности такой ее раздел, как рефлексивное управление, представляется чрезвычайно перспективной для анализа способов самоорганизации человеческого коллектива. Рассмотрение коммуникации как надстранающей над рефлексией предпринято С. Р. Вартазаряном [см. Вартазарян, 1981], которому автор приносит благодарность за замечания и советы.

камлания типа II имеют своего рода предварительный («нулевой», как мы его обозначили) ход — н а п а д е н и е злого духа, а в камланиях типа I по добычанию и проводам душ в качестве такого нулевого хода имеем не вредительство, а недостачу, вызванную отказом духов послать людям души-ценности. Здесь, таким образом, имеет место противопоставление авторитарной и отступательной тактик духов в отношении людей. Подчеркнем, что в обоих случаях речь идет именно о тактиках, поскольку и вредительство, и лишение людей душ-ценностей преследуют одну и ту же цель — вызвать ответную реакцию, желательную для самих духов. Показательно в этом отношении замечание А. А. Попова, писавшего, что у якутов злые духи *абаасы* «в некоторых случаях делали людям добро, например исцеляли больных. Но это совершали они исключительно ради корыстных целей, и болезнь сама по себе служила только поводом для получения приглянувшейся скотины или вещи» [Попов, 1949, с. 261]. Лишение людей душ-ценностей в камланиях типа I, считавшееся ответной реакцией духов на нарушение запретов и невыполнение предписаний, преследовало цель вынудить людей исправить эти ошибки.

Контакт, осуществляемый шаманом в центральных звеньях, позволяет ликвидировать беду, причем и здесь один и тот же результат достигается либо путем силового воздействия (авторитарность шамана по отношению к духу), либо путем уговоров (компромисс), либо путем принесения жертв (отступление).

Во всех трех случаях, впрочем, достижение цели (получение ценностей, силы или информации) происходит путем провоцирования духов на поведение, выгодное людям. И 'беда', и 'ликвидация беды' являются, таким образом, следствием взаимодействия (контакта, или конфликта, как он понимается в теории игр) между миром людей и миром духов.

При этом инициальная часть камланий (вредительство или недостача) принадлежит прошлому, т. е. реконструируется заказчиком на основании имеющегося у него словаря, в котором 'беда' есть следствие 'отсутствия ценностей', а финальный блок оказывается программой будущего поведения заказчика в результате декодирования им центральных сюжетных звеньев, в которых 'получение ценностей' имплицитно 'ликвидацию беды'.

Камлания, таким образом, очень отчетливо очерчивают основную особенность ритуала, в котором «предполагается определенная цель и каждый шаг в последовательности ритуальных правил и соответствующих им элементарных действий должен в конечном счете приблизить достижение конечной цели, т. е. сделать так, чтобы цель, лежащая во времени T_1 , стала событием во времени T_2 » [Иванов и Топоров, 1965, с. 131]. Более того, глубинная структура шаманских обрядовых комплексов позволяет уточнить, что ритуал моделирует процесс достижения цели не путем простого воспроизведения предстоящей деятельности (например, производ-

ственной), а как рефлексивное управление поведением партнера по коммуникации.

«Язык событий», из которых строится сюжет камланий, подчинен, таким образом, не только правилам синтаксиса и правилам кодирования сообщений как цепочек знаков, но и тактике взаимодействия между партнерами (адресантом и адресатом сообщения). Поскольку камлания имеют ярко выраженную сюжетную организацию, они могут послужить ориентиром при выяснении вопроса о возможности вырастания фольклорного сюжета из тех же отношений говорящего и слушающего, а не из описаний обряда, как такового. В камланиях сюжет охватывает не только сообщение, но и его адресанта—адресата, т. е. моделирует речевую ситуацию в целом⁶. Поэтому обряд имеет смысл рассматривать не только в семиотическом плане (т. е. как текст, в котором закодировано некоторое сообщение), но и в коммуникативном аспекте, когда текст строится таким образом, чтобы служить способом управления поведением адресата.

Правила обрядового поведения оказываются, таким образом, выводимы из прагматического аспекта речевой деятельности. С этой точки зрения инициальная часть камланий может быть рассмотрена как фиксация «неправильных» ходов в циклах взаимодействия между людьми и духами.

Действительно, в камланиях I типа объединены случаи, когда беда возникает из-за того, что одна из сторон не отправляет ценности, в результате чего они не передаются по назначению (тип IA фиксирует ситуацию недостачи у людей, тип IB — недостачу у духов). Здесь, таким образом, нарушается предписание отдавать «свои» ценности.

В камланиях II типа объединены случаи, когда захваченными оказываются 'чужие' ценности (тип IIA фиксирует захват ценностей духами, тип IIB — людьми). Здесь, таким образом, нарушен запрет присваивать «чужие» ценности.

Отсюда можно вывести, что «правильные» приобретения возможны лишь путем обмена, т. е. получения ценностей от «других». Тогда окажется, что «обратная связь», которую устанавливает шаман между миром людей и миром духов, служит специфически человеческим способом самоорганизации социума, управляемого путем регулирования его внутренних и внешних связей. Это обстоятельство позволяет видеть в камланиях удобную модель обрядовой деятельности в целом не как специально «религиозной» практики, а как формы управления социальным поведением коллектива, представляющего собой самоорганизующуюся систему.

⁶ Так ли обстоит дело и с нарративом, еще предстоит проверить на соответствующем фольклорном материале (см. 3-ю часть).

Часть 2

ТИПОЛОГИЯ ОБЯДОВЫХ ФОРМ

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Уже те материалы, которые были приведены в предыдущих главах, показывают, что сибирское шаманство, по всей вероятности, нельзя считать импортированным явлением, поскольку оно теснейшим образом связано со всеми аспектами материальной и духовной культуры народов Сибири. По этой же причине возникают сомнения в целесообразности противопоставлять камлания родовым или промысловым обрядам на том основании, что последние совершаются рядовыми членами коллектива (часто, впрочем, тоже во главе со специальным лицом, в частности старейшиной рода или особо искусным и красноречивым исполнителем ритуальных формул и т. д.), а не служителем культа, как шаманские мистерии¹.

При таком противопоставлении естественно возникает вопрос: служителем какого, собственно, культа были шаманы? Мы видели, что они камлали и верховным духам, и духам промысла, и духам болезней, участвовали в изготовлении и оживлении домашних охранителей, детских оберегов и т. д., т. е. во всех ситуациях, в каких совершали обряды и нешаманы. Более интимные отношения возникали лишь между шаманами и их духами-помощниками, с которыми никто, кроме шаманов, не мог вступать в контакт.

Но можно ли считать духов-помощников объектами шаманского культа? Здесь уместно вспомнить, что особые духи были и у певцов, и у кузнецов: лишь помощь и содействие этих духов обеспечивали этим лицам успех в их несколько отличной от остальных членов коллектива деятельности. Эти духи, как и шаманские, отчетливо указывают на источник своего возникновения: они служат одним из способов маркировать социальный статус лиц, специали-

¹ Вопрос о выделении в коллективе особого лица, предназначенного для осуществления посредничества между людьми и духами, должен, таким образом, быть переведен в социальный план: речь идет о социальной роли и способах ее выполнения (магическом у колдуна, магическом у ведуна, акустическом у певца и т. д.). См., например, материалы Кулемзина по шаманству хантов [Кулемзин, 1976, гл. II]. Отметим, что совмещение в деятельности шаманов всех этих способов осуществления контактов может объясняться как их объединением, так и синкретизмом, нерасчлененностью.

зировавшихся в какой-либо особой области деятельности. Такие же духи-помощники были, например, и у повитух там, где они составляли особую категорию лиц, чьей обязанностью было содействие в родах [см. Сухарева, 1960 и 1975]. Наличие таких «профессиональных» духов не дает повода говорить о «культе» певцов, кузнецов или акушеров, поскольку сами эти лица не были объектом почитания, хотя и окружались сетью специальных табу и даже вызывали иногда суеверный страх, как, например, кузнецы.

То же самое, вероятно, можно сказать и о сибирских шаманах. Внутри коллектива отношение к ним определялось специальным церемониалом, они пользовались уважением, часто смешанным со страхом, но не какими-либо правовыми привилегиями, а их авторитет, распространявшийся в зависимости от индивидуальных качеств и на светскую область, не был тем не менее непререкаем даже в сфере сакральной, поскольку зависел в основном от того, насколько успешна была их практика².

Надо заметить, что при изучении обрядов у народов Сибири оправданность терминов «культ», «культовые отправления» представляется сомнительной и в целом ряде других случаев.

Ставя задачу системного рассмотрения обрядов, в первую очередь следует отдать себе отчет в том, что понятия «культовое отправление» и «обряд» не адекватны даже в эмпирическом плане. В качестве примера можно сослаться на магию, которая не связана с культом, т. е. с почитанием каких-либо сверхъестественных существ, и потому, как известно, вообще была отделена (например, Фрезером) от собственно религиозных обрядов как действие, направленное непосредственно на материальный предмет ([см. Фрезер, 1928, с. 73, 83—84]; подробнее о магии см. ниже).

Однако опора на культ как основу для классификации собственно «религиозных» обрядов оказывается тоже не очень удобной, так как в этом случае одно и то же действие и даже один и тот же культовый предмет приходится искусственно дробить, относить их к разным рубрикам.

Примером может служить так называемый «культ камней» или «культ дерева». Так, очень часто обряд заключается в том, что около дерева или камня, находящегося в каком-либо освященном месте (например, на горе), подвешивают лоскутки материи, стреляют, оставляют рядом с ним кусочки пищи или обмазывают его кровью жертвенного животного и т. д. Далекое не всегда, однако, есть основания считать, что жертва была принесена дереву (камень) или духу дерева (камня), а не хозяину урочища, на котором они находятся; заметим, что этот дух-хозяин местности, в свою

² Некоторые следы почитания можно отметить лишь в отношении к умершим шаманам, например у юкагиров, якутов или бурят. Здесь в пантеоне духов, которым надлежало приносить жертвы, встречаются и персонажи, считавшиеся духами великих шаманов прошлого. Но применительно к этим случаям целесообразнее, вероятно, говорить о почитании духов предков [ср. Манжигеев, 1978].

очередь, может считаться или духом-предком (тогда этот обряд относится к культуре предков), или духом охоты (тогда этот обряд считается проявлением промыслового культа), или духом неба (тогда он — следствие культа природы) и т. д.

Кусок дерева или камень особой формы из числа предметов так называемой игры природы часто использовались и в качестве охотничьего талисмана (т. е. к культу дерева или камня должен быть добавлен тот же промысловый культ), и в качестве домашних охранителей (в этом случае они перестают быть одним из подразделов культа природы и оказываются в кругу культа семейных духов-покровителей). Наконец, известно, что на эти же деревянные или каменные фигурки иногда надевали одежду [см., например, Хомич, 1977, рис. 4, 8, 14], которая и сама, как говорилось выше, является сакральным объектом, служа в роли духоохранителя семьи (вспомним кетские *дангольс* или ненецкие *мяд'пухуця*.) К какой рубрике отнести эти одетые в домашнюю одежду природные объекты, одни из которых были призваны помогать на охоте, другие способствовали благополучным родам, третьи содействовали выздоровлению от болезней, а четвертые объединяли все эти функции?

Последний момент — явление чрезвычайно примечательное. Именно он показывает, что диахроническая классификация культов, относящая возникновение их к различным этапам общественного развития, ничего не дает для объяснения полифункциональности культовых отправлений: отсутствие четкой дифференциации культовых объектов по функциям, парадоксальным на первый взгляд образом сочетающееся с целевой конкретностью каждого отдельного обряда, равным образом можно объяснить как их синкретизмом, нерасчлененностью, так и следствием полистадиальных наслоений. Одновременно придется признать, что если одни культы являются реликтами давно отживших верований, сохраняющимися в культуре как «пережитки», другие — более поздних, но тоже сменяемых новыми, нарождающимися верованиями, то, стало быть, они представляют собой наиболее подвижный, изменчивый и ненадежный для задач классификации компонент обрядовой деятельности.

Опора на культ сомнительна и в том отношении, что какой-либо сакральный объект далеко не всегда является объектом почитания; в этнографической литературе часто можно встретить упоминания о ланибратском к ним отношении: идольчиков, например, чтят, если они оказывают действительную помощь, но наказывают или просто выбрасывают, если они не выполняют возложенных на них обязанностей. И эти наблюдения относятся не только к фетишам, амулетам или культовым фигуркам. У кетов существовал обряд проводов «старухи охотничьей дороги», который совершали перед началом основного охотничьего периода во время сезонной перекочевки семей на охотничьи территории [см. Крейнович, 1969

(II), с. 236—242; Дульзон, 1969, с. 172]: угостив изображение этого духа, считавшегося, по данным Алексеенко, дочерью враждебной людям Хоседам, преследующей людей и сбивающей охотников с пути [Алексеенко, 1977, с. 47], его затем бесцеремонно заталкивали головой в снег со словами: «Весна нас утащила, наш огонь погасила». Столь же непочтительными были и такие приемы воздействия на враждебных духов, как шум, террор, разламывание или уничтожение изображений, в которые духа заманивали, и т. д.

Сходные наблюдения находим у Е. А. Крейновича, который во время своей полевой работы убедился в условности термина «культ» в отношении к духам у нивхов. «Мир контактов анимиста, — пишет он, — значительно шире нашего. Если, например, взять человека, обладающего современным естественнонаучным мировоззрением, то его контакты определяются реальными людьми. Анимист же, считая весь мир живым, населенным не только зримыми людьми, животными, птицами, рыбами и насекомыми, но и незримыми духами, вступает с ними в дипломатические отношения, стремясь жить с ними в дружбе и никого не обижать, не мучить, потому что за издевательство над живым придет возмездие. Если попытаться подойти с этой точки зрения к первобытным народам, которым было свойственно анимистическое мировоззрение, то, вероятно, отпадут многие ненужные термины, которыми засорена наука о первобытной религии, в частности „пралогическое мышление“, „мистическое мышление“, „преклонение перед сверхъестественным“, и даже такой распространенный термин, как „культ“, наполнится иным содержанием. Без всякого различия этот термин применяют к культу животных, например, в Египте и у первобытных народов. Между тем в основе культа египтян лежало обожествление животных, а в первобытном обществе — очеловечивание их, но не обожествление и не преклонение перед ними. То же было и у нивхов. Даже в отношении хозяина моря, от которого, по представлениям нивхов, зависит их существование, не выявляется и малейших элементов преклонения» [Крейнович, 1973, с. 116].

Таким образом, даже при условии, что под обрядом понимаются лишь «религиозные», а не «магические» действия, часть из них нельзя назвать культовыми в прямом значении слова «культ», поскольку они, хотя и адресованы сверхъестественным существам, не содержат элементов поклонения.

Но в таком случае возникает вопрос: насколько резонно выделять (по крайней мере в сибирском регионе) религиозные обряды в особую группу и тем самым резко отделять их от других, не только магических, но и, что, вероятно, самое существенное, от так называемых «переходных обрядов» — родин, свадьбы, инициации, похорон?

Думается, что разделение это обусловлено все той же религие-

ведческой ориентацией в подходе к обрядам, а не существом дела. Хорошо известно, что все переходные обряды включали обычно точно такие же ритуальные действия (жертвоприношения, гадания, словесные формулы и т. д.), что и, например, промысловые, и в этом смысле они ничем не отличались от обрядов «религиозных». Их обособление в отдельную группу вызвано именно тем, что они не связаны с объектами культа. Впрочем, если строго руководствоваться этим принципом, то немедленно возникает целый ряд исключений. Прежде всего из числа переходных обрядов сразу же выпадают похороны, которые рассматриваются обычно в числе «религиозных» обрядов, поскольку они считаются проявлением культа предков или, при некоторых уточнениях, культа умерших. То же самое можно сказать и об обрядах инициации, где также фигурируют сверхъестественные персонажи — предки (тотемные или родовые), духи места и т. д. Понятно, однако, насколько непродуктивно разделять единые по структуре и к тому же связанные строгим отношением следования переходные обряды на «религиозные» (инициации, похороны) и «нерелигиозные» (родины, свадьба), тем более что и в этих последних достаточно часто обнаруживаются элементы общения со сверхъестественными персонажами (например, кормление духа огня невестой или обращения к духам-предкам в обрядах наречения имени).

Переходные обряды, таким образом, со всей очевидностью демонстрируют условность разделения обрядов на «религиозные» и «нерелигиозные» и шаткость опоры на категорию «культ» при задаче системного рассмотрения обрядовой деятельности.

Между тем именно в переходных обрядах, моделирующих социальную жизнь коллектива, отчетливо проявляется постулированная выше функция обряда как регулирующего социального механизма: будучи приуроченными к определенным моментам биологической или общественной жизни индивида, они призваны приобщить человека к социальным стандартам посредством включения его в соответствующий социальный статус, с которым, в свою очередь, связана совокупность предписанных обычаем прав и обязанностей. Особенно отчетливо роль обряда как способа придать индивиду социальный статус прослеживается при наличии иерархии, когда происходит замена одного статуса другим, более высоким (например, посвящение в полноправные члены коллектива дополняется посвящением в члены тайного союза, в вожди или цари и т. п.). А поскольку родильные, инициационные, свадебные и похоронные обряды представляют собой не только набор типовых операций, совершающихся в строго определенной ритуалом последовательности, но и все в совокупности составляют единую цепочку («век» человека), они служат регулирующей программой поведения индивида на протяжении всей его жизни. В различных культурах количество «кризисных» моментов, отмеченных переходными обрядами, колеблется в зависимости от степени социальной

расчлененности коллектива. Замечено, например, что в обществах, где переход из возрастной группы детей в возрастную группу взрослых сопровождается специальными посвятельными церемониями, как правило, отсутствуют обряды, связанные со вступлением в брак, и наоборот. Обряды инициации и свадебные находятся, как отмечал Е. М. Мелетинский, в отношении дополнительности, что, вероятно, также связано с особенностями социальной организации в соответствующих культурах.

Таким образом, переходные ритуалы показывают, что область, в которой следует искать постоянные, инвариантные единицы обряда, лежит в социальных связях, моделируемых при его помощи. Здесь можно сослаться на мнение С. А. Токарева, предложившего при классификации ранних форм религии исходить из форм организации коллектива — «носителя и субъекта религиозных верований и культа; сюда относятся первобытная община, род или племя, в рамках которых совершается культовая деятельность; наконец, это межобщинные, межродовые, межплеменные отношения, которые также находят свое выражение в определенных религиозных представлениях и обрядах» [Токарев, 1964, с. 34].

Однако, согласившись с положением, что некогда существовавшие формы социальной организации отлились в ту или иную религиозную форму, одновременно придется признать, что пока в обществе не возникли специализированные институты управления и специализированные формы социальной организации культа (например, жречество, церкви), именно обряды выполняют функцию социального регулятора. При этом они, во-первых, трансформируются в соответствии с теми новыми формами социальной организации, которые в них и фиксируются, т. е. не могут быть отнесены к «пережиткам», а во-вторых, оказываются несводимы к собственно культовым отправлениям. Иными словами, не религиозные «представления» о тех или иных духах как объектах почитания и не культа определяют обрядовую деятельность, а, напротив, необходимость регулировать жизнедеятельность коллектива и те способы, при помощи которых это регулирование осуществляется, порождают религиозные представления, и потому целесообразной оказывается не систематизация пантеонов или верований, а систематизация самих обрядовых действий вне зависимости от того, связаны ли они с объектами почитания непосредственно.

Если согласиться с тем, что обряды являются универсальной программой, регулирующей и поведение индивида в группе, и взаимоотношения между группами, и хозяйственную деятельность коллектива, включенную в календарные циклы, то их следует отнести наряду с естественным языком к одному из видов социальных коммуникаций, обеспечивающих трансляцию культуры от поколения к поколению, и рассмотреть как систему надстраивающихся один над другим уровней. При этом необходимо учитывать, что обряды могут интегрировать и пережитки и нововведения, а это значит,

что если культы и несут на себе следы былых институтов, то задача реконструкции их по этим следам удастся решить, только изучив законы их интегрирования, т. е. зная, как именно функционирует система обрядов в синхронном плане.

К сожалению, неравномерность фиксации чрезвычайно затрудняет сравнение конкретных обрядовых традиций, а отсутствие единообразия в описаниях делает их системный анализ практически неосуществимым. Поэтому возникает задача выделить инвариантные единицы, которые позволяли бы сопоставлять различные по целям и формам обряды как внутри одной этнической культуры, так и у разных народов Сибири. Эту задачу мы и попытаемся решить, опираясь на те «правила» обрядового поведения, которые были установлены в предыдущем разделе. Обе структуры камлания — композиционная (синтагматическая) и логическая (парадигматическая) будут приложены к нешаманским обрядам различного назначения. Такое сопоставление облегчается тем, что у ряда сибирских народов наряду с камланиями, совершавшимися в ситуации неблагополучия, нарушения баланса, недостачи и т. д., существовали и другие, приуроченные к определенным хозяйственным или жизненным циклам. Так, ежегодные календарные праздники (например, эвенкийский обряд *икэнипкэ* или нганасанский праздник чистого чума) включали в свой состав камлания; в форме камлания совершались и сезонные промысловые (например, обряд *сингкэлэвун* у тех же эвенков), и переходные обряды (например, похоронные церемонии типа *каса* у народов Амура) и т. д. Эту особенность сибирских обрядовых отправлений мы и попытаемся использовать вместо того, чтобы противопоставлять их как гетерогенные и независимые.

ЕДИНИЦЫ ОБРЯДА

Рассмотрим прежде всего структуру тех нешаманских обрядов, которые внешне существенно отличались от камланий, но преследовали ту же цель восстановления порядка, ликвидации неблагополучия.

Сравним камлания типа IA с якутским обрядом испрошения детей бездетной женщиной.

По данным Худякова, долго не рожающая замужняя женщина отправляется «в лес к дереву *арык мас*, лиственнице, густо сросшейся кверху, что бывает редко. Под этим деревом стелют чисто-белую кобылью шкуру с головой и лапами. На нее она ставит чорон с кумысом и затем, сидя на шкуре, говорит: „Госпожа, воспитавшая Хранительница, госпожа, создавшая Создательница, не дали мне дитяти в продолжение всего моего века. Дух моего места, дух моей растительности, у вас прошу я (дитяти). Дайте, спустите мне (дитятю) от духа вашей густо свившейся сверху лиственницы, (этого) устроенного дома, гнезда обитаемого духом местности, духом цветущей растительности. Завяла я, высохла. Дух сросшейся сверху лиственницы! Создай и дай (мне) ребенка, назначенного (для того), чтобы завещать ему мой дом и огонь, чтобы похоронить мои кости, имеющие быть заветными“». При этом женщина льет кумыс на основание дерева. Если дух дерева (*арык иччитэ*) соглашается, то дерево скрипит и на конскую шкуру падает червь; женщина берет его, проглатывает и от этого становится беременной. Ребенка, зачатого таким образом, называют *арык огото*; все якуты уверены, что такие дети не сидят спокойно, а покачиваются, когда дует ветер.

«В иных местах,— пишет далее Худяков,— этот обряд совершается несколько иначе. Женщина, придя к *арык мас* втайне от всех, говорит: „На тебя я позарилась, к тебе почувствовала любовную похоть. Нуждаюсь я в детях, дай мне твоего ребенка. Покумимся!“ Затем женщина засыпает под деревом. Когда она проснется, червь падает ей в чорон кумыса, разведенного маслом. Она выпивает кумыс вместе с червем и, кроме того, брызжет дерево из хамыйаха кумысом. В некоторых местах на чисто-белую конскую шкуру под деревом ставится не один чорон, а три. Женщина, придя к дереву, обходит его трижды и потом садится. С ней бывает шаман, читающий за нее молитву. Если дух арыка дает ей сына, то в кумыс падает белый червь, а если дочку, то зеленый. В иных местах женщина сама трясет арык-дерево, и когда выпадает червь, то берет его и съедает, приговаривая: „Будь у меня счастливое дитя, долговечное, бессмертное!“» [Худяков, 1969, с. 191—192].

Сходство структуры всех трех вариантов этого обряда испрошения ребенка с камланиями очевидно. Разница заключается лишь в том, что женщина сама, без посредничества шамана вступает в контакт с духом-подателем (участие шамана в одном из приведенных вариантов минимально: он лишь произносит слова обращения к духу дерева, но, как видно из двух других случаев, женщина и сама может произносить свое заклинание-просьбу). Посредники-дублиеры, впрочем, имеются и здесь: женщину дублирует *чорон*, кула падает червь, а духа-подателя — дерево, около которого совершается обряд.

Как и в камланиях общение женщины с духом дерева реализуется по линии обмена информацией (обращение-просьба —

ответный скрип ветвей), 'обмена ценностями' (разбрызгивание кумыса — падение червя) и 'обмена силой' (женщина трясет дерево — вступает в половую связь с духом дерева). Третий из приведенных вариантов включает еще и гадание о том, какого пола родится ребенок.

'Получение ценностей' (выпадение и проглатывание червя) и здесь, как видим, приравнивается к 'ликвидации недостачи', что находит еще и дополнительное обоснование в поверьях, связанных с особенностями поведения *арык огото*, т. е. детей, полученных от родового дерева.

В качестве аналогии к камланию II типа приведем описание обряда *павд*, который совершали нивхи, если долго не могли найти тело утонувшего.

«Днем из жилища, в котором жил утонувший, все выносили. Женщины с детьми уходили в другие жилища, собаки и щенята также выводились из него. Затем на поперечную нару, идущую вдоль задней стены жилища, складывали вещи утонувшего. Отец его, если у него было „сердце не крепкое“, т. е. он не был достаточно мужественным человеком, не принимал участия в этом обряде. Обязательно было участие чужеродца и нескольких мужчин из рода утонувшего. Все они должны быть хорошими, т. е. мужественными людьми. Когда становилось темно — а *павд* устраивался только ночью, — чужеродец садился в одном углу возле дверей, а сородичи утонувшего в другом углу возле дверей. Все они должны были притаяться: требовалось, чтобы они сидели молча, не шевелились и тихо дышали, так как малейший шорох, даже звук дыхания мог испортить все дело. Ночью поднимался большой шторм. По волнам к берегу плыло тело утонувшего. В это время раздавались громкие шаги, дверь раскрывалась, и, по словам Моклея, в жилище врывался холодный ветер, и в дом входил *кичр*, „черт“, — душа утонувшего человека. Если в это время кто-нибудь шевелился, душа утонувшего убегала. Если же никто ничем себя не выдавал, она направлялась к варе и забирала свои вещи. Когда утонувший поворачивался и шел к выходу, чужеродец вставал и обнимал его руками, но в это же мгновение, выражаясь языком Моклея, „обмирал и падал“. Тогда один из сородичей утонувшего быстро подползал на четвереньках к двери, глядя при этом в землю, и преграждал своим телом путь душе утонувшего. Но тот ударял его ногой и уходил, а сородичи „тоже обмирал“. Однако эта „смерть“ длилась не долго, и вскоре, после ухода души утонувшего, они оба оживали. На следующий день или в ближайшие дни после *павд* сородичи находили труп утонувшего» [Крейнович, 1973, с. 411—412].

В этом обряде взаимодействие реализуется как 'борьба', поэтому шамана функционально замещают «хорошие», храбрые люди, причем обязательно не только родственники утонувшего, но и чужеродцы, т. е. те, кто может моделировать «враждебность». Но поскольку основная цель обряда *павд* — не уничтожить злого духа, а лишь захватить душу утонувшего, вынудить ее вернуться, то в обряде обязательно должен участвовать если не отец, то по крайней мере кто-либо из родственников. Само же столкновение отпратителей обряда с душой утонувшего, прямо именуемого здесь *кичр* (т. е. злой дух, черт), реализуется точно так же, как и в камланиях: появление духа связывается с его желанием забрать свои вещи, участники схватки «обмирают» (что лишний раз заставляет усомниться в правомерности отнесения к области психо-

патологии и шаманского транса), а контакт со «своими», в который поневоле вступает душа утонувшего, приводит к тому, что он «соглашается» вернуться, в результате чего и удается наконец найти его тело.

Как видим, сопоставление с камланиями позволяет прояснить целый ряд деталей в приведенных выше примерах, которые, в свою очередь, оказываются очень близки по структуре к обрядам, именуемым в религиоведении «магическими».

Правда, именно в магии некоторые ее исследователи, в первую очередь Дж. Фрезер, но также и Э. Дюркгейм, М. Мосс, А. Ван-Геннеп, не склонны видеть акты взаимодействия двух персонажей — человека и духа, так как, согласно их концепции, наличие сверхъестественных существ есть принадлежность исключительно религиозной, а не магической деятельности. Различия между ними якобы заключаются в том, что в магии имеет место стремление воздействовать на окружение, в то время как в религии основная роль принадлежит поиску покровительства. «Успех концепции Фрезера, — замечает по этому поводу С. А. Токарев, — объясняется тем, что она довольно удачно выражает действительно существующее и очень важное различие двух типов верований и двух типов обрядов: одни... связаны с представлением о сверхъестественных личных существах, от вмешательства которых зависит ход событий и которые поэтому и являются непосредственным объектом воздействия (молитвы, жертвоприношения и пр.); другие обряды не содержат в себе подобных представлений и непосредственно направлены на тот или иной материальный предмет. Именно последний тип обрядов мы обычно называем магией, поэтому фрезеровское употребление... представляется вполне законным» [Токарев, 1959, с. 13—14]. Возражения Токарева сводятся лишь к тому, что и в магических действиях присутствует «идея сверхъестественного, та самая, которая характерна для любого явления религии» [Токарев, 1959, с. 73], но он не только не подвергает сомнению, но и всячески акцентирует «материальность» объекта магических манипуляций.

Верно ли это? Рассмотрим последовательно несколько примеров, где синтагматическая структура обряда будет все более и более редуцироваться.

Сопоставим с обрядом привлечения души утопленника еще один нивхский обряд, который совершала женщина, когда у нее умирал маленький ребенок [см. Крейнович, 1973, с. 362—365].

Трупик ребенка, если ему было уже около года, сжигали (новорожденных и совсем маленьких детей нивхи, как и многие другие народы Сибири, клали в гробик из ствола свежесрубленного дерева, т. е. прибегали к воздушному захоронению), но употребляли при этом дрова, которые не трещат, чтобы не отпугнуть душу ребенка и она вновь могла бы вселиться в тело матери. Место сожжения ограживали специальной рамой, внутри которой насыпали свежий песок и устанавливали шалашик, куда клали сахар и конфеты, а рядом с ним — игрушечные лук и стрелы. «Каждый вечер, — пишет Крейнович, — когда в жилище все уже спа-

ли, и каждое утро, пока еще никто не вставал, молодая жена Таткана... шла к шалашу, поставленному для ее умершего сына. Там она вынимала грудь, сцеживала несколько капель молока и звала ребенка: „Пытя, пытя, пытя!“ Так родители подзывают к себе своих детей. После этого она пяталась назад, призывая все время к себе своего ребенка, пока таким образом не доходила до своего жилища.

Войдя в него, она ложилась спать и клала подле себя рубашечку и обувь младенца, чтобы его душа вернулась к ней. Так она поступала уже долгое время». Один из информантов уверял Крейнвича, что в раме, огораживающей место сожжения, он видел не только сдвинутые с места лук и стрелу, но даже следы ножек души младенца, отпечатавшиеся на песке [Крейнвич, 1973, с. 364].

Если рассмотреть лишь один центральный блок этого обряда, а именно момент, когда женщина кладет около себя одежду ребенка, то его легко можно спутать с обычным актом контактной магии, где от близости «части» (рубашечка или обувь) младенца к матери ожидается сверхъестественный результат — новая беременность. На самом деле «материальный объект» (сласти, игрушки, одежда) служит здесь средством привлечь душу ребенка — объект отнюдь не материальный (С. А. Токарев назвал бы его «сверхъестественным»). Показательны в этом отношении все пространственные перемещения матери: у шалаша она сцеживает молоко и, пятась назад, зазывает душу в дом, где кладет одежду ребенка около себя, и таким образом все более и более приближает душу к своему телу, в которое та должна «вселиться». В этом обряде главным является «улавливание», «заманивание» души путем принесения ей тех предметов, которые могут оказаться для нее привлекательными, т. е. вновь должно быть констатировано провоцирование одним из партнеров (женщиной) другого партнера (души ребенка) на поведение (в данном случае — контакт), выгодное для отправителя обряда. Такие детали, как огораживание места сожжения и рассыпание свежего песка, предназначены для того, чтобы иметь возможность 'получить информацию' об ответных действиях партнера: сдвинутые игрушки или «след ножек души» (надо ли считать такой след материальным или сверхъестественным?) оказываются теми знаками, по которым устанавливается намерение ребенка вновь вселиться в мать. Окончательным 'ответом' служит новая беременность, подтверждающая успех всего обрядового действия.

Уже на основании приведенных примеров можно усомниться в целесообразности и продуктивности для задач структурного описания, во-первых, резко отделять такие обряды от магии, мантики или принесения даров, и, во-вторых, ориентироваться на противопоставление сверхъестественное/материальное как структурообразующий признак, поскольку и духи, и души, и материальные объекты (например, червь, *чорон*, одежда, игрушки и пр.) встречаются в одних и тех же позициях, легко замещаая друг друга в тексте обряда, и, стало быть, это противопоставление целиком лежит в наших собственных теоретических установках, но не релевантно

для обряда. Можно далее предположить, что именно магия, мантика и жертвоприношение являются теми структурными единицами, из которых строятся различные по целевому назначению обряды.

Магия

В предыдущих примерах цепочка знаков, связывающая субъект и объект обряда, включала в себя 'подателя' души ребенка (дух дерева в якутском обряде испрошения детей) или саму душу (нивхские обряды улавливания души умершего). Приведем теперь обряды, где связь между адресантом и адресатом моделируется без этих анимистических составляющих и которые поэтому относят обычно к области магии, в данном случае вредоносной.

У нганасан, по сообщению Г. Н. Грачевой, наносить вред мог любой человек, причем как случайно, так и преднамеренно. В последнем случае он, найдя на земле или на снегу следы своего обидчика, резал их ножом, приговаривая: «Пусть умрет в скором времени», или делал из снега изображение человека, именуемое *койка*, и прокалывал его хореем, говоря: «Пусть такой-то умрет! Такого-то убиваю!» После этого изображенный должен умереть [Грачева, 1976, с. 56].

Этот обряд строится по той же трехчленной схеме, что и камлание, но с «противоположным знаком», поскольку целью его является не 'ликвидация беды', а 'нанесение вреда': лицо, навещающее порчу, стремится «ликвидировать» различие между исходным благополучием своей жертвы и желательным для него неблагополучием. При этом колдун в первом сюжетном блоке принимает на себя роль «вредителя» (ср. возможность случайного, непреднамеренного нанесения ущерба) и вступает во взаимодействие с чучелом или следом, т. е. теми материальными заместителями (а точнее, знаками) второго партнера, которые призваны сыграть роль жертвы. Объектом магии здесь, таким образом, является не сам материальный предмет, с которым оперирует колдун, а тот человек, на которого направлено действие. Само же чучело, напротив, не материальная вещь, а знак жертвы. Во втором блоке заместитель как бы совершает те поступки, которые выгодны колдуну (в данном случае оказывается убитым, точнее, дает себя убить): протыкание хореем, резание ножом или какие-либо другие акции по деструкции чучела, хотя и совершаются колдуном, суть пара действий: «нападение → получение увечья». Словесная формула тоже не является здесь простым наговором, а, во-первых, превращает схематическое изображение жертвы (индексальный знак) в более конкретный иконический знак, жестко связывая след или изображение с имярек («такого-то убиваю»), и, во-вторых, дублирует жестовое действие вербальным. И дело здесь не просто в магической силе слова, а в том, что вербальная формула переводит ак-

ции по деструкции чучела (второй блок) в программу поведения адресата обряда («пусть такой-то умрет»). Получив сведения о том, что он стал объектом вредоносной магии (третий блок синтагматической структуры), т. е. узнав о таких «поступках» своего заместителя, которые должны привести его к гибели, адресат обряда в дальнейшем лишь выполняет эту программу, т. е. действительно может умереть, если не примет ответных обрядовых действий, которые у нганасан называются *койкуптара*, что переводится «друг на друга беду наводить» [Грачева, 1976, с. 56].

Вредоносная магия, таким образом, тоже оказывается деятельностью по производству текстов, и направлена она отнюдь не на материальный объект, мистически сопряженный с категорией сверхъестественного, а на получателя сообщения, который, манипулируя означаемой и означающей стороной знака, структурирует свое состояние (и поведение) по изложенной в таком тексте программе.

Показательно в этом примере и то, что чучело, замещающее человека в тексте обряда, прямо называется нганасанами *койка*, к которому, как показано в другой работе Грачевой [см. Грачева, 1977], относится обширная группа сакральных предметов-посредников, причем многие из них имеют явные признаки именно личных сверхъестественных существ.

Так, *койка* считались и камень странной формы, используемый как фетиш, и почитаемые скалы или валуны, которым приносились жертвы, и построенные для проведения весеннего обряда каменные ворота; *койка* назывались табуированные (т. е. посвященные какому-либо духу) олени; стволы, которыми обкладывали очаг, являлись огонь-*койка*, и их подкармливали точно так же, как и саму Огонь-мать, считавшуюся покровительницей семьи; связки *койка* могли образовывать целые семьи («дочерьми», «сыновьями», их «мужьями» и «женами» и т. д.

При этом каждый *койка* был теснейшим образом связан с той функцией, которая на него возлагалась, так что сходный по форме идолычик, например деревянное изображение волка (*койка-волк*), в одних ситуациях обеспечивал охрану стада домашних оленей от нападения волков, а в других служил средством привлечь волков на стадо соседа. В первом из описанных Г. Н. Грачевой случаев хозяин стада, страдавший от волков, для изготовления *койка* шел за древесиной и обращался к дереву с просьбой разрешить ему взять кусок ствола. Выбрав подходящий обрубок и вырезав из него объемное изображение волка, он отрезжал подальше от чума, ловил домашнего оленя, на котором ставил *таму* — стилизованное изображение волка, что означало наделение волка-*койка* собственным оленем. Отпустив оленя в стадо, хозяин нес изображение волка домой, кормил его жиром и излагал свою просьбу. В результате *койка-волк*, став «домашним» и получая здесь пищу, оказывался заинтересованным в охране стада, но, принадлежа к «роду волков», мог оказать наиболее эффективное сопротивление своим диким сородичам. Если олени продолжали пропадать, *койка* считался «слабым», и его выбрасывали. «Не приходится полагать, — замечает далее Грачева, — что любое изображение волка создавалось с такой целью, и потому любой деревянный волк — защитник стада от волков. Недоброжелательный человек мог создать такое же изображение с целью привлечь волков на оленя стада своего

противника. Поэтому основную роль в деле изготовления *койка* играли цель или обстоятельства, в связи с которыми он появлялся» [Грачева, 1977, с. 225].

Роль *койка*, таким образом, не сводится к роли пассивного фетиша: любой идолчик, талисман или амулет может быть рассмотрен в качестве персонажа, обеспечивающего посредничество между его владельцем и той сферой деятельности, успех в которой он призван обеспечить.

Все эти примеры и наблюдения приводят к убеждению, что наиболее удачное определение магии принадлежит ее «первооткрывателю» С. Рейнаку, который назвал ее «стратегией анимизма» [Рейнак, 1919, с. 41], с той, однако, существенной оговоркой, что под «магическим» воздействием будет пониматься воздействие одного партнера коммуникативного акта на второго его участника (будь то человек, животное или дух). Магическая акция, понятая как диалогическое взаимодействие двух участников общения, теряет при этом свой собственно «магический» компонент, но приобретает качество естественного семиотического процесса, в котором отправитель обряда стремится смоделировать с помощью цепочки знаков такую программу поведения или такую картину деятельности, которая, будучи полученной адресатом, обеспечит со стороны последнего желательную реакцию, спровоцировав его на выгодные для адресанта поступки¹.

Ярким примером диалогической природы магии может служить так называемая «вербальная магия» — заклинания, заговоры, «слова» или молитвы, широко практиковавшиеся и внутри сложных ритуальных комплексов, и совершенно отдельно от них в качестве самостоятельных обрядовых операций или даже в обычных ситуациях.

Правомерность отнесения заклинаний к области магии в том смысле, как ее понимал Д. Фрезер, была недавно поставлена под сомнение тонким знатоком культуры народов Сибири С. В. Ивановым. В статье «Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе» он на материале импровизированных монологов, собранных Богоразом у чукчей, приходит к выводу, что их значение «заключалось, по-видимому, не в некоей силе самих слов, не в их звучании и не в таинственности образуемых ими словесных формул, а в приписываемой словам и фразам способности превращаться в видимые животным и фантастическим существам образы, обладающие хотя и призрачной, но все же материальной природой» [Иванов С., 1975 (1), с. 121]. Действитель-

¹ На эту особенность магии обратил в свое время внимание С. М. Широкогоров, писавший по поводу таких действий, как свист с целью вызвать ветер или выливание воды для вызывания дождя, что они являются «не действиями *similia similibus*, как это понимается некоторыми этнографами, а, вернее, способом сношений, символической передачей мыслей человека духам, легче понимающим, ввиду своих отличий от человека, эти символы, чем обычный способ отношения людей» [Широкогоров, 1919, с. 59].

но, большинство опубликованных Богоразом монологов, которые, по мнению чукчей, можно было получить в наследство, купить, подарить или услышать во сне, не содержат особых таинственных речений, позволяющих сверхъестественным путем добиться желаемого. Наоборот, они представляют собой более или менее подробное описание ситуации, желательной в данный момент для владельца наговора, и, что самое главное, в описании этом обычно присутствует то «лицо», от которого зависит достижение желаемого результата.

Так, во время охоты на моржей применялся заговор, долженствующий обеспечить незаметное приближение охотников к стаду животных. Чтобы заставить их «не слышать», охотник произносил следующие слова: «О моржи! Я кладу ваши уши на широкую железную сковородку, чтобы вы не могли услышать шуршание звука подъезжающей байдары» [Богораз, 1939, с. 166].

В заговорах против злых духов *кэльэт* подробно описываются те меры предосторожности, которые якобы предпринимает человек: «Я превращаю жилище людей в закрытый железный шар. Он не имеет ни двери, ни окон. У него есть только маленькое дымовое отверстие сверху. Я укрепляю вокруг этого отверстия острое лезвие (круглого) ножа. Ни один *кэле* не может пройти сквозь это отверстие» [Богораз, 1939, с. 167]. Здесь, таким образом, изображается такая картина жилища, которая, будучи получена *кэле*, должна убедить его в бесполезности попыток проникнуть в дом.

В качестве преграды на пути *кэльэт* в другом монологе упоминается не нож, а специальные персонажи-сторожа, охраняющие вход в ярангу. «Когда приходит вечер, я призываю с обеих сторон входа в мой полог по одному большому медведю и говорю так: „Вы такие большие и сильные! При вашей помощи ничего дурного не может со мной случиться“. Если *кэльэт* попытаются проникнуть в шатер, медведи поймают их...» [Богораз, 1939, с. 167].

В тех редких случаях, когда лицо, которому адресован монолог, прямо не называется, оно все равно как бы присутствует в тексте, поскольку картина выгодной для человека ситуации рисуется так, что в ней учитывается точка зрения на эту картину второго участника коммуникации: «Если я боюсь нападения *кэльэт*, когда я сплю одиноко, я говорю: я делаю себя маленьким камнем. Я вхожу в камень. Он лежит на морском берегу. Разные ветры дуют на него, многие волны омывают его. Я невредим» [Богораз, 1939, с. 167] или: «Когда я боюсь спать один, то говорю, что я отрезал левую половину тела собаки и собрал в ладонь собачью кровь. Я сплю в этой крови. Кто может увидеть, где я сплю? Это все» [Богораз, 1939, с. 167].

«Разумеется, — справедливо замечает по этому поводу С. В. Иванов, — чукчи не думали, что они благодаря соответствующим монологам сами делались камнем или спали в собачьей крови и т. д., но они были уверены в том, что их слова, перевоплотившись в те или иные видимые предметы, становились реальными и материальными для животных и духов» [Иванов С., 1975 (I), с. 121; разр. моя. — Е. Н.]. Эффект чукотских монологов заключался, по его мнению, в том, что, будучи произнесены очень тихо, так, чтобы даже лежащие поблизости камни не могли бы их услышать [см. Богораз, 1939, с. 146—147], слова эти становятся видимыми лишь тем, кому они адресованы.

В заговорах чукчей соблюдаются, таким образом, основные постулаты обычного коммуникативного акта [см. Ревзин и Ревзина,

1971], причем не столько технические (о составляющих, о контакте и о коде), сколько содержательные. Так, технический постулат о необходимости контакта между отправителем и получателем сообщения не выражен эксплицитно, а лишь подразумевается (о чем можно судить, в частности, по тому, что монолог не должен быть услышан теми, кому он не предназначен, ибо в этом случае слово может быть «поглощено» другим адресатом). Постулат о необходимости языка-кода соблюдается, если учесть подчеркиваемую С. В. Ивановым способность слов превращаться в видимые животным или духам, которым они были адресованы, образы. Что касается содержательных постулатов, включающих 1) детерминированность действительности, 2) общую память партнеров, 3) способность более или менее одинаково прогнозировать будущее и т. д., то среди них наиболее важным оказывается именно этот последний постулат, предполагающий возможность использования сообщения в качестве программы, при помощи которой моделируется поведение второго партнера коммуникации в выгодном для отправителя направлении. Поэтому постулат об истинности сообщаемой информации естественным образом исключается, так как часто адресату передается именно ложная информация, исходя из которой он должен совершить желательные для адресанта поступки и не должен совершать нежелательные.

Структура чукотских заговоров во многом обусловлена именно их прагматическим аспектом. Так, желаемое состояние, в частности противоположное исходному, рисуется здесь как достигнутое, причем эта картина учитывает точку зрения на нее второго участника (ср. финальные формулы: «Кто может увидеть, где я сплю?», «Другие кэльт не могут найти меня», «Ни один кэле не может пройти сквозь это отверстие»).

Субъектом желаемого состояния может быть не сам заклиняющий, а тот второй участник, которому заговор адресован (ср. «О моржи ... вы не могли услышать... байдары»). Иногда текст описывает, как этот субъект (враг или болезнь) превращается в объект, который можно удалить, сослать или победить. Например, в случае болей в желудке чукча говорил: «Я превращаю мой живот в морской залив. Залив замерз, весь покрыт, связан льдом. Много камней замерзло во льду залива. Эти камни и есть болезнь моего живота». Далее больной обращался к ворону и просил его своим клювом разбить лед и тем самым «сломать болезнь» [см. Иванов С., 1975 (I), с. 121; Богораз, 1939, с. 174].

В последнем примере текст включает еще и описание персонажа-посредника — ворона (ср. медведи, нож, ремень в приведенных выше случаях) и тех действий, которые ему надлежит совершить для того, чтобы желательное состояние было достигнуто.

Но и сами монологи рассматривались чукчами как своего рода «посредники», обеспечивающие желательный результат. Показателен в этой связи термин, которым они обозначали эти закли-

нения: *эвъян*. Слово это происходит, по мнению И. С. Вдовина, «от основы *ив/эв* — „говорить“, а суффикс *янь* придает этой основе значение обладания». Правда, сам Вдовин предлагает перевести слово *эвъян* как «тот, кто является обладателем слова», «знает (особое) слово» [Вдовин, 1977, с. 169]. Однако, исходя из приведенных выше соображений, можно предположить и иной перевод термина *эвъян* — «дающее, ведущее к обладанию чем-либо, речение». В этом случае становится понятным и отношение к таким заговорам как к своего рода вещам или фетишам, которые можно получить в подарок или подарить, наследовать или продать.

Языком-посредником между отправителем и получателем сообщения не обязательно служат слова естественного языка. Так, в одном из чукотских заговоров против *кэле* говорится о ремне, которым человек окружает свое жилище и который становится непреодолимым для злых духов препятствием, а в другом случае ярангу действительно опоясывают ремнем. Параллелизм заговора и оберега здесь очевиден, а тождественность ремня и слова «ремень» базируется на знаковой функции их обоих в тексте. Именно в силу своего знакового характера ремень, являясь самой обыкновенной, бытовой вещью, приобретает в тексте оберега качество фетиша, способного выполнить возлагаемую на него функцию (в данном случае убедить *кэле* в бесперспективности его попыток проникнуть в отгороженное ремнем, закрытое со всех сторон жилище).

Особый интерес представляют случаи, когда язык-код оказывается, с нашей точки зрения, вообще лишен плана выражения. В той же статье С. В. Иванов приводит сведения об особом отношении долган к мысли и образу: «Образу человека (животного или предмета), возникающего в сознании, долганы придавали огромное значение. Они мыслили его реально существующим, способным „выйти“ из головы одного и „войти“ в голову другого человека (или животного), как и „материализовавшееся“ слово, быть видимым животным, становиться двойником или тенью (человека, предмета), о котором в данный момент думали» [Иванов С., 1975 (1), с. 123]. А. А. Попов писал, что у долган «каждый охотник, подстерегающий с ружьем на посылке диких оленей, естественно, думал, как бы добыть оленя. При этом в сознании его возникали образы убиваемых им оленей, т. е., по его представлению, вселялись в охотника... тени оленей, связанные с их материальным существом. И эти образы-тени, выходя обратно через рот охотника, могли предупредить оленей и направить их в другую сторону. Во избежание этого охотник затыкал себе рот пучком травы» [Попов, 1959, с. 88; цит. по: Иванов С., 1975 (1), с. 123]. Здесь в качестве сообщения, которое может превратиться «в видимые оленям образы» (т. е. быть принятым вторым партнером коммуникативного акта), расцениваются размышления о них.

охотника, поэтому ему приходится предпринимать меры предосторожности — в данном случае заткнуть рот, чтобы не спугнуть животных каким-либо неосторожным движением мысли.

Конечно, такого рода коммуникация вне реального канала связи представляется нам чем-то совершенно фантастическим, и именно на основе обобщения аналогичных этнографических наблюдений Леви-Брюль пришел к заключению о «мистической ориентации первобытного мышления» [Леви-Брюль, 1937]. Если, однако, исходить из того, что специфически человеческое сознание и специфически человеческое поведение невозможны вне систем коммуникации², то моменты сверхъестественной партиципации, пронизывающие, по мнению Леви-Брюля, первобытное мышление, окажутся лежащими не в области сознания, а в области поведения, ориентированного на поведение партнера, от которого ставится в зависимость успех в достижении преследуемой цели. Несоблюдение чисто технических постулатов нормального коммуникативного процесса скрывает от нас коммуникативную природу явления, именуемого «мистической партиципацией», которая в этом случае должна быть признана не особенностью пралогического мышления, а следствием прагматического аспекта общения.

Выше приводился пример, в котором в роли сообщения выступала мысль, т. е. нарушался постулат о необходимости кода, фиксирующего сообщение. Поскольку мы не склонны видеть в подобных обрядовых действиях обобщение данных конкретного опыта, предпочитая считать их естественным и спонтанным процессом порождения текстов, за которыми стоят их 'податели' и 'получатели', то нам нет смысла задаваться вопросом о возможности или невозможности собственно телепатического воздействия. Гораздо важнее подчеркнуть, что и за мыслью, и за образом, и за словом, и за его вещным эквивалентом, во-первых, в равной мере признается общая для них всех некая призрачная реальность, определяемая терминами, которые обычно переводятся словами «тень», «двойник», «сила» и т. д., во-вторых, их способность воздействовать на того, кому они адресованы или кем они могут быть случайно восприняты, и, в-третьих, что самое главное, оба эти момента тесно связаны. Между тем религиозно-этнографическим интерпретациям подвергается обычно лишь первый аспект этого процесса. Именно

² Здесь следует вспомнить работы психолога Ж. Пиаже об интериоризации детской эгоцентрической речи и трактовку этого явления Л. С. Выготским, согласно которой она является промежуточным этапом между диалогической и внутренней речью, а последняя становится механизмом, позволяющим осуществлять интеллектуальной и регулирующей функциям речи. «Все высшие психические функции суть интериоризованные отношения социального порядка, — писал он, — основа социальной структуры личности. Их состав, генетическая структура, способ действия, — одним словом, вся их природа социальна; даже превращаясь в психические процессы, она остается квазисоциальной. Человек и наедине с собой сохраняет функции общения» [Выготский, 1960, с. 198]. О регулирующей роли речи см. также [Лурья, 1979].

на нем концентрируется внимание, и именно он подвергается толкованиям, относящим эти представления к анимизму или аниматизму, магии или наивному реализму в зависимости от той концепции первобытного мышления, которой придерживается сам исследователь. Исключение составляет, пожалуй, как раз концепция Леви-Брюля, поскольку в поле его внимания оказался второй из отмеченных выше аспектов, который и получил у него наименование «мистической партиципации», опирающейся на аффективную категорию сверхъестественного³.

Если же учесть связанность этих двух сторон, их взаимную обусловленность, то возникает вопрос: насколько правомерно говорить об особых представлениях о мысли, слове или образе? Не принадлежит ли такого рода обобщение нам самим и не порождено ли оно стремлением объяснить не столько этнографические данные, сколько различия между нашей, ориентированной на письменность культурой (где действительно существует отчетливое представление о том, что передавать и получать сообщение можно лишь с помощью специальных, часто искусственно созданных устройств, но зато менее отчетливо осознается то воздействие, которое оказывают эти сообщения) и культурой устной, не проводящей строгой границы между визуальными, акустическими или ментальными способами кодирования и передачи информации, но остро реагирующей на прагматическую сторону коммуникативных процессов?

«Реальными» в этих бесписьменных культурах оказываются отношения между говорящим и слушающим, а потому любая информация, которую человек получает, может восприниматься им в качестве сообщения, имеющего своего отправителя⁴.

Как сообщение, которое, будучи принято, может вызвать ответную реакцию, рассматриваются здесь и неосторожное слово, и поступок, и мысль. Все они в равной мере могут оказать пагубное воздействие на результат деятельности не просто в силу своей мистической природы, а лишь посредством сложного процесса, опи-

³ В связи с тем весом, который Леви-Брюль придавал аффективной стороне партиципации, можно привести соображения М. М. Бахтина о том, что «не переживание организует выражение, а, наоборот, выражение организует переживание» [Волошинов, 1929, с. 101]: «В отношении к потенциальному (а иногда и явно ощущаемому) слушателю можно различить два полюса, два предела, между которыми может осознаваться и идеологически оформляться переживание, стремясь то к одному, то к другому. Назовем эти пределы условно *я-переживание* и *мы-переживание*. Собственно, *я-переживание* стремится к уничтожению; оно теряет по мере приближения к пределу свою идеологическую оформленность, а следовательно, и осознанность, приближаясь к физиологической реакции животного. Стремясь к этому пределу, переживание утрачивает все потенции, все ростки социальной ориентации, а поэтому теряет и свое словесное обличье» [Волошинов, 1929, с. 161].

⁴ Здесь следует привести очень точную формулировку М. М. Бахтина о том, что «диалогическая реакция персонафицирует всякое высказывание, на которое реагирует» [Бахтин, 1963, с. 246].

санного С. В. Ивановым на долганских примерах. Процесс этот включает «материализацию» (мы бы сказали — кодирование) сообщения, его передачу и его получение тем вторым участником коммуникативного акта, от поведения (реакции на полученную информацию) которого и ставится в зависимость успех или неуспех деятельности. Поэтому наряду с различного рода магическими операциями (включая и рассмотренные выше заговоры и обереги), призванными передать партнеру по коммуникативному акту информацию, способную вызвать у него желательную реакцию, употреблялась целая серия действий, направленных на то, чтобы сообщение не было отправлено или по крайней мере не было получено.

Сюда следует отнести случаи, аналогичные приведенному выше, когда охотник, боясь спугнуть зверя нечаянно вырвавшейся мыслью, затыкал себе рот травой. Здесь действие охотника преследует цель предотвратить нежелательную 'отправку' сообщения. Другой пример такого рода приводит А. В. Смоляк: нанайский старик-охотник, чьи мысли все время «крутились» около его молоденького сына, ушедшего в тайгу, был вынужден изготовить деревянное изображение себя самого и привязать фигурку веревкой, чтобы не мешать своим «присутствием» охоте сына [Смоляк, 1976, с. 154]. Реальность мысли, способной воздействовать на зверя помимо воли самого человека, преодолевается здесь тем, что «образ» старика, получив в тексте совершаемого им обрядового действия выражение в виде деревянного идолчика, посаженного на веревку, «не доходит» до места охоты сына, и тем самым предотвращается нежелательная связь между адресантом и возможным адресатом сообщения.

Вероятно, в этом же ряду имеет смысл рассматривать обширную группу запретов и предписаний, касающихся поведения оставшихся дома сородичей в период охотничьих экспедиций. Часть из них (предписания) призваны были обеспечить 'передачу' выгодных для охотника сообщений. У чукчей, например, оставшиеся на берегу женщины должны были произносить специальные монологи, чтобы привлечь морских животных к охотникам [см. Богораз, 1939, с. 147, 148]. Запретными же оказывались действия, содержащие элементы, которые могут быть истолкованы как тексты, рисующие охоту неудачной. Например, у нивхов «женщинам строго запрещалось вышивать узоры, так как считалось, что охотник может заблудиться в тайге или бесконечно кружить по одной и той же дороге, как замысловато кружится под рукой женщины вышивка орнамента. Нельзя было кроить: лодка может разбиться, лед — расколоться. Нельзя было шить, так как охотник во время охоты мог споткнуться и упасть... Нельзя было также во время охоты приглашать в дом шамана с бубном, так как звуки бубна могут породить отзвуки в самострелах, поставленных охотником, и зверь, услышав их, может убежать. Нельзя было петь песни, что-

бы не отпугнуть зверей» и т. д. [Таксами, 1975, с. 76]. Последние два запрета, построенные на акустическом коде, наиболее отчетливо демонстрируют их коммуникативную природу, но и запреты вышивать, кроить, месить тесто (чтобы оно не залепляло глаза охотнику), причисываться (чтобы он не попал в непроходимые заросли) строятся таким образом, что за бытовыми действиями признается знаковая, символическая (хотя последнее определение менее удачно) природа, затемненная для нас тем, что возможность 'получения' такого текста не выражена здесь эксплицитно.

Однако именно она явственно выступает в тех случаях, когда какие-либо возникающие во время охоты ситуации истолковываются как результат неправильного поведения домашних. Так, у тех же нивхов «по поведению тюленя можно было узнать, что делается в доме охотника, в селении, так как он повторяет все действия одновременно с теми из оставшихся, кто нарушает табу. Возвратившись домой, старейший выяснял, при каких обстоятельствах произошло нарушение табу. Особенно доставалось провинившемуся и хозяйке дома, если охотник возвращался с пустыми руками» [Таксами, 1975, с. 72—73]. Об этом же, как представляется, свидетельствуют и многочисленные обрядовые акции, направленные на то, чтобы блокировать воздействие таких «неправильных» сообщений.

У долган «действие „худых слов“ может быть нейтрализовано. Для этого нужно сделать колечки из прутьев, изображающие рот человека, произнесшего такие слова, надеть колечко на палочку и держать над огнем, говоря: „Твои слова потерялись, твои слова не имеют силы!“ При этом рот злого человека должен был покрыться язвами» [цит. по: Иванов С., 1975 (I), с. 123]. Сходные действия предпринимали нанайские охотники для ликвидации дурных последствий нарушения домашними запрета заранее говорить, что охотник добудет зверя. Они делали из тальниковой коры «рты» — колечки, которые нужно было нацепить на палку, «перечисляя при этом по имени всех односельчан. Затем „ртом“, символизировавшим односельчан, предлагалось покурить, согласно обычаю, как поступают с гостями или с каждым, кто пришел к кому-либо в дом, т. е. подносила трубка; их „угощали“ — подносили еду, „поили“ таким же образом и вызывали на откровенную беседу, заставляя высказываться в следующем духе: „Вероятно, те (охотники) удачно будут охотиться, прекрасного зверя добудут, ведь эти охотники очень хорошие!“ Затем „рты“ перерезались ножом и сжигались в костре. По возвращении же с охоты домой, в свою деревню, смотрели на рты своих односельчан: у кого углы рта были в трещинах, словно обгорелые, тот и „наболтал“ — наговорил про охотника, тем самым помешав его удачному промыслу» [Щинкус, 1974, с. 39].

Кстати, и сам запрет говорить об охоте как об удачной построен по той же самой модели, что и приведенные выше запреты шуметь, петь и т. д., т. е. преследует цель предотвратить нежелательный контакт со зверем, который, узнав о предпринятой людьми охотничьей экспедиции, может принять меры предосторожности⁵.

⁵ Запрет говорить об охоте как об удачной (боязнь сглаза), казалось бы, противоречит основной установке обрядового поведения на моделирование жела-

Таким образом, если запреты шуметь, громко стучать, рубить дрова на охотничьей стоянке были вызваны вполне резонными опасениями спугнуть зверя, то и запреты магического характера, основанные на представлении о способности зверя слышать и, стало быть, понимать человеческую речь, имеют ту же основу. В вербальной магии коммуникативная природа запретов выступает наиболее отчетливо, но роль знаковых цепочек (текстов) могут, как видим, выполнять и физические действия.

Мантика

По сути дела, этот же процесс порождения текстов и связанное с ним моделирование адресанта и адресата сообщений можно наблюдать не только в магии, но и в мантике, где приметы и различные виды гадания представляют собой способ получить информацию о целесообразности или нецелесообразности предстоящей деятельности, т. е. снизить степень неопределенности при принятии решений.

Диалогическая основа гаданий, вещей снов, ворожбы и даже примет отчетливо прослеживается при сопоставлении этих действий все с теми же камланиями, где 'получение информации' составляет целый раздел сюжета.

В камланиях, как мы помним, определение причины несчастья происходило в форме общения шамана с его духами-помощниками. В одних случаях (как, например, у эвенков) оно разворачивалось в целый спектакль, когда шаман изображал свое путешествие к духам-предкам и узнавал от них все необходимое. По другим сведениям, шаман совершал это путешествие во сне [см., например, Анисимов, 1958, с. 192—193; Киле, 1976, с. 199].

О том, что сон шамана интерпретировался как общение с духами, сообщает и Л. Я. Штернберг.

Если в упомянутых эвенкийских и нанайских материалах общение это рисуется как путешествие главного духа-помощника шамана к духам-предкам, то в показаниях якутского шамана Сидора, приводимых Штернбергом со слов М. Н. Слепцовой, оно носило сексуальный характер. «Если дочь духа-хозяина верхнего „диступленного“ неба, по имени Ильбис, явившись во сне шаману, с ним поиграет и вступит в любовную связь, то шаман, проснувшись, так растолковывает свой сон: „Вот довольно скоро придет зов, приглашение от человека, вероятно болеющего... Я верно нападу на болезнь, так как это дочь Ильбиса, собственной персоной явившись во сне, ушла, поиграв, заставив полюбить себя...“ Но бывает и так, что абаасы, явившись шаману во сне, отнимает у него лицо, выливает и разбрасывает ее, или, если больной должен умереть, она, стоя с направленной в его сторону горстью с кровью, чмокает, и при этом чмокания душа человека падает в ее горсть, и как только душа падает, абаасы-девушка с громким смехом проглатывает ее. Вот если ему приснится такой сон, то шаман очень

емого результата. Но именно здесь хорошо видно, что моделирование это предполагает не просто воссоздание алгоритма предстоящей деятельности (в этом случае картина охоты как удачной была бы вполне допустима), а имеет рефлексивный характер, учитывающий точку зрения на эту деятельность партнера-противника (в данном случае зверя), от поведения которого зависит ее успех.

сомневается в исходе болезни, и если в то время, когда шаман видел такой сон, придут от больного человека, чтобы звать его, то он старается не идти, отказывается идти» [Штернберг, 1927, с. 16].

Эти и подобные им примеры были, как известно, положены Л. Я. Штернбергом в основу его концепции сексуального избранничества, однако его же собственные материалы показывают, что общение шамана с духами интерпретируется не только в сексуальном ключе, что это лишь одна из версий, альтернативой которой может служить и «кулинарный код»: шаман видит во сне, как девушка-абаасы «проглатывает» душу больного, из чего он делает вывод о безнадежности лечения, и не хочет идти камлать, т. е. интерпретирует сновидение в соответствии с устоявшимися, традиционными представлениями о судьбе души.

В другом месте Штернберг, формулируя свои взгляды на шаманство, писал: «У человека, который занят делом изгнания злых духов и который думает об этом предмете днями, воображение работает и ночью в том же направлении. Ночью являются к нему добрые боги, хозяин тигра или медведя, и нашептывают ему те или другие средства исцеления. Он даже вещи безразличные истолковывает, как средство исцеления. Вот приснится ему зеленая собака, и он решает, что стоит ему только убить эту собаку, и задача решена. Приснится ему птица, морское чудовище, и он на другой день делает его изображение. Вот откуда являются те странные изображения птиц, зверей, которые шаман воздвигает возле своего жилища.

...В этих снах шаманов,— продолжает он,— и заключается не только ключ разгадки *siwoki* жалких орочей, но и тех уродливых существ-богов, которых мы находим изваянными из камня или отлитыми из дорогого металла у таких цивилизованных народов, как индусы, египтяне, народы Перу и Мексики. Они также созданы ночным бредом тех вдохновенных людей, которые называются жрецами. Эти жрецы не были шарлатанами, как не шарлатаны и бедные шаманы орочей: они вдохновенные и верующие люди» [Штернберг, 1933, с. 43].

Как и в своей гипотезе о сексуальных мотивах религиозной идеи избранничества, так и в этих утверждениях о том, что генезис культовых изображений или источник шаманской практики лежит в сновидениях, Л. Я. Штернберг, подобно другим представителям психологически-эволюционистской школы Тэйлора и Фрезера, исходил из представления о «философствующем дикаре», индивидуальные наблюдения и личный опыт которого определяют особенности мифологических образов и обрядовых установлений: «„Я“ дикаря — единственное существо, которое он лучше всех знает, поэтому от него, как от известного, он идет ко всему неизвестному во всех затруднительных случаях. Это для него единственный путь, это его психологический метод объяснения внешней природы» [Штернберг, 1936, с. 3].

Несостоятельность такого подхода была, как известно, доказана в трудах Э. Дюркгейма и других представителей французской социологической школы. В свое время Ю. А. Левада в работе «Социальная природа религии», в главе «„Робинзонада“ и общественный человек», уже обращал внимание, что концепция коллективных представлений подразумевает, по сути дела, наличие

исторически сложившихся форм общения: «Вся совокупность семиотических систем, т. е. естественного языка и всех „надстраиваемых“ над ним языков культуры, действующих в определенном общественном организме, выполняет функции его регулятивного механизма. Для каждого данного индивида и для каждого поколения эта система предстает как необходимое, наперед заданное условие, предписывающее определенные типы общения и социальной деятельности в целом» [Левада, 1965, с. 55].

Таким образом, у нас нет оснований видеть в снах источник коллективных представлений и тем более культовой практики; напротив, коллективные представления формировали интерпретации снов и, что особенно важно для нашей темы, выделяли сон в особую область деятельности, в такой «тип общения», с помощью которого можно было обеспечить непосредственный контакт с духами. Имеется в виду повсеместное в Сибири распространение ритуального сна, реже — ритуального запрета сна, который практиковался в обрядовых целях отнюдь не только шаманами. Выше уже приводился пример, когда бесплодная женщина засыпала под деревом *арык мас*, чтобы во сне получить от духа дерева душу ребенка [Худяков, 1969, с. 192]. Ритуальный сон практиковался и якутами-охотниками, когда они оказывались около священных камней *киһи-тас* или *эхэкээн-тас* (человек-камень или дедушка-камень), считавшихся духами-покровителями охоты: «Кочевавшие в этих краях охотники оставляли табак, монеты, патроны, тряпочки, а некоторые из них после принесения жертвы ночевали около камня, так как считалось, что во сне камень указывал, где можно найти и подстрелить дикого оленя» [Гурвич, 1977, с. 212].

В качестве ритуального акта для достижения опосредованно-непосредственного контакта с духами и получения от них необходимых сведений использовались и некоторые другие особые состояния, например мухоморное опьянение, вокруг которого сложилась, в частности, у палеоазиатов Камчатки и Чукотки богатая мифология, отразившаяся и в наскальных рисунках [см. Диков, 1971, с. 56—60]. Впрочем, явление это несомненно более широкое: можно указать на существование в Сибири особого песенного жанра «хмельных голосов» у ненцев [см. Куприянова, 1965, с. 21] или «винных голосов» у айнов [см. Невский, 1972, с. 12]. А. А. Попов пишет, что у нгансан «пьяные отождествлялись с прорицателями, к их разговорам внимательно прислушивались, и они истолковывались как пророчества» [Попов, 1948, с. 103].

Приведем еще одно свидетельство, относящееся к 1767 г. и опубликованное М. О. Косвенем, о мухоморном опьянении у коряков: «В моем будучи, через якобы дьявола получают о будущем каким предприятиям к знанию ведомости, и в то же время предсказывают другим, кои в свежей памяти, корякам, что они почитают за справедливое, и уверяются, усматривая в различии те средства от вредительного и опасного случаю остерегаются, а для своей пользы о надобном бывають в радости и лстяцца с упованием к получению желаемого успеха» [Косвен, 1962, с. 280].

Эти примеры показывают, что состояния шаманского транса, сна, опьянения, в том числе и вызванного принятием галлюциногенных грибов, и т. д. осмыслялись как формы поведения, позволяющие вступить в контакт с духами и получить от них наиболее достоверные сведения о том, какие действия целесообразно совершать для достижения желаемого результата⁶. Они же объясняют и еще одну особенность обрядовой традиции — выделение сновидцев в особую категорию людей, способных устанавливать связь с миром духов.

Таких прорицателей и провидцев в этнографической литературе иногда прямо относят к шаманам, а иногда выделяют их в особую категорию лиц, чья функция, впрочем, действительно очень близка к роли шамана — посредника между людьми и духами.

У угров такие шаманы-предсказатели назывались *потртан-пупы*, или *валлахтен-пупы*, а гадавшие при помощи топора — *пенге хум* [Соколова, 1971, с. 223—224]. Ненецкие шаманы категории *выдугана* предсказывали будущее, глядя на лезвие ножа [Хомич, 1966, с. 212]. У энецов отправкой души покойного в мир мертвых ведали особые шаманы — *сабодэ*, также гадавшие при помощи топора и ножа [см. Долгих, 1962, с. 77]. У орочей «помимо шаманов разных уровней квалификации существовала еще одна категория посредников между людьми и потусторонними силами. Это были прорицатели и знахари, которые в отношении предвидения и разгадывания причин различных событий считались стоящими выше шаманов». [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 57]. У нивхов провидцы назывались *тахрто ниг'ви*, они гадали с помощью ветки горящей ели или глядя на небо [Крейнович, 1973, с. 456]. Гадание по лопаточной кости, по палочкам и по труту на воде широко практиковалось у эвенков [Василевич, 1969, с. 242—244]. У якутов, как уже отмечалось, предсказание будущего составляло один из основных разделов камлания [см. Эргис, 1960, с. 309]. Но, кроме того, у них существовала особая категория людей — *ичээн* или *кёрбюөччю* — «прозревающий будущее, знахарь». Их, как и шаманов, приглашали выяснить причину болезни [Алексеев Н., 1975, с. 124].

Грани между шаманами различных категорий и провидцами, гадателями, предсказателями в ряде случаев весьма зыбки, как зыбки и границы между простыми гаданиями и камланиями, целью которых было получение информации от духов.

Как говорилось, камлания часто специально устраивались исключительно для получения необходимых сведений о перспективах предстоящего промыслового сезона или каких-либо иных начинаний (т. е. в условиях 'недостачи' не ценностей, как таковых, а знаний) [см., например, Суслов, 1931, с. 95; Василевич, 1969, с. 249; Гурвич, 1977, с. 210 и 211].

Шаман совершал свое путешествие (или посылал кого-либо из своих помощников) к духу охоты, местности, верховному божеству и т. д., а затем давал прогнозы от лица вселившихся в него духов.

В главе II уже говорилось о том, что шаманская колотушка с

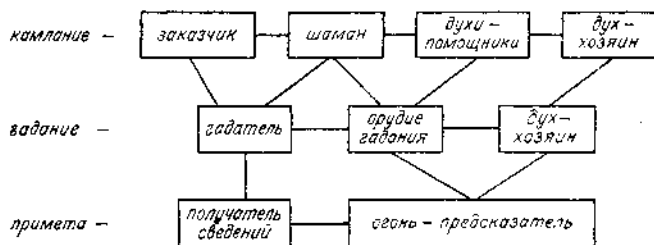
⁶ Вопрос о психофизиологическом механизме этих состояний здесь не обсуждается, хотя можно предположить, что они создают условия для аутокоммуникации индивида.

вырезанными на ней изображениями или даже без таковых, медвежья лапа, поварешка, ремень и другие орудия гадания надевались персоналогическими характеристиками, считались живыми посредниками между миром людей и миром духов, дающими ответ на вопрос о том, какую тактику поведения следует выбрать, учитывая при этом намерения духов.

Можно ли считать, что такие же диалоги вели с духами и нешаманы с помощью своих собственных духов-посредников? Многие факты подтверждают это предположение. Так, у якутских охотников в качестве орудия гадания использовалась фигурка идольчика *Элэкээнэ*, считавшегося посредником между его владельцем и духом-хозяином охоты: если фигурка падала лицом вверх, это означало положительный ответ, если лицом вниз — отрицательный [см. Гурвич, 1977, с. 207]. Аналогичные гадания при помощи идольчиков-амулетов практиковались и у эвенков [см. Василевич, 1969, с. 240], кеты точно таким же образом гадали по фигуркам домашних охранителей *алэлов* [Алексеев, 1967, с. 180] и т. д. Но, пожалуй, ярче всего коммуникативная природа гаданий и примет проявляется в комплексе поверий, связанных с огнем — этим главным домашним охранителем и посредником, предупреждающим хозяев дома обо всех предстоящих событиях.

Приметы, связанные с огнем, зафиксированы практически у всех сибирских народов. Приведем лишь некоторые из этих этнографических свидетельств. У эвенков «огонь, заботясь о людях, мог предупреждать; его языком было потрескивание горящих дров (*хинкэн*). Если слышали этот звук во время еды, то понимали, что надо собираться и уходить. Если слышали звук утром — огонь предвещал хорошее, если вечером — плохое. Если огонь пощелкивал в момент ухода на охоту, охотник оставался дома, так как расценивал это как предупреждение, что охота будет неудачной» [Василевич, 1969, с. 222]. Сходным образом поступали негидальские охотники, считавшие, что *лодя* (дух-хозяин огня) «знает, будет ли охота удачной. Поэтому, собираясь на охоту, примечают: если в огне раздается треск, похожий на выстрел, значит, охота будет удачной; если же треск его напоминает крик, то лучше на охоту в этот день совсем не ходить, все равно ничего не убьешь» [Цинциус, 1971, с. 185—186]. Селькупы считали, «что огонь способен сообщать людям волю духов. Если пламя было ровное, спокойное — хороший признак, дух огня доволен. Если дрова в костре горели неровно, костер дымил, трещал и стрелял искрами, это означало что духи чем-то недовольны и хотят наказать хозяев дома (чума)» [Прокофьева, 1977, с. 67].

По сути дела, при движении от камланий к приметам мы имеем дело с той же редукцией синтагматической цепи, какую нам уже не раз приходилось встречать (вспомним, например, что в камланиях вместо символического путешествия в мир духов шаман иногда просто шел в лес, где вешал на дерево шкуру жертвенного животного, или вместо многочасовых сцен с духами-помощниками изображал их вселение звукоподражательным криком или зевком и т. д.). Хотя цепь персонажей-посредников здесь сокращается, но основное отношение между партнерами по коммуникации сохраняется:



Знаковый характер обычных (т. е. не связанных со сверхъестественными персонажами) примет, конечно, не нуждается в специальном иллюстрировании. Выше уже приводился пример, когда гадание осуществлялось по следам, которые должна была оставить душа ребенка, пришедшая поиграть со своими игрушками. Нет сомнений в том, что такой способ гадания использует естественную систему знаков и примет в качестве вторичной моделирующей системы, надстраивающейся над языком следов: последние служат текстами, «оставленными» побывавшим лицом и «полученными» следопытом.

Если, наконец, учесть, что и в таких формах, как, например, гадание по трещинам на лопаточной кости, которое Г. В. Василевич прямо связывает со скапулямантией и охотничьими тропами [Василевич, 1969, с. 242], или по характеру пощелкивания огня в очаге, которое прямо считается «голосом» духа огня, отчетливо прослеживается связь с приметами, то коммуникативная природа мантики станет достаточно очевидной. Даже когда решение оказывается выбранным случайным образом (как при бросании колотушки или другого предмета, где вероятность выпадения положительного и отрицательного ответа одинакова), оно ориентировано на предполагаемые действия духов: вспомним, что и «с точки зрения теории игр принятие решений при неполной информации о стратегии противника (а именно с такой ситуацией мы имеем дело в культурах, где деятельность человеческого коллектива оказывается пронизанной актами взаимодействия с партнерами-антиподами. — Е. Н.) разумно осуществлять случайным образом» [Иванов В., 1969, с. 55].

Жертвоприношения

Наиболее интересной обрядовой формой диалогических отношений следует, пожалуй, считать жертвоприношения. При этом, правда, придется отказаться от взгляда на них как на исключительно умиловительные действия.

Еще Юбер и Мосс в совместной работе «Опыт о природе и функции жертвоприношения» [Мосс, 1968] предлагали рассматривать жертвоприношение как способ установления коммуникации

между священным и светским мирами посредством жертвы, т. е. вещи, разрушаемой в процессе церемонии. В соответствии с концепцией Мосса об обменном дарении как целостном социальном факторе, когда из трех обязанностей «давать», «брать» и «возвращать» главной оказывается именно последняя (т. е. предписание ответного дара), жертвоприношение может быть поставлено в один ряд с таким социальным установлением, как обмен женщинами между двумя родами, связанными взаимобращными отношениями, с обычаями типа *потлача* индейцев Северной Америки или *кула* Океании и вплоть до пронизывающей все акты обменного дарения установки, согласно которой подаренная вещь не инертна, а содержит в себе какую-то часть того, кому принадлежала раньше. Взятый в аспекте чисто религиозном, этот последний момент обратил на себя внимание Леви-Брюля, который, связав его с представлениями о безличной сверхъестественной силе типа *мана*, использовал при аргументации своей концепции о том, что вещь, полученная от другого, может мистически влиять на получившего.

Как видим, один и тот же принцип проявляет себя и в социальных установлениях, и в обряде, и в религиозном представлении.

В жертвоприношении коммуникативный аспект экономических обменов выступает как раз особенно отчетливо. О том, что акты обменного дарения, пронизывающие социальные отношения в архаических культурах, распространяются и на жертвоприношения, очень убедительно говорят наблюдения Крейновича: «Роль собаки во взаимном дарении у нивхов полностью объясняет ее функцию в религиозных жертвоприношениях. Если нивх дарит другому нивху собаку и ждет за это какого-то ответного дара, то точно так же он дарит ее горному человеку-духу или водному человеку-духу. Хотя они и являются плодом его воображения, он глубоко уверен в их существовании и, подарив кому-либо из них собаку, он, естественно, ждет, что каждый из них, подобно тому как это делают нивхи, ответит на его дар каким-либо другим даром: придет соболей, выдр, медведей, тюленей, рыбу и т. д.» [Крейнович, 1973, с. 157].

Принесение жертв сопровождалось обычно словесными формулами, в которых излагалось (уточнялось), что именно предполагается получить 'в ответ'; рассмотренные отдельно, вне общей структуры жертвоприношения, эти формулы-просьбы и создают впечатление, будто весь обряд носит гиластический характер.

Между тем умилоствление не было центральной идеей жертвоприношения, и сибирский материал свидетельствует об этом весьма убедительно, на что не раз обращали внимание многие советские этнографы. В частности, Долгих, подробно описавший жертвоприношения у нганасан и энцев [см. Долгих, 1960, с. 72—82], специально подчеркивал, что, «обращаясь к своим божествам

и предлагая им оленя, нганасаны называли эту жертву *дядьку*. Этим же словом нганасаны называют долю добычи, тот пай, который получал каждый участник коллективной охоты или получали соседи от охотника, охотившегося индивидуально. Таким образом, нганасаны своим божеством давали, собственно говоря, не жертву, а как бы включали их в круг лиц, получающих долю в добыче» [Долгих и Файнберг, 1960, с. 49]. Г. Н. Грачева отмечает у нганасан три формы жертвоприношений, ни одна из которых не была собственно умилоствлением. «Само понятие „жертва“, — пишет она, — понималось: 1) как отдача доли, пая в качестве корма, еды...; 2) как отдача собачьей или оленьей жизни взамен жизни человека...; 3) как отправка посланника к определенному нгуо с просьбой от человека» [Грачева, 1977, с. 227; разр. моя. — Е. Н.].

То же самое констатирует И. С. Вдовин относительно жертвоприношений у чукчей [см. Вдовин, 1977, с. 33]. Различая регулярно совершавшиеся коллективные жертвоприношения, приуроченные к определенным моментам хозяйственного календаря, и индивидуальные или семейные жертвоприношения, обусловленные теми или иными обстоятельствами, он, правда, делит их еще на «умиловительные», «благодарственные», «искупительные» и «обусловленные», но приводимые им примеры ясно показывают, что все они оказываются так или иначе связанными с идеей обмена.

Так, «благодарственные» жертвы приносились после благополучного завершения какого-либо начинания (например, по окончании периода летнего выпаса стада вдали от дома или когда удавалось добыть дикого оленя, присоединившегося к стаду домашних оленей во время течки важенок), т. е., по сути дела, в ответ на ту помощь или те дары, которые были получены.

«Искупительные» жертвоприношения, совершавшиеся в случае ошибочных действий, успешных решений или нечаянных ошибок, тоже носили характер «выкупа». В качестве примера искупительной жертвы Вдовин приводит случай, описанный Богоразом, когда пастух, измученный неповиновением оленей, которые весной разбегались в разные стороны в поисках зеленого корма, «заговорил безумно» и сказал: «Волки, сюда! Бросьте! Съешьте!» Вспоминая об этом, он говорил: «Потом дорого выкупил сказанное, убил несколько оленей, и в том числе любимого прягового быка» [Вдовин, 1977, с. 167; разр. моя. — Е. Н.].

Жертвоприношения, отнесенные Вдовиным к «умиловительным», носили, по его собственному замечанию, случайный характер; к ним он относит подношения духам отдельных урочищ, когда человек во время перекочек или охотничьих экспедиций оказывался на новом месте. На деле же, судя по приводимым примерам, и они имели характерные черты обменных отношений. Так, «оленьеводы, выйдя на лето к берегу реки, приносили в жертву оленей в расчете на получение хорошего улова рыбы, богатого промысла морских млекопитающих» [Вдовин, 1977, с. 166; разр. моя. — Е. Н.]. Считалось, что если по прибытии на новое место не принести его духу-хозяину жертвы, то он, не будучи ничем обязан пришельцам, мог наказать их за вторжение болезнями. Интересен в этом отношении случай, описанный Г. Майнделем: чукча Амраурган, прибыв с Анюя на Анадырь, внезапно заболел; «в ночь, когда больному было особенно плохо, волки утащили у Амраургына несколько оленей, и в том числе одного из его знаменитых бегунов. Опечаленный пастух пришел заявить об этом Амраургыну, когда опасность (болезни) — И. В.) уже прошла: он ждал упреков. Но Амраурган принял известие очень благосклонно, а мне сказал, что этим он уплатил дань

духу этих мест и теперь может быть спокоен: последний требовал жертвы, которая ему полагалась, он же охотно откупился своими бегунами за свою жизнь и здоровье» [Майндель, 1894, с. 196—197; цит. по: Вдовин, 1977, с. 132]. В этом случае «умиловнительное» жертвоприношение неотличимо, по сути дела, от расмостренных выше «искупительных» жертв.

И наконец, «обусловленные» жертвоприношения исполнялись лишь в том случае, когда благополучно заканчивались заявленное человеком желание, дело, промысел и т. п. Такого рода жертвоприношения были довольно обычными. Они, — подчеркивает Вдовин, — с особой очевидностью свидетельствуют о договорном характере отношений чукчей со своими „божествами“-покровителями. Не слепое почитание их, не просто надежда на благодеяние, не трепетное вымаливание его, а получение за обещанное вознаграждение. Вот принцип, на котором строились отношения человека с „высшими“ существами — „Творцом“, Окружающей природой, но не с предками. В том случае, если желаемого (просимого) человек не получал, он не давал ничего соответствующему „божеству“, с которым вступал в „договорные“ отношения. В подобных ситуациях чукча чувствовал себя независимым, находился в равноправных отношениях с существами, обладающими таинственной возможностью удовлетворять человеческие желания, нужды, потребности» [Вдовин, 1977, с. 167].

Представляется, что эту характеристику «обусловленных» жертв можно распространить и на остальные виды жертвоприношений, о которых пишет Вдовин. Более того, их выделение в таком случае не вполне оправдано, поскольку они оказываются взаимопересекающимися: «обусловленные» жертвы можно рассматривать и как «благодарственные» (ср. сказанное выше об «умиловнительных» и «искупительных»).

Именно по поводу умиловнительных обрядов еще Леви-Брюль замечал: «Здесь как раз скрывается манера первобытных людей представлять себе настроения. Они отнюдь не стараются прежде всего растрогать, склонить, убедить тех животных и растений, к которым адресованы эти обряды, хотя это намерение не отсутствует в них. Они хотят прежде всего, чтобы расположение этих животных и растений осталось или сделалось таким, какое им желательно» [Леви-Брюль, 1937, с. 96].

Усмотрение в жертвоприношении способа «расположить» партнера по коммуникации на поведение, желательное для людей, позволяет, как кажется, описать основные структурные особенности этих обрядовых действий. Их содержание можно определить как 'передачу' сообщения (в данном случае в форме ценности), ведущего к 'получению' желаемого (в данном случае в форме ответного дара).

Тогда становится ясным отмеченный еще Л. Я. Штернбергом принцип давать духам то, чего нет у них самих: «Гиляк всегда приносит каждому богу в жертву лишь то, чего этот бог сам не имеет, а хозяин тайги имеет сколько угодно медведей. Ему нужны собаки, рыбы, табак, сахар, ремни, стрелы — их и дает ему гиляк» [Штернберг, 1933, с. 70] или: «Принцип жертвы — обмен, поэтому богу моря нельзя давать рыбы, а богу тайги — мяса животных» [Штернберг, 1933, с. 55—56]. Поэтому именно в д о м а ш н и е животные (олень, конь, бык, баран, козел, свинья и т. д.) состав-

ляют основную массу объектов кровавых жертвоприношений. Но и так называемые бескровные жертвы состоят, как правило, из предметов домашнего производства, из растительных продуктов или продуктов животноводства, подвергнутых специальной «культурной» обработке: варению, квашению, возгонке. Так, у тех же нивхов традиционным ритуальным блюдом был студень *мос*, приготовленный из старательно очищенных, протертых, сваренных рыбьих кож, тюленьего жира, воды и ягод. То же, вероятно, можно сказать и о так называемых «прикладах» — кусках ткани, одежде, бусах, т. е. предметах, которые, как и собаки у нивхов, использовались при обменных сделках.

Ориентация приносимого в жертву на ее получателя сказывалась и в том, что оно мелко крошилось, разбрызгивалось, сжигалось и т. д. Те же чукчи, например, «почти никогда не оставляли тушу и шкуру убитого в жертву оленя. Объект жертвоприношения получал лишь несколько капель крови, „душу“ жертвы, тогда как мясо съедалось людьми... Мясо, жир, предназначавшийся для жертвоприношений, очень мелко крошились. Чем мельче, тем лучше. Дозы, приносимые в жертву, составляли всего несколько граммов, обычно маленькую щепотку. При этом чукчи исходили из представления, что „там“ все это превратится в большое количество, вполне достаточное, чтобы насытить всех предков, удовлетворить вполне те существа, которым адресуются жертвы. Считалось даже недопустимым бросать в жертву крупные куски мяса и жира, так как „там“ они превратятся в очень маленькие и поэтому будут приняты как знак неуважения, насмешка, за что непременно последует наказание. Логика таких суждений вытекала из представления, будто попадающие в потусторонний мир предметы приобретают качественные и количественные значения, противоположные тем, какие у них были на земле» [Вдовин, 1977, с. 162].

Экономические доводы подобного рода представлений, вероятно, не имеет смысла принимать во внимание. В принципе *pars pro toto* (часть вместо целого), психологические причины которого пытался вскрыть Фрезер, считая, будто примитивное сознание не различает их (приведенные Вдовиным аргументы чукчей показывают, что такое различие, напротив, имело место), можно усмотреть результат процесса кодирования сообщения: «часть» — это естественный знак целого, замена означаемого (т. е. имеющего значение «для меня») означаемым (т. е. имеющим значение «для другого») по принципу метонимии. Существование поверий, согласно которым принцип «часть вместо целого» объясняется тем, что «там» часть (щепотка, кусочек, капля) превратится в целое (тушу), показывает, что процесс кодирования осознается как трансформация, превращение ценности «для себя» в ценность «для других».

Тот же процесс создания знаков, пригодных для их восприятия партнером по коммуникации, можно обнаружить и в комплексе

представлений о том, что духам надлежит отправлять «душу» животного, т. е. ту его часть, которая, во-первых, наиболее полно репрезентирует передаваемый объект и, во-вторых, наиболее адекватна получателю ценности.

Отсюда — существование особых приемов умерщвления и расчленения туши, так или иначе отличных от обычного способа забоя домашних животных и призванных способствовать «правильному» извлечению из него души. Это могло быть удушение, разрывание аорты, собирание крови, т. е. манипуляции, связанные с дыханием или кровью — этими основными вместилищами (знаками) души; обычай сохранять в целости шкуру, кости ног, голову и копыта указывает на стремление обеспечить контакт, возможность получения ценности духами.

Жертвенное животное при соблюдении всех ритуальных правил его отправки трансформировалось в говорящего посредника между людьми и духами, обеспечивая и вербальную (акустическую) и вещную коммуникацию.

Так, у нганасан при жертвоприношении духу земли (Моу-нямы — Земли-матери) «душили молодого домашнего олененка и оставляли его желудок, сердце и шкуру с головой и копытами. Голову обращали на западную сторону, так как полагали, что „голова-то Земли-матери там“. Олениха как бы идет („кричит“) в ту сторону, чтобы передать Земле-матери просьбы убивших ее» [Грачева, 1977, с. 218].

Этот же принцип проявляется и в том, что объект жертвоприношения снабжали особыми метками. У тех же нганасан, например, на боку жертвенного оленя выстригали *тамгу* — знак того духа, которому он предназначался. «Полагали, — замечает по этому поводу Г. Н. Грачева, — что оленя надо обязательно пометить, чтобы было ясно, чей он или от кого. Каждый раз предполагалось, что, кроме прочего, он передает просьбы людей. Собака же хорошо знала хозяина, и потому ее, по мнению нганасан, не надо было метить, она сама „говорила“ от лица хозяина или коллектива» [Грачева, 1977, с. 221]. У нанайцев во время жертвоприношения свиньи ее трижды обносили вокруг дерева, ударяя ее при этом палочкой, чтобы ее крик услышал дух неба Эндури [см. Штернберг, 1933, с. 498].

Интересно, что у айнов, от которых, по мнению Л. Я. Штернберга, народы Приамурья заимствовали заструженные палочки *инау* в качестве основного объекта жертвоприношения, само слово *инау* считалось «„икой-итаку айну“ — букв. толкующий человек, посол, оратор — термин, специально применяемый к выдающимся по красноречию индивидам, служащим послами и посредниками в делах мести, войны и мира». По словам старшины айнов сахалинского селения, «Айну ему говорит, что нужно, а он „камау“ перескажет. Один к хозяину огня ходит, другой — к горному, еще другой к морскому хозяину ходит, а они все айну помогают... Инау, таким образом, — заключает по этому поводу Л. Я. Штернберг, — не божество и не жертва, а живой посредник между богами и человеком, „деревянный человек“, который обладает способностью передавать богам

быстро и красноречиво потребности человека» [Штернберг, 1933, с. 622—623]. Стружки — этот обязательный элемент *инау* — Штернберг сопоставляет с «языками» оратора-посла, этимологизируя слово *инау* как «язык дерева», а также сравнивает их с языками огня, «с шумным многоязычием его пламени» [Штернберг, 1933, с. 626].

Сопоставляя «языки» стружек *инау* с «языками» огня, Штернберг имел в виду универсально распространенный в Сибири способ «отправки» жертвенных даров путем их сожжения. Действительно, представление об огне как посреднике, передающем просьбы и жертвы людям всем остальным духам, — явление общесибирское. Выше говорилось о предвещательной функции огня — посредника, по «поведению» которого определялись события ближайшего будущего, т. е. происходило «получение информации». Предание жертвы огню считалось наиболее надежным и действенным способом передать сообщение-ценность тому духу, от которого зависел успех предстоящей деятельности, что, конечно, не покрывает тех случаев, когда жертву приносили самому духу огня («кормили» огонь), и он, стало быть, был адресатом, а не только передатчиком жертвы.

Сходным образом, вероятно, дело обстояло и с так называемыми жертвенными деревьями, устанавливаемыми либо на особых жертвенных местах, либо непосредственно около жилища, в шаманском чуме и т. д.

О том, что дерево осмыслялось как «дорога», ведущая к духам, имеется очень много свидетельств. Приведем одно из них: «Деревья вообще воспринимались кетами как средство связи живущих на земле с небесным, верхним миром. Этими представлениями был обусловлен обычай ставить жертвенное дерево возле жилища с передней, чистой (противоположной входу) стороны... Жертвенное дерево возле жилища воспринималось как способ привлечь внимание добрых существ верхнего мира... и самого Еся, расположить их к себе» [Алексеев, 1977, с. 38].

Несмотря на широчайшее распространение дерева как культового символа (см. работы В. Н. Топорова о мировом дереве как модели мира), из того факта, что священные деревья служили местом принесения жертв, далеко не всегда можно сделать вывод о существовании особого «культа дерева» именно потому, что в целом ряде случаев они использовались в обрядовой практике лишь как приспособления, обеспечивающие связь между людьми и духами. В этом отношении их роль была аналогична роли культовых предметов типа нивхских деревянных блюд в виде рыб, тюленей или водоплавающих птиц, употреблявшихся при жертвоприношениях хозяину воды [см. Таксами, 1971, с. 207—208], а также веревок, лент или ремней, по которым жертва доходит до своего адресата. Все они, впрочем, могли, в свою очередь, приобретать персоналогические характеристики, т. е. рассматриваться как самостоятельные персонажи-посредники, доставляющие жертву к ее адресату (показательна в этом отношении роль веревок, ремней,

но также и лент-змей, дерева-змей как духов-помощников шамана [см., например, Дьяконова, 1977, с. 199—200; Прокофьева, 1971, с. 62]).

Здесь, таким образом, мы имеем дело с усложнением ролевой структуры жертвоприношения за счет включения в нее помимо адресанта, адресата и отправляемого ему сообщения в виде даримой ценности еще одного действующего лица — посредника, обеспечивающего коммуникацию. Этим посредником могут быть и огонь, и стружки-инау, и ритуальная посуда, и дерево⁷, и тот же шаман, доставляющий жертву духам, и, наконец, сама жертва, когда в ней акцентируется ее медиативная функция (те же собачки, «перedaющие» просьбы пославших, и т. д.).

Именно так, по всей вероятности, обстоит дело с так называемыми «табуированными» животными, посвящаемыми какому-либо духу. Посвящение живых животных справедливо рассматривается обычно в том же ряду, что и кровавые и бескровные подношения, т. е. как один из видов жертвоприношения [см., например, Пелих, 1980, с. 52; Хомич, 1977, с. 28], хотя такое животное не убивали, а оставляли в стаде, соблюдая по отношению к нему ряд запретов и предварительно отметив его тем или иным способом. Меткой могла служить *тамга* (в данном случае знак того духа, которому животное посвящалось [см., например, Грачева, 1977, с. 224]), лента определенного цвета [см. Потапов, 1969, с. 366] или сама масть животного, поскольку различным духам было принято посвящать животных определенной масти.

На знаковую функцию масти животного, в том числе и табуируемого, у народов Саяно-Алтая обратил внимание Л. П. Потапов; собранными им сведениями мы здесь и ограничимся. Л. П. Потапов отмечает, что масть приносимых в жертву животных (*ытык*, *ызых*, *ыдык* и т. д.) различалась и в зависимости от того, какому духу оно предназначалось (одним из основных атрибутов персонажей верований у тюркоязычных народов была масть их лошадей), и в зависимости от родовой принадлежности хозяина, посвящающего животное. Так, у телеутов названия коней — *буру*, изображенных на шаманских бубнах, включали: указание на его масть, на имя божества, которому *буру* принадлежала, и на наименование рода, покровителем которого являлось это

⁷ Персоналогические характеристики, которыми наделяются жертвенные деревья, особенно когда они находятся в особых священных местах, могут, конечно, вести к тому, что они считаются местом обитания особого духа, которому в этом случае приносятся жертвы. Таковы, например, *ббб мод* — «шаманские деревья» тувинцев [см. Дьяконова, 1977, с. 199 и сл.] или кетские родовые Холай, около которых периодически совершались родовые жертвоприношения и где чужеродцам было запрещено появляться [см. Алексеев, 1977, с. 63]. Сходным образом дело обстоит, как мы видели, и с духом-хозяином огня, кормление которого составляло неотъемлемую часть домашнего культа, но не исключало и представления о нем как о наиболее надежном посреднике между домочадцами и духами различных рангов.

божество [см. Потапов, 1949, с. 194—197]. У хакасов каждый род «ставил» *ызыхов* только своей «родовой» масти. Род Пурут посвящал духам соловых коней, род Ара — рыжих, род Каска — бурых, род Кыргыз — сивых и т. д. Одновременно с этим каждому почтаемому персонажу посвящали коней определенной масти: божествам небесного ранга — светлой (сивой, голубой), независимо от того, к какому роду принадлежал владелец *ызыха*, духам гор — гнедой, бурой и т. д. [см. Потапов, 1977, с. 170—171]. К этим наблюдениям можно добавить, что поскольку именно духи-хозяева гор, по данным Потапова, считались покровителями определенных родов и, более того, эти горы находились на охотничьей или пастбищной территории того или иного рода и были запретны для чужеродцев [см. Потапов, 1946], то различие масти посвящаемых коней по родам относится как раз к этим случаям, в то время как духу неба, являющемуся покровителем всех людей, независимо от их родовой принадлежности, надлежало посвящать скот определенной, только ему соответствующей масти.

И наконец, показателен и сам термин для обозначения табуируемого животного — *ыдык*, *ытык* и т. д., переводимый обычно как 'священный'. В той же статье Потапова [Потапов, 1977, с. 174] приводится новая этимология этого слова, возводящая его к корню *id*, что значит 'посылать', 'оставлять свободным', в котором оказывается зафиксированной точка зрения адресанта обряда, «посылающего» животное в дар божеству и «освобождающего» его от использования в собственном хозяйстве (ср. запреты по отношению к таким животным). Термин этот, таким образом, прямо указывает на коммуникативный характер посвящаемого скота, предназначенного для того, чтобы служить божеству, обеспечивая его помощь и покровительство тем людям, в чьем стаде *ыдык* содержится.

Табуируемое животное оказывается живым посредником между его хозяином и божеством, и в этом отношении оно выполняет ту же функцию, что и священные жертвенные деревья типа селькупских или кетских, которые, находясь около жилища своих хозяев, были призваны подвешенными на них подарками привлекать внимание и обеспечивать благорасположение и помощь духов.

Коммуникативно-обменный характер обрядовых акций

Таким образом, все рассмотренные формы жертвоприношений — заклатие, кормление духов или преподнесение им «прикладов» и посвящение живого животного — имеют знаковую природу, неся на себе следы экспектаций адресата, которому предназначен дар, и одновременно указывая на тех, кто его преподнес для того, чтобы ответный дар был направлен именно им. И в этом отношении структура жертвоприношения изоморфна структуре магических и

мантических действий, где моделирование желаемого результата тоже происходит путем взаимодействия со вторым участником коммуникации. В этом смысле все они представляют собой символические действия, хотя в качестве знаков в них используются не только слова естественного языка, но и «вещи», «состояния», «изображения» или «поступки». Диалогическая природа этих обрядовых акций обуславливает и основные особенности их внутренней организации как текстов, передача и получение которых призваны обеспечить достижение определенной цели.

При этом магия и жертвоприношение служат способом 'передачи' сообщений, предписывающих партнеру программу поведения, а мантика служит способом 'получения' сведений от партнера и, опираясь на приметы и знамена как на знаки его языка, определяет принятие решения самим субъектом (гадателем). Если магию и мантику можно противопоставить как 'передачу' и 'получение' сообщений соответственно, то магия и жертвоприношение оказываются с этой точки зрения неразличимы: и в том и в другом случае достижение собственной цели предполагает рефлексивное управление путем 'передачи' партнеру программы, но в магии она строится как выгодная для отправителя, а в жертвоприношении — как выгодная для получателя сообщения.

Таким образом, все три эти формы можно считать результатом гиперсемиотического подхода к миру, когда единицы плана выражения в одной области (в том числе и незнаковой) становятся планом содержания в другой области, т. е. рассматриваются как сообщения, имеющие своего отправителя. Причину этого следует, однако, искать не в анимистическом мировосприятии, а в устном характере культуры, в которой основной формой фиксации деятельности служит речь.

Поэтому вряд ли оправдано идущее от различных религиоведческих концепций разделение магии, мантики и жертвоприношения на совершенно автономные и независимые друг от друга формы. Так, магия, как говорилось, была противопоставлена другим обрядам, причем не по одному, а сразу по нескольким признакам:

- как поведение, предшествующее настоящей вере в бога и являющееся проявлением господства, а не подчинения (Кастрен);
- как деятельность индивидов, а не коллектива (Дюркгейм, Мосс);
- как действие, не связанное со сверхъестественными существами, от которых зависит ход событий, а направленное непосредственно на тот или иной материальный предмет (Фрезер).

С. А. Токарев, проанализировав эти основные положения своих предшественников, выдвинул свою гипотезу происхождения магии, предлагая видеть в ней «переосмысление» стихийно-целесообразных действий в ориентированное на сверхъестественный результат магическое, как противоположное «рациональным дейст-

виям». Жестко связывая магию с категорией сверхъестественного, Токарев отделяет ее не только от других, «религиозных» обрядов, но и от мантики, и от веры в приметы, и от группы действий, названных им «чисто символическими актами» на том основании, что «никакого сверхъестественного действия от данного акта не только не получается, но и не ожидается» [Токарев, 1959, с. 16]. Последний аргумент ясно показывает, что он заранее относит магию к сфере религии, хотя у нас нет оснований, чтобы судить о том, считался ли результат магического действия естественным или сверхъестественным теми, кто его совершал (с равной вероятностью можно предположить и обратное — что и от символического акта, например от переступания женщиной через принимаемого в семью младенца, ожидалось сверхъестественное приобщение последнего к ее группе).

Расщепление обрядовых действий на «коллективный» обряд и «индивидуальную» магию (Дюркгейм), усмотрение в последней исключительно субъективно-психологической деятельности (Фрезер) и исключение из них гаданий, примет и символических актов (Токарев) затушевывает то главное, что объединяет все эти обрядовые формы как деятельность знаковую и, стало быть, социальную, а не индивидуальную. Сведение социального к коллективному, полемически противопоставляемого индивидуальному, имеющее место в концепции Дюркгейма, возможно, и привело его к стремлению исключить магию как якобы приватную (поскольку ее совершает отдельный индивид) из разряда коллективных обрядов.

Факт оперирования с «материальными» предметами, устанавливаемый для магии Фрезером и Токаревым, тоже имеет чисто внешний характер. Материальный предмет — не просто «вещь», но в первую очередь знак, за которым стоят отношения, образующие текст магического обряда (даже если на первый взгляд это однократная акция), который одновременно включен в две системы — в контекст какого-либо вида «рациональной» деятельности и в синтагматическую цепочку, структурирующую эту деятельность по модели коммуникативного акта. И в этом смысле, т. е. как текст, адресуемый партнеру-антиподу, магия ничем не отличается от жертвоприношения, адресованного сверхъестественным существам.

Противопоставление магии как проявления господства над ее адресатом жертвоприношению как форме поиска покровительства у богов и подчинения им, предложенное Кастреном, снимается, если вспомнить о том, что в отношении партнера можно применять различную тактику, как авторитарную, так и отступательную, и потому противопоставлять их как исторически сменяющие друг друга формы нет необходимости, по крайней мере применительно к сибирскому материалу.

И наконец, противопоставление стихийно-целесообразных актов рациональным действиям, предложенное Токаревым для опровер-

жения тезиса Фрезера о магии как субъективно-психологической деятельности, снимается, если учесть, что именно включение магии, гаданий и жертвоприношений в контекст деятельности превращает последнюю в целенаправленную и в этом смысле «рациональную», планируемую. В противном случае она так и осталась бы «стихийной», а не «целесообразной». Более того, именно включение обрядовых акций в практическую деятельность можно считать доказательством социальности последней, поскольку человеческое поведение (в том числе и то, которое Токарев именуется «рациональными действиями») социально лишь при условии, что индивид или группа владеют программой его планирования. Недооценка социального аспекта любой человеческой деятельности и приводит к разделению и даже противопоставлению «материальной» практики практике по производству знаков и оперированию с ними.

Более того, противопоставление магии, гаданий и жертвоприношений оказывается непродуктивным и в чисто эмпирическом плане. Так, если «слова», «заговоры», «молитвы» примыкают к «производственному» или «стихийно-целесообразному» акту, то такое действие именуется «вербальной магией», а если к «магическому акту» или жертвоприношению, то уже обрядом. Между тем, если магия и мантика могут быть объединены как два способа символической деятельности и противопоставлены друг другу как 'передача' сообщения 'получению' сообщения, то, поскольку эти две фазы обмена информацией часто объединены в рамках единого коммуникативного процесса (даже если они разъединены во времени), обе эти формы символического взаимодействия с окружением оказываются связанными друг с другом, образуя при этом новый, более сложный по синтагматической структуре обряд (вспомним примеры магических действий, когда по поведению тюленей или по трещинкам на губах охотники стремились узнать, кто виновен в их неудачах).

То же можно сказать и об отношении между жертвоприношением и заговором или молитвой, тоже часто объединенными в один обрядовый текст, когда 'отправка своих ценностей' дополняется 'передачей слов', в которых уточняется, что именно отправителю желательно получить в качестве ответного дара. Так, в нанайском жертвоприношении свиньи духу-хозяину Эндури самый старший из присутствующих на родовом мольбище *алачинки* произносит, например, следующие слова: «О боже, узнай, прими, тебе посылаем, о бог, дверь отвори» [Штернберг, 1933, с. 498]. При всей лаконичности этой формулы она включает в себя указание на основные компоненты коммуникативного акта: на адресата сообщения (Эндури), на само сообщение («узнай»), на код («тебе посылаем»; «прими»), а также намекает на действия, которые должен в ответ совершить сам Эндури («дверь отвори»; имеется в виду открывание дверей жилища божества, внутри которого находятся те

объекты, получение которых обеспечивает благоденствие людей). Признать за этими обрядовыми акциями форму общения и обмена с внеположенной человеческому коллективу реальностью мешает, по сути дела, наша собственная терминология, ориентированная на такие культовые формы, в которых жертвоприношение и молитва действительно рассматриваются как поиск покровительства, умиловительство и т. д., т. е. обладают для нас смыслами совершенно иными, нежели в архаических коллективах.

Завершающим моментом обряда жертвоприношений часто было и гадание — проверка, получена ли жертва ее адресатом. Так, негидальцы подбрасывали вверх небольшие посудины из бересты с жертвенной лищей и по тому, падали ли они дном вверх или вниз, определяли результат всей церемонии. Существовали и другие способы определить, успешно ли прошел обряд жертвоприношения. Например, «старые нивхи считали, что если убивали нерпу на следующий день после „отправки гостинцев“, то находили у нее на языке красные пятна. Значит, она ела ягоды, содержащиеся в гостинцах. Когда же убивали нерпу в обычное время, то язык у нее якобы был чистый, без ягодных пятен» [Таксами, 1976, с. 207].

Особенно примечательно, что обряд моделирует не только 'получение сведений' (например, о том, достигла ли жертва адресата), но и 'ответные' действия духов, т. е. 'получение' от них ценностей в качестве знаков планируемой цели.

Например, негидальский обряд «кормления неба», фрагменты которого уже приводились выше, при всей его простоте обладал более развитой синтагматической организацией, приближаясь в этом отношении к структуре камланий типа ИБ. Как и в камланиях, обряду предшествует приготовление мольбища, которое именовалось *алачинки* и было своим у каждого рода [см. Цинциус, 1971, с. 180, рис. 1]. Пространственная композиция мольбища уже сама по себе представляла собой сложно организованный текст, описывающий основные связи и отношения между отправителем обряда (в данном случае это все мужчины рода, включая маленьких мальчиков, но не женщины, которым ходить на *алачинки* запрещалось) и его адресатом — хозяином неба, а также основными персонажами-посредниками (дерево *тойо*, духи-хозяева мольбища *маци*, солнце и луна, «передающие» просьбы небу, веревки *сийан*) и объектами жертвоприношения.

Сами действия, совершаемые на мольбище, реализуют, по сути дела, те же три основных синтагматических блока, что и камлания, но в сильно редуцированном виде: 'передача ценностей' (собственно жертвоприношение) и 'передача информации' (словесные формулы, сопровождающие каждое действие) дополняются 'получением информации' (гадание). Что касается 'получения ценности', включенного, как мы помним, в композицию камлания, то оно здесь тоже имеет место, хотя представлено очень глухо — совместной трапезой всех участников, достигших половой зрелости,

и, главное, указанием на то, что собравшиеся на мольбище получают в это время *кэси* — удачу в предстоящем охотничьем сезоне. Об этом свидетельствует, в частности, поверье, что «если какой-нибудь человек прибывал в селение, где в это время совершали моление на *алачинки*, то это был *ачин кэсилэ бэйэ*, т. е. „нефартный человек“, так как он отдает свой *кэси* — фарт молящимся» [Цинциус, 1971, с. 182].

Наличие в синтагматической структуре сезонных обрядов прощения (душ промысловых животных и, шире, охотничьего счастья и плодородия) третьего блока, моделирующего получение ценностей от духов-хозяев, не всегда учитывается этнографами. Между тем негидальский обряд «кормления неба» не представляет собой в этом отношении исключения.

Нивхский обряд жертвоприношения небу заканчивался, по наблюдению Л. Я. Штернберга, тем, что молодые мужчины просили плодовитости для своих жен; для 'получения' ее после принесения жертв и соответствующих словесных формул они касались лбами основания лиственничных жердей, прислоненных к родовому дереву, а охотники, принеся на родовое мольбище еду, оставляли у подножия лиственницы свои лыжи и лыжные палки; наутро они возвращались и брали лыжи, палки и другие вещи, оставленные, по их словам, для того, чтобы *тлы нивух* — небесный человек, — спустившись по лиственнице, попользовался ими [см. Таксами, 1977, с. 98—99]. В последней детали, впрочем, тоже можно усмотреть момент «получения» от *тлы нивух* «силы» для предметов охотничьего снаряжения, которую тот дает в ответ на отправленные ему жертвы.

Широко распространенный у народов Приамурья обряд «кормления воды» (у нивхов он назывался *гол ардь* — «воду кормить», но и еще, что весьма симптоматично, *кыз нынт* — «счастья искать» — см. Таксами, 1975, с. 68]) включал все те же основные компоненты: приготовление площадки для обряда, погружение ритуальных кушаний, даров в воду (при этом иногда использовались специальные блюда с вырезанными на них зооморфными изображениями, лодочки и другие «посредники»), сопровождающееся особыми словесными формулами-просьбами. Ответные действия духов-хозяев воды моделировались при помощи гадания (например, по тому, тонули опускаемые в воду предметы или оставались плавать на поверхности, судили, принял ли дух посылаемые ему жертвы или нет); кроме того, с берега иногда брали домой какие-либо предметы в знак получения от духа-хозяина залога будущих успехов на промысле. Так, нанайцы приносили домой кусочки льда, клали их в котел и говорили, что «*тэму* дал много рыбы» [Смоляк, 1976, с. 158].

Моделирование ответных действий духа, которому приносится жертва, можно усмотреть и в одном из эпизодов иганасанского праздника Аны'о-дялы (букв. «Большой день»), приуроченного к

летнему солнцестоянию, когда после жертвоприношений Моу-нямы (Земли-матери) и Коу-нямы (Солнца-матери), сопровождающихся общепринятой у нганасан формулой: «Моу-нямы, твоя доля!» и «Коу-нямы, твоя доля!», все его участники (в данном случае и мужчины и женщины) сняли с себя металлические украшения *баса* и положили их на землю, а на следующий день парни и девушки подобрали их [см. Симченко, 1963, с. 172—173]. Комментируя этот фрагмент праздника, Ю. Б. Симченко, которому принадлежит честь его записи, замечает следующее: «Названный обряд объяснялся информаторами как испрашивание плодородия. Очевидно, здесь суть дела в том, что нганасаны во время ухаживания обмениваются металлическими украшениями. Когда парень и девушка знакомятся, то в знак обещания вступить в интимную связь они обменивались кольцами от штанов. Это предварительная стадия знакомства. Непосредственно перед первой интимной встречей девушка вплетает парню в косы свои *кубын* (металлические украшения для волос), а себе вплетает его *кубын*. Вероятно, на празднике Аны'о-дялы мужчины и женщины символически отдавали свои *баса* Земли матери» [Симченко, 1963, с. 173]. Интерпретация Симченко, предполагающая возможность ритуальных обменов между людьми и духом земли, не учитывает, однако, одной существенной детали: если металлические украшения положены на землю в качестве дара для Моу-нямы, их, вероятно, никто не имел права присваивать; между тем они были подобраны наутро.

Этот момент находит себе объяснение, если рассматривать его не изолированно, а в контексте обрамляющих обрядовых действий. Жертвоприношение, или выделение доли, пая предполагает ответный дар; поэтому брошенные на землю *баса* можно рассматривать в качестве материального заместителя субъекта обряда, его знака, в который, как то и объясняли информанты, должна войти сила плодородия, получаемая от Моу-нямы в обмен на жертву (о функции *баса* как знака ее владельца свидетельствует и приводимый самим Симченко обычай обмениваться металлическими украшениями перед вступлением в интимную связь, когда овладение знаком партнера — его украшением — символизирует овладение им самим).

УРОВНИ ОБЯДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В недавно вышедшем сборнике «Памятники культуры народов Сибири и Севера» (Л., 1977), прекрасно документированном и суммирующем предшествующие этнографические источники, сведения которых к тому же проверены и во многом дополнены в результате личных полевых обследований авторов, некоторые из них приходят к выводу о том, что обряды целесообразно классифицировать по контингенту их отправителей, т. е. разделять их на общественные, родовые, семейные и т. д. Так, в первой же статье сборника, посвященной культукам ненцев, Л. В. Хомич вопреки принятому ею в статье делению их на «культ неба», «культ солнца», «культ хозяев земли, воды, промысловых угодий», «культ гор и камней», «культ деревьев», «культ огня» и т. д. делит предметы культа на женские и мужские, а обряды — на общественные и семейные: первые носили родовой (например, почитание какого-либо объекта культа членами одного рода и родственных родов, как правило мужчинами) и общинный характер (в кормлении неба, например, принимали участие жители определенного стойбища или поселка; к общественным формам культа она относит и связанные с оленеводством или промыслами сезонные жертвоприношения на известных всем ненцам священных местах), а вторые представляли собой жертвоприношения на урочищах (местах постоянного промысла членов данной семьи) и кормление семейных духовохранителей разных категорий [Хомич, 1977, с. 28]. Сходные наблюдения находим и у других авторов; Е. А. Алексеенко отмечает у кетов служебную роль культа: «обслуживание индивидуума, семьи, родовой или территориальной группы» [Алексеенко, 1977, с. 65], а Г. Н. Грачева отмечает ту же особенность в культурах иганасан, которые можно разделить на индивидуальные, семейные, родовые, племенные, общенародные [Грачева, 1977, с. 227]¹ и т. д.

И эти выводы этнографов представляются чрезвычайно важными, так как подкрепляют предположение о возможности описать обрядовую деятельность как иерархическую систему и показывают направление, в котором имеет смысл расчленять ее на уровни, — в зависимости от контингента отправителей.

¹ Г. Н. Грачева, правда, оговаривает, что это деление выглядит чрезвычайно условным по отношению к каждому отдельному случаю, поскольку один и тот же культовый объект (например, индивидуальный или семейный *койка*) мог в случае необходимости помочь и другому человеку или другой семье. Нам, впрочем, представляется, что эта оговорка свидетельствует не об условности разделения обрядов на индивидуальные, семейные и т. д., которые «в каждом отдельном случае» были либо индивидуальными, либо семейными, а как раз о ненадежности ориентации на объект почитания как основу для классификации обрядов: ведь переменной величиной здесь оказывается именно *койка*, принадлежащий то индивиду, то семье и т. д.

Необходимость иметь соизмеримые между собой описания различных обрядов важна и для фольклориста, так как они могут послужить более надежным ориентиром при сопоставлении эпических форм и мотивов с обрядовыми.

В качестве рабочей модели для структурного описания обрядов мы ограничимся такими масштабными единицами, как «коллективные», «групповые» и «индивидуальные» церемонии.

Конечно, выделение этих уровней очень грубо отражает реальную социальную дифференциацию. Так, под «коллективом» носители традиции могли понимать и этнос в целом, характеризующийся единым самоназванием и в этом смысле противопоставляемый другим, «не настоящим» людям, и две экзогамные фратрии (там, где это деление сохранилось, как у угров или кетов, или вновь сформировалось, как у ненцев, т. е. было релевантно для отправителей обрядов), и два рода, объединенные взаимобрачными отношениями, и т. д. Под «группой» могут пониматься и род, и большая патриархальная семья, и территориальная община. Под «индивидом» имеется в виду не столько отдельная особь, но, что, несомненно, наиболее важно для ритуальной практики, социальная роль, определяемая половозрастными характеристиками человека.

Хозяйственные обряды

Рассмотрим в качестве примера эвенкийские промысловые обряды. Как уже отмечалось, они часто совершались в форме камлания типа IA, но в отличие от тех из них, которые были обусловлены какими-либо бедами, представляли собой регулярные церемонии, приуроченные к этапам хозяйственного календаря.

Именовались они *сингкэлэвун* ~ *шингкэлэвун* ~ *хингкэлэвун* (диалектные различия), что означает «добывание охотничьей удачи», притом что *сингкэном* ~ *шингкэном* ~ *хингкэном* назывались и дух-хозяин охоты, и амулеты, приносящие промысловую удачу, и сама охотничья удача [см. Анисимов, 1958, с. 15].

Обряды с этим же названием могли совершать охотники и без участия шамана, что как раз и позволяет сопоставить их между собой, опираясь на тождественность их целевого назначения.

Шаманские камлания *сингкэлэвун* были зафиксированы А. Ф. Анисимовым у эвенков Подкаменной Тунгуски [Анисимов, 1968, с. 29—33, рис. 1 и 2], а Г. М. Василевич, кроме того, еще и у сымских и ербогоченских эвенков [Василевич, 1930]. В этих записях нас будут интересовать не территориальные различия, на которых был сосредоточен анализ у Анисимова и Василевич, а разрастание сюжетной структуры в зависимости от масштабности того или иного обряда.

В материалах Анисимова обращает на себя внимание ярко выраженный родовой характер обряда: камлание совершается у ро-

довых священных камней *бугады*, но при этом сохраняется и обычная для любого камлания установка шаманского чума и дерева *туру* как «дороги», по которой шаман отправится к духу; 'прибытие' к хозяйке промысловой территории *дуннэ мушун* и 'договор' с ней о получении *сингкэнов* дублируется еще и 'походом' шамана к духу-хозяйке вселенной *бугады мушун*, где он с ее разрешения ловит арканом-бубном души зверей, а в одном из вариантов, не удовлетворенный количеством душ, вновь приходит к *бугады мушун* и хитростью выкрадывает из ее сумочки шерстинки *сингкэны*.

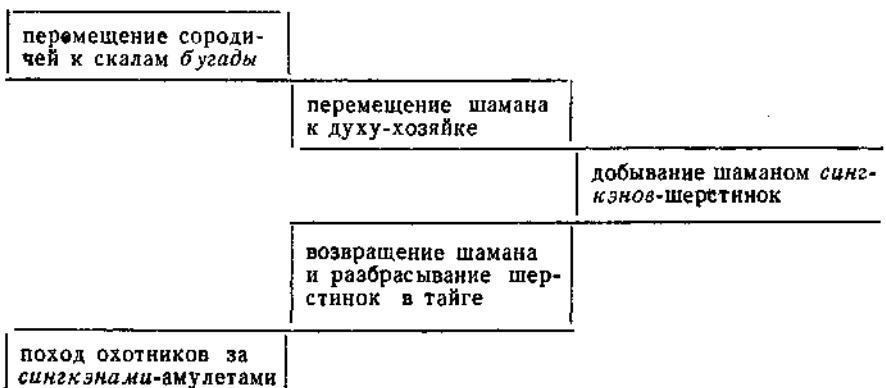
'Возвращение' шамана, изображающего в это время оленя, сопровождается коллективной «ловлей» его всеми собравшимися, которые для этого набрасывают на него аркан (точно так же, как это делал шаман в стаде духа-хозяйки).

'Передача' принесенных на землю *сингкэнов* изображается и как разбрасывание шаманом шерстинок на охотничьей территории рода, и как ловля шерстинок, вылетающих из его бубна, охотниками.

'Предсказания' о перспективах предстоящего промыслового сезона завершают камлание, а момент 'получения ценностей' участниками обряда дублируется еще два раза: 'походом' охотников в лес за амулетами *сингкэнами*, а также разрубанием деревянных изображений оленей на части и дележкой этих кусочков между охотниками.

Таким образом, 'перемещению' шамана в мир духов в этих обрядах предшествует еще одно звено — 'перемещение' всей родовой группы к скалам *бугады*, считавшимся «детьми» духа-хозяйки промысловой территории, а 'передача' шаманом добытых у духа-хозяйки шерстинок *сингкэнов* в результате дважды повторяемого похода к ней дополняется еще и 'походом' самих охотников в лес за *сингкэнами*-амулетами.

Синтагматическую структуру обряда можно схематически изобразить в виде такой диаграммы:



Родовой характер обряда *сингкэлэвун*, описанного Анисимовым, можно сопоставить с сугубо охотничьей ориентацией этого же обряда в записях Василевич. По ее материалам, в обряде принимали участие только охотники, а шаман шел не к хозяйке родовой охотничьей территории, а к духу-хозяину охоты Хингкэну. Несмотря на некоторые различия, неизбежные, как уже отмечалось, в условиях бытования живой обрядовой традиции, все они строились по уже известной нам схеме камланий типа IA.

В общем виде обряд сводился к тому, что шаман отправлялся к духу-хозяину охоты Хингкэну (Эхэкэну) и уговаривал его дать людям промысловых зверей; когда шаман падал, изображая, что в него вошел дух Хингкэн, собравшиеся подхватывали его и, посадив на коврик, окуривали дымом горящего жира, угощали кровью жертвенного оленя и просили об удачной охоте. Затем шаман «возвращался на землю» и рассказывал собравшимся о своем путешествии и о перспективах предстоящего охотничьего сезона. Во второй части обряда по указанию шамана изготавливалось изображение антропоморфного идола *хичулкэн*, между ногами которого пролезали поочередно все охотники в полном снаряжении, очищая таким образом себя и свое оружие. У восточных эвенков шаман, вернувшись из своего путешествия, изображал оленя, а все собравшиеся ловили его, набрасывая аркан, после чего шаман начинал стряхивать с себя шерстинки — души зверей, а остальные участники обряда ловили их.

Теперь обратимся к тем охотничьим обрядам, которые совершали перед отправкой на промысел сами охотники без шамана [см. Василевич, 1930, с. 58—60; Василевич, 1969, с. 239—240]. Для этого они использовали особого охотничьего идольчика — *бэллэй* (*барелак*).

Бэллэй изготовлял сам охотник, если видел какой-либо примечательный сон или если находил неестественно сросшееся дерево, из которого он вырезал маленькую фигурку без рук, но с ногами, головой, глазами-бусинками, ртом и носом. На идольчика надевали «шубу» из уха медведя или лося и «шапку» из околосердечной сумки дикого оленя или лося, а к поясу фигурки привязывали связку охотничьих трофеев: носы, челюсти, зубы добытых животных; связка эта увеличивалась по мере добывания подобных амулетов. Иногда изготовление *бэллэй* дополнялось камланием шамана, который добывал для идола «силу» — *мусун* ~ *мушун* у духа-хозяина охотничьих угодий Эхэкэна [Василевич, 1969, с. 228].

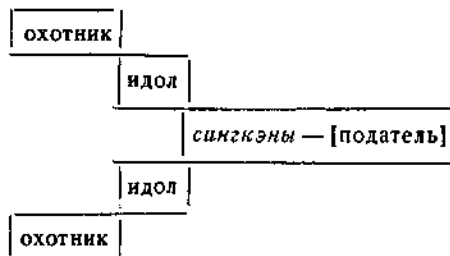
Перед выходом на промысел охотник отщипывал от «шапки» кусочек жира и, бросив его в огонь, окуривал идольчика дымом, развлекал его, двигая по земле и изображая, как он танцует, просил о помощи в предстоящей экспедиции, обещал ему в случае успешной охоты новую одежду. Затем охотник подбрасывал идольчика и по тому, падал он лицом вверх или вниз, определял, ждет его удача или неудача (в случае неблагоприятного ответа охотник иногда бил *бэллэй*). Подбрасывая его в последний раз, охотник подхватывал привязанную к нему связку *сингкэнов*. После

удачной охоты на диких копытных идола кормили: мазали рот кровью и просили послать такого же зверя еще раз; иногда при этом *бэллэй* меняли «кафтан».

Легко заметить, что основные действия, производимые охотником над идолом, совпадают с сюжетными блоками шаманского действия не только по функции, но и по форме. Действительно, 'изготовление' идола можно сопоставить с приготовлением шамана-посредника к камланию. Здесь имеет место и облачение *бэллэй* в шубу и шапку, и прикрепление к идолу связки *сингкэнов*-амулетов, и даже «добывание» для него силы *мусун*, находящее себе более развернутые аналогии в обрядах шаманских инициаций.

Кормление идола, просьбы и обещания наградить новой шапкой сопоставимы с призыванием, угощением и награждением самого шамана. В «танцах», которые охотник устраивает для *бэллэй*, можно усмотреть аналогию с танцем-походом шамана к духам и танцами-пантомимами самих охотников. Гадание при помощи идолячика совпадает с предсказаниями, которые шаман дает после возвращения от духа-хозяина, а ловля связки амулетов *сингкэнов* представляет собой своего рода «цитату» ловли *сингкэнов*-шерстинок, принесенных шаманом.

Стягивание функцией идет в этом обряде по линии сокращения цепочки посредников: последовательность «группа охотников→шаман→духи-помощники→дух-хозяин Хингкэн→*сингкэны*→группа охотников→каждый из охотников» редуцируется в цепочку «охотник→*бэллэй*→*сингкэны*→охотник», где идолячик объединяет в себе функции шамана-посредника, духа-помощника охотника и помощника или «представителя» самого духа охоты, т. е. всех персонажей-медиаторов между субъектом обряда (охотником) и объектом (его охотничьей удачей). Ролевую структуру обряда с *бэллэй-барелаком* можно представить в виде следующей диаграммы:



Наконец, можно привлечь еще одну группу эвенкийских охотничьих обрядов, также носящих название *сингкэлэвун*; совершал их индивидуально каждый охотник, но преимущественно в тех случаях, если его преследовала длительная неудача [см. Василевич, 1957]. Удалившись в лес, охотник делал там из бересты изображе-

ние дося или оленя, а затем стрелял в него (иногда для этого он мастерил небольшой лук, а иногда набрасывал на изображение аркан). Если изображение падало, это предвещало удачу. Затем охотник разрубал изображение, имитируя разделку туши, а кусочек его забирал с собой.

Здесь мы, таким образом, вновь имеем дело с трехчастной структурой, включающей все те же основные блоки — 'силовое воздействие' (стрельба, разрубание), 'получение информации' (гадание по «поведению» деревянного изображения), 'получение ценности' (кусочек бересты, отрубленный от этого изображения).

Если индивидуальные магические действия неудачливого охотника были направлены на изображение зверя, то приуроченные к выходу на промысел обряды с идольчиком *бэллэем* совершались всеми имевшими их охотниками, но также в индивидуальном порядке; шаманские камлания к духу-хозяину охоты Хингкэну обслуживали уже целую группу охотников и были приурочены к началу сезона; родовые обряды *сингкэлэвун*, носившие явно выраженный сезонный характер, были адресованы духу-хозяйке родовой охотничьей территории и хозяйке земли.

В том, что синтагматическое усложнение обряда связано именно с масштабом моделируемой им деятельности, можно убедиться, если рассмотреть еще один эвенкийский обряд, *икэнипкэ*, записанный Василевич у сымских эвенков в 1930 г. [Василевич, 1957].

Эту церемонию совершали раз в году, весной, с середины апреля до середины мая, в период, когда несколько соседних родов объединялись после отела важенок для совместного проживания в зоне сосновых боров. Буквальный перевод слова *икэнипкэ* — «жизнь+подражание+обряд», а время его проведения *аннгани* означает «год», «периодичность в выполнении обряда».

Обряд *икэнипкэ* представлял собой восьмидневный коллективный хоровод, во время которого имитировалась погоня всех собравшихся во главе с шаманом и его духами за космическим оленем. Участники обряда надевали специальные костюмы, предназначенные исключительно для этих ежегодных праздников.

Местом проведения *икэнипкэ* служил большой чум, в котором должен был поместиться весь хоровод. Вокруг чума расставляли деревянные зооморфные и антропоморфные изображения духов-помощников шамана, устанавливали три дерева (березу, лиственницу и кедр) и изображение самца дикого оленя, а внутри чума ставили столб *туру* и привязывали к его верхушке подарки для верхнего божества Эксери (Экшери) и его помощников.

Однако сооружение чума дополнялось здесь еще целой серией операций, предназначенных исключительно для шамана: мужчины выковывали металлические части для его костюма и бубна, девушки выделывали шкуру оленя и шили шаманский плащ, если шаман его еще не имел.

Перед началом хоровода шаман очищал всех присутствующих, устроив в чуме маленькое камлание. Он вызывал на землю *Экшери-шируни* и вступал с ним в диалог. Дух спускался по столбу *туру*, рассматривал приготовленные для него жертвы и через шамана сообщал о жизни каждого присутствующего, о том, сколько оленей и какие именно пропадут в предстоящем году. Затем шаман вы-

зывал духа-хозяина земли *дундрады*, который предсказывал, кто и когда заболит, и тоже оленявал приготовленные для него подарки.

В первый день самого обряда, который назывался *илбэдэкич* — «вспугивание зверя», все присутствующие садились в круг, шаман пел песню о том, как ему ковали подвески и шили костюм, а все имитировали работу по изготовлению шаманских вещей, но делали все наоборот, т. е. скребли шкурки обратным концом скребка, двигали его в обратном направлении и т. д. Внезапно шаман вскакивал; одновременно с ним вскакивали две пожилые женщины, которые начинали скакать и петь, выкрикивая особые слова, отсутствующие в современном языке и толковавшиеся присутствующими как названия стадий становления земли. Следом за женщинами все остальные тоже вставали в хоровод, который начинал движение по ходу солнца. Считалось, что часть людей идет по берегу, часть плывет по реке на плоту, символизируемом шаманским бубном. Шаман в песне описывал местность, по которой двигался народ, а участники хоровода повторяли за ним каждую строфу. Пение и танец продолжались до конца дня.

Ночью во сне шаман должен был узнать, в каком направлении им следует двигаться дальше, поскольку известный ему путь по его собственной шаманской реке считался пройденным и предстояло свернуть от ее устья на мифическую реку *эндэкич* и идти вверх к ее истокам.

Второй день церемонии назывался *кутудекич* — «шесть поворотов». Он был посвящен описанию божественного оленя, которого впервые обнаруживали и начинали гнать. Шаман в песне обрисовывал все обстоятельства жизни космического оленя, который за период от весны, когда расцветают травы, лета, когда травы выросли, осени и снежной зимы превратился из тельца во взрослого. Попутно он описывал встреченных зверей, а все остальные участники имитировали их движения. Во время перерыва шаман гадал о длительности жизни каждого; все по очереди приносили ему стрелы, и он выпускал их из лука через выходную дверь; тот, чья стрела оказывалась ближе к чуму, должен был раньше умереть. Под вечер хоровод изображал начало облавы, а шаман пел, описывая все действия, совершаемые его народом.

На третий день *шинадекич* («прямой, вытянутый путь») происходило нападение на людей злых духов *вала*; шаман отгонял их при поддержке остальных. По пути, когда предстояло переходить через хребты, могли встретиться «туманы», что было плохим предзнаменованием; шаман старался их развеять, а все активно подпевали ему.

На четвертый день, именуемый *агияндэкич* («горелый путь»), ведущий через места лесных пожаров, шаман, если он обновлял свой бубен, впервые ударял в него. Погоня за божественным зверем продолжалась.

На пятый и шестой день — *гуланчэдекич* («хороший путь») — к плашу шамана прикреплялись новые подвески, а на седьмой (*гобэдэкич*, *бокчакич*) хоровод достигал наконец места, где ранят зверя. В этот день все мужчины, которые участвовали в изготовлении металлических частей шаманского костюма, стреляли из шаманского лука в деревянные оленей, имитируя охоту за космическим оленем. Затем изображение раскалывали и шаман раздавал каждой семье кусочек (*экичен*), который нужно было сохранить до следующего праздника *икэнипкэ* и только после получения нового можно было выбросить.

Восьмой день — *дарикбэдекич* («место отхода в сторону») — был посвящен прибытию к истокам реки и подъему дальше, до верхнего мира *тыманитки*, где добывали раненого оленя. Условья, в которых это происходило, символизировали условия жизни эвенков в предстоящем году. В этот день шаман поднимался к божеству верхнего мира *Экшери* и рассказывал ему обо всем, что случилось в пути, а затем возвращался и пересказывал свой разговор остальным.

Г. М. Василевич выделяет в обряде два разновременных слоя: дошаманский и шаманский. К дошаманскому она относит имитацию массовой погони за божественным оленем, замечая попутно, что поскольку термин *шируни*, входящий в имя божества верхне-

го мира, одного корня со словом *сиру* ~ *ширу* ~ *хиру* (пороз — производитель, олень, лось), то отсюда следует, что древнейшие охотники видели в добром божестве оленя или лося. Имитация убийства и приобщение к его мясу должны были обеспечить сытую жизнь в течение предстоящего года. К дошаманскому слою относится и приурочение обряда к весне.

В шаманском слое — имитации движения участников хоровода к истокам реки — Василевич видит воспоминания эвенков об их прежней исторической родине, а обновление частей шаманского костюма считает факультативной добавкой, логически не связанной с самим обрядом.

Соображение Г. М. Василевич о наличии в обряде *икэнипкэ* двух пластов — шаманского и дошаманского — заслуживает особого анализа, но аргументы, приводимые ею, представляются малоубедительными. Трудно, например, согласиться, что горизонтальная модель мира в виде мировой реки, истоки которой находятся на юге, а устье — на севере, принадлежит более позднему, собственно шаманскому слою, в отличие от вертикальной модели мира, включающей членение на верхний, средний и нижний миры, как дошаманской. Изоморфизм горизонтальной и вертикальной модели, опирающийся на функциональное тождество истоков, верховья реки с верхним миром, а устья — с низом и царством мертвых, диахронически истолковывается и прямо противоположным образом. Е. Д. Прокофьева, например, считает, что у селькупов наряду с вертикальным строением мира «сохранилось представление о другом, более древнем его строении — „горизонтальном, линейном“» [Прокофьева, 1976, с. 112; разр. моя. — Е. Н.]

Истолкование движения хоровода по этой мифической реке от устья вверх к ее истокам как воспоминаний об исторических миграциях эвенков из их южной прародины на север также нуждается в проверке. Свою интерпретацию Г. М. Василевич аргументирует тем, что шаманы были хранителями истории (о чем свидетельствует приводимая ею лексика: слово *нимнга* одновременно означает и «шаманить», и «рассказывать» мифы, сказания, предания, именуемые *нимнгакан*), а потому, считает она, можно допустить, что шаманы включали в обряд *икэнипкэ* «напоминания о местах былого местожительства» [Василевич, 1957, с. 161]. Думается, что здесь мы имеем дело с преувеличением историчности той информации, которая содержится в преданиях *нимнгакан*, и, хотя соображения Василевич о роли шаманов в сохранении и передаче устной традиции очень ценны, речь, по-видимому, должна идти о «священной», а не о реальной истории эвенков.

В этом случае перемещение хоровода по солнцу в направлении к истокам реки могут воспроизводить не исторические странствия предков эвенков, а мифологические этапы творения мира (вспомним, что хоровод начинается с выкрикивания непередаваемых в настоящее время слов, смысл которых информанты Василевич толко-

вали как обозначение различных стадий становления земли) и жизненные циклы божественного (солнечного) оленя, о чем свидетельствует текст песни, которую вслед за шаманом поют все участники.

Об этом же свидетельствует и время проведения праздника, приуроченного к концу отела оленей², и название этого сезона у сымских эвенков — *ангани* — «год», точнее, периодичность выполнения обряда, период между двумя обрядами *икэникэ*.

Сравнивая ежегодный обряд *икэникэ* с сезонными обрядами *сингкэлэвун*, можно заметить, что мы имеем дело с дальнейшим укрупнением масштабыности всей церемонии и одновременно с дальнейшим развертыванием основных синтагматических блоков.

Так, сюжетному развертыванию подвергается один из финальных эпизодов обряда *сингкэлэвун*, когда группа охотников «ловит» шамана, вернувшегося из мира духов в виде оленя, шерстинки которого символизируют души зверей, «отпущенных» хозяйкой родовой охотничьей территории для предстоящего охотничьего сезона. Но масштаб этой «охоты» здесь принципиально иной: в ней принимают участие все члены коллектива во главе с одним из родовых шаманов, а космический олень оказывается в роли посредника-медиатора, посланного людям духом-хозяином верхнего мира *Экшери* (притом что его другое имя — *Шируни*, само, как говорилось, означает «олень», «лось»).

Одновременно с укрупнением масштаба адресанта—адресата обряда *икэникэ* (здесь это несколько родов и верховное божество эвенков соответственно) по сравнению с масштабом адресантов—адресатов в обрядах *сингкэлэвун* (где в одном случае фигурирует дух-хозяин тайги и лесных зверей *Хынгкэн*, а в другом — дух-хозяинка родовой территории *дуннэ мушун* и дух-хозяинка окружающей природы *бугады мушун*, притом, что отправителями обряда в первом случае выступают только охотники, а во втором — отдельная родовая группа) происходит укрупнение масштаба и персонажей-посредников, и получаемой ценности.

Вместо «добывания охотничьего счастья-удачи» (дословный перевод названия обряда *сингкэлэвун*) здесь обряд, называемый «подражание жизни»; вместо получения *сингкэнов* — сугубо охотничьих амулетов — здесь происходит получение каждой семьей кусочка от деревянного оленя, именуемого *экшен*, который должен был обеспечить благополучие в течение года и, как замечает Г. М. Василевич, «в отличие от *сингкэн* был семейной, раньше — родовой святыней» [Василевич, 1969, с. 230]; вместо рядового шамана или шамана данной родовой группы — шаман, «изготовленный» всем

² Согласно выкладкам Б. А. Фролова, период между течкой и отелом оленей совпадал с «зимним периодом солнечного года у арктических охотников, в котором даже названия месяцев даны по периодам в жизненном цикле оленей» [Фролов, 1974, с. 145; ср. Фролов, 1978, с. 114].

коллективом специально для данной церемонии. Поэтому элементы шаманской инициации, представленные в обряде коллективным изготовлением таких атрибутов облачения, как плащ и металлические подвески к костюму и бубну, нельзя, вероятно, считать просто механическим наслоением (о роли элементов шаманских инициаций в структуре календарного обряда см. ниже).

* * *

Структурные совпадения календарных, сезонных и ежедневных обрядов с камланиями типа IA наводят на мысль о логической связи, существующей между ними и другой группой периодических обрядовых действий — так называемых «обрядов возрождения животных», параллельных по своей функции камланиям типа IB в том отношении, что в обоих случаях действие разворачивается как 'проводы', 'отправка' тех ценностей, которые принадлежат миру духов, но находятся в мире людей. Напомним, что если в камланиях типа IA изображается поход шамана к духам-хозяевам, где он добывает необходимые коллективу ценности, то в камланиях типа IB он уводит из мира людей ценности, принадлежащие духам, и восполняет таким образом «недостачу», испытываемую последними. Но точно в таких же отношениях находятся между собой сезонные обряды добывания промысловой удачи и обряды, посвященные проводам душ добытых животных, причем степень синтагматической развернутости обряда здесь тоже зависит от масштаба моделируемой в нем связи.

При индивидуальной охоте сам акт добывания сопровождался определенными предписанными действиями, призванными обеспечить сохранение души зверя и возвращение ее в «свой» мир. Так, сразу же после извлечения пушного зверя из петли или ловушки охотник отрезал нос, губы, вынимал глаза, считавшиеся вместилищем души зверька, и, прежде чем возвращаться домой, «хоронил» их в дупле, клал на землю и т. д.

Иногда, правда, некоторые части животного присоединялись к связке охотничьих амулетов. Это делалось в основном в тех случаях, когда добытый зверек был чем-либо примечателен: имел необычную окраску, какие-либо анатомические аномалии или был пойман при особых обстоятельствах, что расценивалось как знак особого расположения к охотнику духа-хозяина зверей, «пославшего» своему избраннику охотничье счастье (присвоение такого талисмана можно сопоставить с завершающим сюжетным блоком обрядов испрошения охотничьей удачи). Народы нижнего Амура, например, выловив уродливую рыбу, считали, что это хозяин воды «отметку делает» (*тэму сарпорини*) [Смоляк, 1976, с. 158]. Такую рыбу либо «хоронили» в особом срубе, либо высушивали и оставляли у себя, либо, наконец, делали ее деревянное изображение, которое хранили в доме и кормили во время промысла.

При добывании обычных, ничем особо не примечательных жи-

вотных необходимо было, как уже говорилось, «вернуть» их души хозяину промысловой добычи.

Очень выразительно объяснял смысл тех предосторожностей, которые нивхи соблюдали при разделке рыбы, один из информантов Е. А. Крейновича. «Нельзя,— говорил он,— колоть и резать живую рыбу ножом. Это очень большой грех. Надо прежде ударить рыбу колотушкой по голове, а потом резать. Когда мы ударяем рыбу по голове, то прогоняем ее душу — *техн'*, а если режем ее живой, то ее душа уходит к *гайе-н'анду* и жалуется на нас. Мы рыбу, хотя съедаем, но ее душа не умирает. Нонче рыбу убьешь, она домой идет, а на другой год снова приходит. Почему рыба всегда в одно место ходит? Это потому, что она тут была. Потому рыба и на другой год приходит сюда метать икру» [Крейнович, 1973, с. 126].

Добыв тюленя, нивхи вынимали хрусталики глаз и печень и, поместив их в особый футляр из стружек, оставляли на льдине. Разделка и поедание тюленя также были сопряжены с особыми ритуальными действиями, регламентирующими на сей раз поведение не только самого охотника, но и его группы: обрабатывают туши жена или мать охотника, мясо с головы животного едят только сестры и дочери, считающиеся у нивхов чужеродками; мясо первого добытого тюленя и сивуча принято делить между соседями по стойбищу (себе охотник оставляет только те части животного, которые должны быть возвращены морю). И наконец, коллективный обряд проводов тюленьих голов совершался уже по окончании сезона охоты на тюленей. Для этого головы животных обвязывали специальными тальниковыми стружками, окрашенными соком брусники, а в глазницы вставляли корнеплоды сараны. По количеству спущенных в воду голов с берега брали камешки и относили их в дом в качестве платы духу огня за помощь в промысле [см. Крейнович, 1973, с. 154].

Сходные обряды и их градации существовали и у лесных охотников по отношению к пушному зверю, к крупным копытным (олению, лосю) и к медведю.

Ю. Б. Симченко приводит многочисленные примеры обряда, связанного с глазами дикого оленя, у иганасан, энцев, ненцев, а также у юкагиров и саамов. Глаза следовало «передать Земле» (т. е. положить на землю), чтобы число диких оленей не уменьшилось [Симченко, 1976, с. 239].

У якутов И. С. Гурвич отметил целый ряд ритуальных правил, соблюдавшихся охотниками при свеживании оленя: рану тщательно тампонируют, кровь собирали в желудок, голову вместе с пищеводом, легкими и сердцем аккуратно отделяли от туши, стараясь не повредить позвонки и трубчатые кости и т. д. После потребления мяса череп, кости и некоторые другие органы складывали на специальный помост *дэдькээн* или *гули*. Сходные действия совершались и по отношению к ценным пушным зверькам и медведю [см. Гурвич, 1977, с. 201—204].

Подобного рода примеры можно многократно увеличить, так как обряды, связанные с отправкой душ добытых на охоте животных, сохранились почти у всех народов Сибири.

Особое внимание заслуживают сведения о ритуальности коллективного поедания мяса диких животных [см., например, Васи-

левич, 1969, с. 68—69; Крейнович, 1973, с. 145], когда лицам определенных половозрастных групп предназначались определенные же части туши [см. Крейнович, 1969 (I), с. 95—96], а некоторые органы или особые блюда служили объектом церемониального обмена с представителями других родовых подразделений, и в первую очередь со свойственниками (как знаменитый эвенкийский *нимат*).

Очень отчетливо обменный характер ритуального потребления добычи прослеживается во время праздников, приуроченных к окончанию промыслового сезона, когда всем добытым животным устраивают пышные проводы, сопровождающиеся взаимным угощением собравшихся, танцами, играми и т. д.

Эти коллективные церемонии именуются иногда обрядами «возрождения» животных и часто сопоставляются с тотемическими обрядами размножения. По мнению В. Г. Богораза, средством, воскрешающим убитых животных, были магические пляски, льстивые речи, обращенные к зверю, почести, оказываемые ему, и т. д., которые дополняли главную идею праздника — привлечение новой дичи, будущей добычи [см. Богораз, 1926, с. 73—74]. О том, что инсценировка гостей на празднике не несет магической нагрузки, а преследует цель «повлиять на дух зверя, чтобы он явился охотнику в другой раз», писал Л. Я. Штернберг. Воскресение зверя, как и воскресение человека, он считал «неизбежным» и называл его «основным догматом анимизма», а в акте возвращения частей добытых животных в их стихию видел лишь аналог похорон, являющихся условием их будущей жизни [Штернберг, 1928, с. 52—53]. Возникает, однако, вопрос: действительно ли идея возрождения, воскресения являлась «догматом» в системе верований народов Сибири и почему, собственно, погребение частей животного есть «необходимое условие» его будущей жизни?

Нельзя не согласиться со Штернбергом, что в самих плясках и других почестях, которые люди оказывали животным во время праздника, «никакой магии нет», как, впрочем, нет и представления о них как о мертвых и потому вообще нуждающихся в похоронах и воскрешении. Добытые во время охоты звери считаются гостями, в честь которых праздник и устраивали, а не жертвами истребления. Довольные хорошим приемом и снабженные богатыми подарками для своих оставшихся дома сородичей, они в следующем охотничьем сезоне (мы бы сказали — в следующем цикле взаимодействия) придут еще раз и приведут их с собой. Таким образом, нельзя не согласиться и с Богоразом, видевшим в этих праздниках способ «привлечения дичи», но способ этот не «магический», как считал Богораз, а рефлексивный, т. е. такой, при котором предполагается, что звери сами придут к решению, выгодному для людей. Для успешного осуществления такого рефлексивного управления поведением животных необходимо, чтобы они могли вернуться в «свой мир», и потому в композиции праздника особое внимание уделяется их «проводам», сопровождающимся гада-

нием о том, благополучно ли они добрались до места (о гадании во время этих обрядов см. [Гурвич, 1962, с. 239]). И наконец, при таком подходе отпадает необходимость не только в наличии «догмата» о воскресении зверей, т. е. в противопоставлении животного убитого животному живому, но, возможно, и в противопоставлении «душа животного/дух животного». В тексте обряда части туши, рисованные или скульптурные изображения служат знаками зверей, т. е. являются «заместителями», моделями тех партнеров, с которыми устанавливается коммуникация. Примеров, подтверждающих это положение, можно привести очень много, сошлемся лишь на один: в качестве заместителей могут использоваться не сами части добытых животных (кости, кончики носа, губы и т. д.), с которыми были связаны представления о душе зверя, но и просто прутики, изготавливаемые перед праздником по числу добытых за сезон зверей [см. Гурвич, 1962, с. 242]. Их 'отправка', 'проводы', 'возвращение' к хозяевам охотничьей добычи в конце сезона симметричны 'добыванию', 'получению' охотничьей удачи в обрядах, совершавшихся перед его началом.

В определенном смысле сама производственная деятельность оказывается звеном синтагматической цепи ритуала: 'передача' жертв, т. е. своих ценностей, и 'получение' в обмен на них ценностей от духов призваны смоделировать удачную охоту, а 'добывание' дичи предопределяет 'возвращение', 'отправку' этих чужих ценностей миру природы³.

Отсюда и структурный изоморфизм обрядов испрошения удачи и обрядов возрождения зверей: 'извлечение' промысловых животных из «них» мира совпадает с 'извлечением' домашнего, «своего» животного из стада в обрядах жертвоприношений; ритуальное расчленение и обработка туши в обоих случаях призваны обеспечить трансформацию ценности «для себя» в ценность «для других»; причастной трапезе во время обрядов кормления духов соответствуют церемониальные обмены пищей в обрядах «возрождения» зверей; отправка жертв, как и проводы зверей, часто сопровождается гаданиями о том, благополучно ли они добрались до места обитания духов, т. е. 'получены' ли ценности адресатом обряда, и т. д.

Как и рассмотренные выше обряды добывания охотничьей удачи, обряды проводов добытых зверей представляют собой иерархическую систему, включающую: 1) индивидуальные манипуляции с добытым зверем, направленные на обеспечение целостности жизненно важных органов; 2) групповые церемонии свежевания, разделки и поедания туши; 3) коллективные праздники проводов, в

³ Выразительное подтверждение отношения к производственной деятельности как к взаимодействию с партнером находим у хантов: «Охота на лося, по воззрениям васюганских хантов, представляла собой игру, напоминающую шахматы (*топис*), где противниками были охотник и лось, понимающие ходы друг друга и определенным образом на них реагирующие» [Кулемзин, 1976, с. 37—38].

которых наиболее полно разворачивается композиционное звено, моделирующее сам контакт людей и животных. Для этого тщательно воссоздаются натуральные или искусственные макеты зверей по числу добытых за сезон, по отношению к которым имитируется ситуация гостин: танцы женщин, угощение голов, всевозможные почести, снабжение подарками и приглашение прийти еще раз, приведя с собой своих сородичей в гости на будущий год, и т. д.

Переходные обряды

Подобного рода изотопию можно наблюдать и в отношениях между переходными обрядами, которые моделировали отношения внутри коллектива.

Поскольку изоморфизм всех типов переходных обрядов — и родильных, и инициационных, и свадебных, и похоронных — после работы Ван-Геннепа можно считать доказанным, мы не будем останавливаться на демонстрации сходства их структур между собой. Напомню только, что общая их схема представлена тремя основными блоками: 'изоляция' объекта → его 'разрушение' («временная смерть») и 'трансформация' («возрождение») → 'возвращение' объекта в коллектив в новом статусе.

Обращает на себя внимание, что частично эта схема совпадает еще и со схемой жертвоприношения, также включающей:

— изоляцию жертвенного животного (т. е. извлечение особи из среды подобных);

— расчленение его тела в соответствии с ритуальными правилами (т. е. «высвобождение», «извлечение» той ценности, которая должна быть передана партнеру-антиподу);

— трансформацию, превращение ценности в объект, пригодный для использования этими партнерами (т. е. перекодировку сообщения в соответствие с языком партнера), что ведет к приобретению объектом нового статуса;

— отправку или передачу ценности миру духов.

Схемы жертвоприношений и переходных обрядов в этой части совпадают. Но если в ван-геннеповской схеме переходных обрядов последнее звено синтагматической цепи представлено предикатом 'возвращение' объекта, получившего новый статус, в коллектив, то в структуре жертвоприношения ему соответствует предикат 'отправка' объекта партнеру-антиподу.

Возникает вопрос: не является ли 'возвращение' объекта, представленное в классической схеме переходных обрядов как единое, нерасчлененное действие, еще и реализацией предиката 'приобретение' ценности адресатом обряда, т. е. не интегрированы ли в последнем звене этой схемы два вида операций: перевод индивида в новое состояние, т. е. 'приобретение им' нового статуса, но, кроме того, еще и 'присоединение' его к группе, т. е. 'приобретение

ею' новой ценности-объекта? Иными словами, не моделируют ли переходные обряды те же диалогические отношения, которые были обнаружены в обрядовых действиях, рассмотренных выше?

Эти теоретические рассуждения, сделанные на основе сопоставления нашей глубинной структуры обряда с общей схемой переходных обрядов, могут быть подтверждены анализом записей родильных, похоронных, свадебных и инициационных церемоний у народов Сибири, где, как оказалось, схема А. Ван-Геннела, акцентирующая смену статуса путем временной смерти и последующего возрождения, прослеживается, пожалуй, даже менее четко, чем схема 'отсоединение—присоединение' объекта, моделирующая обменные отношения между двумя партнерами по коммуникации.

В начале главы III уже демонстрировалось сходство с камланиями якутских обрядов испрошения души ребенка бездетной женщиной и нивхского обряда *лавд* — улавливания души утонувшего, совершавшегося, когда долго не могли найти его тело. Отметим, что сходство этих нешаманских обрядов с камланиями поддерживается еще и тем, что и те и другие ситуативно обусловлены (первый — бездетностью, второй — несчастным случаем), т. е. совершаются в условиях «беды—недостачи». Сейчас речь пойдет о регулярно проводимых обрядовых церемониях, сопровождавших каждый акт рождения и смерти человека. Что касается участия в них шаманов, то оно здесь факультативно: к роженице их приглашали лишь в тяжелых (т. е. опять же ситуативно обусловленных) случаях, а в похоронах шаманы участвовали только на втором их этапе, и то не у всех наших народов.

На параллелизм обрядов «возрождения» животных и похорон уже не раз обращалось внимание [см., например, Гурвич, 1962, с. 254—255; Алексеенко, 1967, с. 175 и 207]. Материалы по родинам более скудны, а потому структурное сопоставление их с другими видами ритуалов представляется весьма перспективным для прояснения тех немногих сведений и деталей, которые все же удалось собрать.

Родины

Структурное сходство родин и промысловых обрядов поддерживается в первую очередь тем, что сам 'уход' роженицы в особый чум или шалаш (как известно, у многих народов Сибири роды происходили вне жилого помещения) не только является формой ее ритуальной изоляции, связанной с «нечистотой» женщины вообще, а особенно в период беременности и родов⁴, но и сопоставим

⁴ Представления о ритуальной нечистоте женщин рассматриваются обычно как источник запретов, в частности, в отношении орудий охоты. Думается, что отношения здесь прямо противоположны: ведь определенные запреты существовали и для мужчин, причем как раз в отношении предметов женского труда [см. Крейнович, 1934, с. 87], но они никак не связывались с представлениями об их

с 'уходом' шамана за душами-ценностями в мир духов или 'уходом' охотника в лес за добычей.

О том, что отождествление этих обрядов носит не только умозрительный, теоретический характер, что именно так расценивали 'перемещение' женщин в родильный чум и сами ее соплеменники, свидетельствует объяснение этого обычая, данное орочами, которые прямо называли его «уходом женщины на промысел» [см. Ларькин, 1964, с. 84]. Такие детали при приготовлении места для родов, как выстилание его травой, установка колец с развилками, подвешивание ремней и т. д., показывают, что оно призвано моделировать связь между человеческим коллективом в лице роженицы с природной сферой. Даже в тех случаях, когда роды происходили не вне дома, а внутри его, как, например, у якутов, «лесным», «природным» атрибутам придавалось большое значение: муж приносил из леса два березовых колышка с раздвоенными концами, втыкал их в левой половине юрты, обмазывал маслом и вешал на них перекладину, через которую перебрасывали коврик из конской шкуры; пол под перекладиной выстилали травой, и женщина заходила под этот полог, где рожала, стоя на коленях и держась за перекладину [см. Попов, 1949, с. 304]. У нганасан внутри чума делали из снега приподнятое ложе, обнесенное снежной оградой; снаружи, против места роженицы, чум заваливали снегом [Долгих, 1954, с. 41], т. е. превращали это место в своего рода берлогу или нору.

Как в промысловых обрядах, в которых охотник перед отправкой в лес кормил своих духов-помощников (вспомним манипуляции с идолом *бэлэй-барелаком* у эвенков), женщина перед родами кормила своих родовых духов-охранителей.

У алтайцев будущая мать привозила из своего родного дома идоличков *емгенгеров* (или *брёкбндров*), угощала их едой, беседовала с ними и просила о содействии [см. Каруновская, 1927, с. 22, рис. 1; Дыренкова, 1937, с. 129—139]. У якутов около роженицы вешали особый амулет, изготовленный из цельной,

«нечистоте». Акцент, лежащий на нечистоте именно женщин, объясняется, видимо, тем, что они составляли «переменный» контингент рода: дочерям предстояло перейти при выходе замуж в другой род в силу экзогамности браков, жены (т. е. те женщины, которые подвергались наиболее строгой табуации в силу их физиологической активности) были чужеродками. Старые, уже переставшие рожать женщины обладали несколько иным статусом: они были иногда даже «распорядителями потребления и воспроизводства» [см., например, Симченко, 1976, с. 193], допускались к участию в обрядах и, более того, руководили некоторыми из них. Это относится в первую очередь к культуре домашних охранителей, в том числе и к основной домашней святине — огню [см., например, Алексеенко, 1977, с. 50], а также к их роли в семейной обрядности, и особенно в родинах. Таким образом, представление о нечистоте женщин было следствием запретов и предписаний, регулировавших их половозрастные обязанности. Что касается нечистоты роженицы, то она помимо сказанного была одной из форм, с помощью которой достигалась ритуальная изоляция женщины во время родин, заканчивающаяся совершавшимися в определенные сроки после родов очистительными обрядами (окуривание, омовение и пр.).

т.е. с головой и лапами, невыделанной шкурки зайца⁵, который именовался *айысыт*, т.е. так же, как и покровительница женщины богиня родов Айысыт — «Создательница». Перед родами амулет «кормил», смазывая его жиром; при этом женщина, рожавшая в первый раз, старалась раздобыть у своих родственников «очастливый» *айысыт*, т.е. такой, с помощью которого родились и выжили все дети [см. Гурвич, 1977, с. 135].

У ненцев покровительницей роженицы считалась дух-хозяйка чума Мяд'пухца, также иногда отождествлявшаяся с духом-хозяйкой земли Я'небя, или Я'мюня — подательницей плодородия. Изображение Мяд'пухцы хранилось обычно на подушке старшей женщины или в сумке над ее изголовьем, т.е. в «женской» части чума, называвшейся *ва'а*, в отличие от мужских священных предметов, которые помещались в «чистой» части чума — *си*. Уходя в родильный шалаш, роженица уносила изображение с собой и во время родов прижимала к животу, прося облегчения, а после благополучного исхода одаривала новой одеждой, кольцом, кушаком [см. Хомич, 1971, с. 243; Хомич, 1977, с. 23; Иванов С., 1970, с. 85], т.е. поступала точно так же, как охотник после удачного промысла поступал со своими духами-помощниками.

Кроме того, помощь при родах ожидалась и еще от одной группы священных предметов. У ненцев это своего рода «портреты» самой роженицы, изготовленные матерью после рождения у нее девочки; именовались они тоже *мяд'пухца* и наследовались по женской линии [см. Хомич, 1971, с. 246]. У тувинцев женщина, уже переставшая рожать, помещала пуповины своих детей в подушку и, по мере того как ее дочери подрастали, прятала пуповину каждой из них в особый ящичек — *комду кажа*, который девушка, выходя замуж, забирала с собой в дом мужа и в котором хранились изображения ее родовых духов *эрни*, помогавшие при родах [см. Потапов, 1969, с. 269 и 243].

С роженицей находилась опытная женщина — или кто-либо из старших родственниц, или специально приглашенная повитуха, уже старая, переставшая рожать женщина (бурят. *төбдэй* — «бабушка» [Басаева, 1974, с. 31], тувин. *кырганавай* [Потапов, 1969, с. 268], алтайск. *киндик-эне*, от *киндик* — «пуповина», *эне* — «мать» [Тоцакова, 1978, с. 35] и т.д.). И хотя у народов Сибири, кажется, не зафиксированы аналогичные описанным О. А. Сухаревой у таджиков представления, согласно которым повитухи получают свой дар от особых духов, помогающих при выполнении ими своих обязанностей и передаваемых по наследству преминие [см. Сухарева, 1975, с. 22 и сл.], т.е. выделения профессии повивальной бабки не произошло, некоторые моменты позволяют все же сблизить роль повитухи в родинах с ролью шамана в камланиях. Так, в обязанности повитухи входил не только сам процесс приема родов, но и совершение ритуальных действий над последом (см. ниже), а иногда и обряд наречения имени [см. Потапов, 1969, с. 269; Тоцакова, 1978, с. 51; Чернецов, 1959, с. 140—143]; сюда же следует, вероятно, отнести и обычай одаривать помогавшую при родах женщину подарками [см. Гурвич, 1977, с. 137; Потапов, 1969, с. 269—270; Тоцакова, 1978, с. 51].

Таким образом, помощь при родах оказывали персонажи-посредники различного масштаба: пуповина самой роженицы (как знак благополучных родов ее матери), ее личные, семейные и родовые покровители и, наконец, женщина-повитуха. Все они были призваны обеспечить успешный контакт между роженицей и богиней родов типа ненецкой Я'мюня якутской Айысыт, алтайской Май-эне, считавшихся 'подателями' детей. Сходным образом, как было показано, дело обстояло и в промысловых обрядах, где идолы типа эвенкийского *бэлэя* с привязанной к нему связ-

⁵ Ср. поверья алтайцев о том, что находка мертвого зайца с целым черепом обеспечивает нашедшего плодородностью [см. Каруновская, 1927, с. 20].

кой охотничьих трофеев *сингкэнов* считались посредниками между охотником и духом-хозяином лесных зверей, т. е. были одновременно «помощниками» и охотника, и духа-хозяина зверей, а в камланиях дублировались посредником-шаманом, добывающим охотничью удачу — залог успешной охоты.

Понимание родов как 'получения' ребенка-ценности от духов-подателей с помощью особых персонажей-посредников отчетливо прослеживается и в селькупском обычае использовать для перерезания пуповины специальную ритуальную стрелу зооморфного вида⁶, к древку которой привязывался после этого новый приклад — подарок. «Перерезание пуповины у ребенка означало возможность приобщения его к миру людей, а приклад-трепочка символизировал благодарность за эту возможность» [Гемуев, 1980, с. 125].

Аналогия с промысловой обрядностью усиливается еще и тем, что через определенный срок после родов совершался ритуал «похорон» последа, сопоставимый с церемониями «похорон» костей или глаз добытых животных, с той лишь существенной разницей, что обряды эти совершались женщинами, а мужчины на это время изолировались либо запретами типа *кувады*, т. е. предписаниями определенного поведения для мужчин, либо предписаниями роженице, которая должна была в течение этого срока находиться на том же месте, где она разрешилась от бремени (т. е. в изоляции), вплоть до прохождения ею обрядов, именуемых обычно «очищением» (ср. обряды «очищения» от крови добытых животных после охотничьих экспедиций).

В наиболее простом виде обряд захоронения последа сводился к тщательному заворачиванию его в подстилку, на которой происходили роды, или в траву и подвешиванию свертка к растущему молодому дереву с развилкой (см., например, [Крейнович, 1973, с. 343; Смоляк, 1966, с. 120]).

У якутов детское место заворачивают сначала в заячью шкуру (т. е. в такое же вместилище, каким является и амулет *айыысыт* — знак богини родов, чьим именем он назван), сверху обматывают травой⁷, а затем уносят в лес, где подвешивают сверток на восточной стороне молодого, сырого дерева. У юго-восточных тувинцев повитуха заворачивала послед в шкуру, на которой рожали, а через три дня уносила сверток в лес и прятала его в листве молодого дерева. У обских угров существовали особые «женские» деревья (*порлитыгор*, *пурлахтымах*), к которым подвешивали одежду и обувь рожениц, старые люльки и берестяные коробки с последами [см. Соколова, 1971, с. 222]. У западных тувинцев послед закалывали в юрте под кроватью роженицы вместе с куском бараньего мяса и косточкой астрагала, придавив ямку камнем [Потапов, 1969, с. 266]. У южных алтайцев повитуха заворачивала детское место в кусок войлока, положив туда зерна ячменя и кусок жира, перевязывала сверток сухожильными нитками и закапывала: зимой — на правой стороне юрты, а летом — в лесу или в горах; ме-

⁶ Зооморфность стрелы еще раз свидетельствует об аналогии родин с промыслом.

⁷ Ср. представления о духах трав и цветущей растительности, считающихся детьми Айыысыт, которые наделяют ребенка счастливой судьбой; к ним со специальным *алгысом* обращается повитуха во время обряда «проводов Айыысыт» (см. ниже).

сто захоронения плаценты в юрте тщательно оберегалось [см. Тоцакова, 1978, с. 42]. У бурят обряд захоронения последа совершался на следующий день после родов. Присутствие мужчин, как правило, не допускалось (исключение составлял бездетные мужья). Послед, помещенный в войлочный мешочек, опускали в ямку глубиной 40—50 см в северо-западной части юрты, за очагом, а сверху клали клочок шерсти, зерна ржи или пшеницы, кость овцы. Ямку закапывали, а над ней ставили конусообразный балаганчик из лучинок, обвязанных овечьей шерстью. Собравшиеся женщины во главе с повивальной бабкой садились вокруг ямки, повитуха зажигала балаганчик, бросала в огонь кусочки саламача, капала масло [Басаева, 1974, с. 32—33; Басаева, 1980, с. 74—76]. У коряков послед привязывали к палочке, вокруг которой втыкали жердочки, устраивая нечто вроде чума; при перекочевке жердочки обвязывали куском кожи, имитируя таким образом покрывку чума [Богораз, 1939, с. 117], и т. д.

За внешним разнообразием этих форм захоронения последа без труда можно выделить две основные: подвешивание к дереву и зарывание в ямку внутри дома. Выше уже приводились примеры, показывающие, что вывешивание на дереве было наиболее распространенным способом 'передать' какую-либо ценность, например жертву, миру духов. В нем, стало быть, можно усмотреть форму установления связи между 'получателем' ценности (пока что только в лице матери и ее дублера со стороны коллектива — повитухи) и 'подателем' ценности в лице богини родов типа Айыысыт, Умай, Май-эме, Я'мюня и т. д. Сама ценность — родившийся ребенок — дублируется здесь его сакральным заместителем — плацентой, возвращаемой природной сфере, с тем чтобы обеспечить ее целостность и возможность новых родов. Второй способ — захоронение детского места в ямке внутри юрты — можно попробовать объяснить, если обратиться к тем случаям, когда обряд этот носит более развернутый характер, как, например, якутские «проводы Айыысыт» (*айыысыт атаарыы*). Диалогическая природа ритуала похорон детского места проявляется в нем более отчетливо, поскольку здесь моделируются обе взаимодействующие стороны: проводы Айыысыт совершала группа женщин (мужчины на время проведения обряда удалялись из помещения), которые при посредничестве повитухи вступали в контакт с духом-подательницей детей — «Создательницей» Айыысыт.

Так, по материалам Худякова, на третий день после родов женщины варят особое угощение для богини и духов трав, которое частично выливается из горшка в огонь, а частично на траву, оставшуюся после родов. При этом повитуха, держа в руках заячью шкурку и повернувшись на восток, произносит благопожелания *алгысы* в честь этих духов, например: «Госпожа Создательница! Стой, вполне наевшись! Ступай, благословивши лучшим благословением! Дай опорю этому твоему младенцу ливенницу и камень (гору). Пусть самый послед твоего ребенка доживет (просуществует) до тех пор, пока (сырое дерево, на котором он повешен) станет гнилым пнем, рыжим крестом! Госпожа Создательница, сделай (твоего дитя) с бессмертным веком, с бессмертной душой!..» [Худяков, 1969, с. 186]. По другому варианту, повитуха произносит *алгыс* от имени самой Айыысыт: «На будущий год я благополучно приду. До тех пор вы хорошо воспитывайте мое дитя. Не дайте отнять поганым, не дайте уничтожить (его) нечистому; берегите, как глазной зрачок. Стоя, отдала я вам (часть) из моего сердца; оставила вам, отколовши из черной моей печени» [Худяков, 1969, с. 187].

По сведениям, приводимым С. В. Ивановым со слов М. Н. Ионовой, при совершении обряда проводов Айыысыт женщины выкапывали в земле ямку, выстилали ее дно белым конским волосом, опускали завернутый в траву послед и присыпали его землей. Сверху над ямкой ставили небольшой макет *урасы*, а вокруг нее устанавливали прикрепленные к столбикам изображения солнца и луны и вырезанные из бересты фигурки животных и предметов, соответствующих полу новорожденного (например, лось, нож, собака, если родился мальчик, но лошадь, ножицы — если девочка). Затем *урасу* поджигали и кто-либо из присутствующих (иногда девушка) стрелял в изображения из маленького ритуального лука, стараясь, чтобы они упали в огонь. Все собравшиеся мазали лицо маслом (ср. обмазывание маслом амулетов роженицы), дышали дымом и громко смеялись. Считалось, что та из женщин, которая будет смеяться громче всех и больше остальных надышится дымом, забеременеет и на будущий год родит ребенка [Иванов С., 1971, с. 142—146].

С. В. Иванов, подробно анализируя отдельные моменты этого обряда и другие весьма сходные записи, приходит к выводу, что он преследовал несколько целей: зарывание последа, проводы богини, обеспечение успеха в охоте и приобщение к плодovitости женщин, пришедших в дом к роженице. Комментируя стрельбу из лука в изображения лоса или оленя, он обращает внимание на момент женской охоты на крупного копытного зверя [Иванов С., 1971, с. 146 и 147].

Представляется, однако, возможным интерпретировать эти действия как единый комплекс, опираясь на семантику стрельбы из ритуального лука, вскрытую недавно Н. Ерофеевой [Ерофеева, 1981], где показано, что мифология лука и стрелы, будучи рассмотренной через идеографическую, а не функциональную призму, базируется на отождествлении стрельбы и соития. В таком случае стрельба женщин из лука в фигурку лоса или в огонь есть не столько акт инициальной магии, долженствующей обеспечить ребенка удачей в охотничьем промысле (поскольку эта интерпретация не объясняет, почему из лука стреляли и тогда, когда обряд совершался по поводу рождения девочки), и тем более не отражение тех времен, когда женщины принимали участие в загонной охоте. Использование лука участницами обряда знаменует не охоту, а оплодотворение в полном соответствии с назначением обряда, заканчивающегося предсказаниями о том, кому выпало счастье забеременеть. Заметим, что отождествление стрельбы и оплодотворения возможно в данном случае и вне прямой апелляции к идеографическому прототипу, если предположить, что план содержания промыслового обряда (выпускание охотником стрелы в фигурку оленя перед уходом на промысел как способ достижения охотничьей удачи) выступает в обряде проводов Айыысыт планом выражения для передачи нового смысла — 'получения' удачи в деторождении, т. е. имеет место своего рода цитирование охотничьего ритуала.

Что касается пространственной композиции обряда проводов Айыысыт (зарытый в ямку послед, изображение *урасы*, коновязи, солнца, луны), то она, как и пространство шаманского чума, вос-

производит основные членения мифологической модели мира: мать-земля (ямка и послед — символ рождающего чрева; ср. тюрк, *умай* — богиня земли, покровительница рожениц, но также и «плацента», «чрево» [см. Древнетюркский словарь, с. 611; Дыренкова, 1928]), небо-чум (*ураса* и небесные светила справа и слева от нее) и соединяющая их вертикаль (в данном случае коновязь).

Изображения, разнящиеся в зависимости от пола новорожденного, можно расценить как его знаки, позволяющие идентифицировать возвращаемого богине двойника-плаценту⁸, а не только как предметы, должествующие обеспечить благополучие будущего члена семьи (интерпретация более поверхностного уровня, обычно и даваемая информантами), или сопоставить с теми подарками, которыми снабжают гостей-зверей во время обряда их проводов.

В свете якутского обряда проводов Айыысыт становится понятнее и пространственная композиция приведенных выше алтайских, бурятских и тувинских действий при закапывании (а не подвешивании к дереву) последа как способа воздать богине родов взятую у нее ценность⁹, а зерна, кусочки лица и т. д. можно считать аналогом того «угощения», которое якутские женщины выливают в огонь и на траву. Показательно, что и здесь похороны последа должны были обеспечить возможность новых родов путем установления контакта с богиней. Об этом свидетельствует бурятский обычай, согласно которому бездетные супруги могли прийти в дом роженицы в надежде получить потомство (это единственное исключение, когда мужчина имел право присутствовать на сугубо женском обряде). О том же говорит и включение в обряд гадания по бараньей лодыжке о поле будущего ребенка [см. Басаева, 1980, с. 74—76].

Сходство с промысловой обрядностью можно усмотреть и еще в одной важной детали родильных церемоний — в действиях над пуповиной ребенка. Подобно тому как носы, коготки, зубы, а иногда и вся шкурка редкого по расцветке зверя хранятся охотником в качестве трофеев, обеспечивающих дальнейшую удачу в охоте, так и пуповина, околлоплодная рубашка, а иногда и зубы или первые волосики младенца хранятся у матери. Выше уже упоминалось, что пуповина (иногда пуповина самой роженицы) использовалась в качестве амулета во время родов и что пуповину новорожденного зашивали в мешочки (Потапов отмечает, что у тувинцев они различались по цвету: красный у девочек и синий у мальчиков и по форме: треугольная и стреловидная соответственно [Потапов, 1969, с. 268]), которые мать носила на поясе [Каруновская, 1927, с. 25, рис. 2] или привязывала к накосным украше-

⁸ О плаценте как двойнике человека см. [Иванов В., 1977, с. 55—56].

⁹ Ср. слова якутского *алгыса* от имени Айыысыт: «Отдала я вам часть из моего сердца; оставила вам, отколовши из черной моей печени» [Худяков, 1969, с. 187].

ниям, так что «по числу и форме мешочков можно было определить, сколько у этой женщины детей и какого они пола» [Тошачова, 1978, с. 43].

О том, что пуповина, подобно охотничьим амулетам типа эвенкийских *сингэнов*, символизировала связь человека с миром природы, свидетельствует и обычай подвешивать ее к колыбели новорожденного. У нивхов, например, считалось, что плод в утробе матери привязан пуповиной; когда ребенка клали в колыбель, к ней привязывали пуповину, спрятанную в специальное *инау*, имеющее иногда форму гриба¹⁰ [см. Крейнович, 1973, с. 340 и 349—350], «укрепляя» таким образом младенца в его новом жилище. Подобного рода пространственную символику можно обнаружить и в алтайском обычае подвешивать колыбель к ритуальному луку, именуемому, как и богиня родов, *умай* [см. Каруновская, 1927, рис. 5], и сопоставить с зафиксированным, например, у кетов представлением о том, что все живое привязано к телу земли-матери пуповиной¹¹.

Однако родины, как и любой переходный обряд, моделируют не только 'добывание' объекта, но еще и 'передачу' полученной ценности от «добытчика» к группе (ср. третий синтагматический блок в камланиях и ритуал «встречи» добытого животного в промысловых обрядах). Действительно, следующая за похоронами послета серия обрядовых действий группируется вокруг 'внесения' ребенка в дом и положения его в колыбель, т. е. окончательного отрыва его от мира природы (действия эти часто приурочивались непосредственно к моменту отпадения пупка; по другим вариантам, положение в колыбель происходило в первое новолуние после рождения ребенка).

Если следовать нашей синтагматической схеме, то надо обратить внимание на 'перемещение' новорожденного из родильного шалаша в родительский дом. Действительно, у ряда народов, в частности ульчей, подобного рода ритуальные действия зафиксированы этнографами. Так, Смоляк сообщает, что отец новорожденного ходил с ним по тайге и показывал ребенку солпки, где будущему охотнику предстоит охотиться; по другим вариантам, родители ездили с младенцем в лодке по Амуру или объезжали магическое число раз близлежащее озеро [Смоляк, 1962, с. 268—269; ср. Крейнович, 1973, с. 344].

¹⁰ О семантике грибов см. [Топоров, 1979].

¹¹ Более того, кеты считали, что и у самой земли есть пупок, который находится в центре земли (таким центром назывались места жителей предков той или иной группы кетов), а против него на небе имеется другой, небесный пупок — Полярная звезда; пупок земли, в свою очередь, тоже персонафицировался: это живое женское существо, которому приносят жертвы при лечении болезней, а ее сын — крот — является одним из духов-помощников знахарей категории *бангос*, связанных в отличие от шаманов преимущественно с домашним культом [см. Алексеенко, 1976, с. 78; Алексеенко, 1977, с. 30]. О пуповине новорожденного и пуповине — шаманском фетише у селькупов см. также [Пелих, 1980, с. 27—28].

Более многочисленны сведения о разнообразных по форме, но единых в своем глубинном смысле ритуальных действиях, совершавшихся у дверей дома. У нивхов, например, отец новорожденного, внося ребенка в жилище, касается его ножками котла, поставленного с внутренней стороны порога [Крейнович, 1973, с. 345]; сходные действия совершали также ульчи и нанайцы [см. Смоляк, 1962, с. 271 и 274], притом что у всех этих народов свадебный обряд, как будет показано, также включал ритуал «толтания котлов» при переходе невесты в дом мужа. Крейнович записал у нивхов еще один вариант преодоления порога: ребенка кладут на лопату у входа в дом, а женщина категории *нен*'' (т. е. младшей части рода отца новорожденного) трижды перешагивает через него [Крейнович, 1973, с. 345], инсценируя таким образом роды младенца внутри группы отца¹².

Эти и многие другие обрядовые действия при внесении в дом объясняются информантами, а вслед за ними и этнографами стремлением оградить новорожденного от нападения злых духов. Так, обычай объезжать селение связывают со стремлением «запутать следы», перешагивание через младенца представительницей родни отца — с демонстрацией того, что родившийся ребенок принадлежит чужому роду, поскольку женщине категории *нен*'' предстоит при выходе замуж уйти в другой род, и т. д. Между тем апотропеический характер этих действий не безусловен. В этом убеждает тот факт, что целый ряд сходных, а иногда и идентичных действий совершался в соответствующих местах свадебного или похоронного обряда, где моменты предохранительной магии либо исключены, либо отчетливо сопряжены с другими, свидетельствующими о том, что адресатом обряда служат здесь не злые духи, вводимые в заблуждение действиями родни ребенка, а сам ребенок, наделяемый социальным статусом путем введения в круг его близких родственников и приобщаемый к домашним духам-охранителям¹³.

Например, у тех же нивхов ребенка вносят не в дверь, а в специально проделанное отверстие или забрасывают его домашним мусором и золой очага [см. Крейнович, 1973, с. 345]. Защитная функция этих действий не вызывает сомнения, однако на более глубинном уровне они отождествляются с аналогичными действиями при похоронах, когда тело покойного выносят из дома не в дверь, а разбирая шесты чума против того места, где лежал умерший, причем у тех же нивхов вслед за ним выметают мусор и очажную золу [см. Таксами, 1975, с. 146].

¹² Ср. обычай типа *кувады*, интерпретированные Токаревым как «символический акт, закрепляющий права отца на ребенка» [Токарев, 1959, с. 16].

¹³ Подчеркнем, что и первое объяснение само по себе отнюдь не противоречит тезису о том, что обряд служит способом рефлексивного управления поведением, в данном случае поведением злых духов, которым передается информация о бесперспективности нападения на новорожденного.

В похоронном обряде, о котором речь пойдет ниже, эти действия объясняются стремлением очистить дом от частиц, которые могли остаться после покойного, что вело бы к его нежелательному возвращению; действия с очажной золой уже прямо свидетельствуют, что покойного «открепляют» от этой главной домашней святыни. В свете этих соответствий и некоторые образцы ульчских обрядов *илучуву* или нанайских *элеучеуури*, приводимые в статье А. В. Смоляк как апотропеические, оказываются направленными не столько на злых духов, вводимых в заблуждение обманными действиями, но в первую очередь на самого ребенка, на укоренение, закрепление его внутри дома (слово *илучуву* и означает «укрепить», «установить», у Смоляк — «чтобы стоял» [Смоляк, 1962, с. 267]).

Сходным образом, возможно, дело обстояло и с обрядовыми церемониями, совершавшимися при положении ребенка в колыбель, когда в нее предварительно помещали щенка, ягненка, козленка, баранью ногу и т. д.

У бурят этот обряд получил довольно развернутый характер ритуального диалога между повитухой и специально собранными вокруг колыбели детьми [см. Басаева, 1974, с. 37]. В других случаях обряд представлен в более редуцированном виде. У якутов, например, первой «одеждой» ребенка служила шкурка зайца — момент, несомненно, не бытового, а ритуального характера, если учесть роль амулета *айысыт* из заячьей шкурки. У нивхов суставы младенца обвязывали шерстью собаки, а позднее ей же скармливали молочные зубы ребенка [см. Крейнович, 1973, с. 347]. У ульчей существовал обычай вносить ребенка в дом в сумке из рыбьей кожи, а у нанайцев — шить халатик для него из кожи девяти пород рыб [см. Смоляк, 1962, с. 268, 269, 274].

Интерпретация этих манипуляций как сугубо апотропеических может быть дополнена при учете их места в синтагматической схеме родин: полученная от «другого» (в данном случае от природной сферы) ценность имеет зооморфное обличье и подвергается трансформации в антропоморфный вид путем смены ритуальных одеяний (ср. ниже о роли зооморфных заместителей и масок в похоронных и свадебных обрядах; ср. также ритуал свежевания медведя во время медвежьего праздника, прямо объясняемый как спимание одежды-шкурки [см. Крейнович, 1969 (I), с. 92—94]).

Обычай класть в люльку животное объясняется иногда и как жертва духу того дерева, из которого сделана колыбель [см. Тошкова, 1979, с. 35]. Объяснение это, однако, не согласуется с дальнейшими ритуальными действиями по отношению к животному: его не убивали, а приплод становился личной собственностью ребенка. Последнее обстоятельство не укладывается в рамки интерпретации животного как жертвенного, но объяснимо, если видеть в нем зооморфного заместителя младенца, моделирующего объект в момент передачи его от природной сферы в сферу домашнюю, своего рода медиатора между природой и культурой, домом.

Ритуалы, сопровождающие положение ребенка в колыбель,

т. е. наделения его своим «жилищем» (у нгансан, например, на днище люльки были нанесены знаки постели и огня — устное сообщение Г. П. Грачевой), были направлены на моделирование его статуса внутри коллектива.

Выше уже говорилось о возможности истолковать обычаи типа *кувады* как способ ритуальной изоляции отца в момент 'получения' им ребенка-ценности от сакральной сферы. Но *кувада*, как известно, не исчерпывается только изоляцией и связанными с нею пищевыми и другими запретами, а включает разнообразные по внешнему выражению формы «приобщения» ребенка к этому ближайшему родственнику. Именно в этом ключе можно интерпретировать использование отцовской рубашки в качестве первой пеленки [см. Басаева, 1980, с. 71] или передачу ему ребенка повитухой в обмен на ритуальные подарки.

Более широкий круг лиц, к которому «приобщает» новорожденного повитуха, фигурирует в упомянутом ритуальном диалоге ее с группой детей и, далее, в таких обрядах, как пир, первая стрижка волос и наречение имени. Так, в ряде традиций родины выливались в серии церемониальных обменов между родителями и более дальними родственниками. У бурят обряд приобщения ребенка ко всем членам рода (улуса) назывался *милаангууд* (*милаагад*). Руководили им пожилые женщины, а главными моментами были ритуальные обмены пищей, но также и шутовская борьба между мужской и женской партиями [см. Басаева, 1980, с. 86]. У тувинцев рождение ребенка отмечалось пиром (*той*), на который собиралась дальняя родня, и каждый в ответ на угощение одаривал младенца подарками, в том числе и домашними животными, приплод от которых сохранялся родителями и образовывал все увеличивающееся стадо ребенка, передаваемое в его распоряжение при вступлении в брак. Сходные обмены, в результате которых ребенок наделялся личным имуществом, имели место и в обрядах первой стрижки волос [см. Потапов, 1969, с. 270—273].

Заметим, что такие формы установления связи между ребенком и его социальным окружением, как обмены пищей и раздача волос его родне (особая роль здесь иногда принадлежала дяде по матери [см. Чанбичаева, 1978, с. 99]), сопоставимы с ритуалом свежевания и раздачи добычи в промысловых обрядах (ср. роль свойственников в актах потребления добычи, о которых уже говорилось).

Если согласиться с трактовкой родин как модели 'получения' объекта от «других», то следует обратить внимание еще на одну деталь: приобретение ребенком атрибутов его статуса происходит путем символических обменов с «чужими». В приведенных выше примерах это шутовская борьба мужчин и женщин, особая роль родни отца или матери ребенка. Сходную картину обнаруживаем и в обряде наречения имени как центральном пункте моделирования самостоятельного социального статуса новорожденного.

Так, имя в ряде случаев стремятся получить от случайного гостя [см., например, Третьяков, 1869, с. 379]. Это касается, правда, в основном детского имени, часто служащего лишь прикрытием, маской, а настоящим было обычно имя кого-либо из сородичей, умершего определенное количество поколений назад [см. Леонтьев, 1973, с. 128; Богораз, 1939, с. 179; Крейнович, 1973, с. 350; Долгих, 1954, с. 39, и др.]. Показательно, впрочем, что и в этом случае обрядовое «приобретение» имени тоже происходит от «других», например при помощи гадания, во время которого определяли, кто именно из ранее умерших воплотился в новорожденного, т. е. получали имя путем диалога с предками [см. Гурвич, 1962, с. 255—256; Чернецов, 1959, с. 140].

Интересную форму надения ребенка самостоятельным статусом находим у селькупов: при появлении у него зубов делали специальную «куклу», которая в течение всей жизни человека сохранялась в специальном лукошке, где находились куклы и всех остальных членов семьи [Гемуев, 1980, с. 136]. Сам И. Н. Гемуев считает куклу «индивидуальным покровителем» ребенка. Учитывая, однако, время ее изготовления (появление зубов), которое считалось моментом закрепления в теле младенца жизненной силы (*санг*) [см. Пелих, 1980, с. 28], куклу можно расценить и как вместилище этой силы, т. е. видеть в ней ритуального заместителя, маркирующего предназначенное человеку место в кругу его близких (в данном случае лукошко с остальными куклами демонстрирует этот принцип особенно наглядно).

Более того, появляется основание, учитывая отождествление души и имени человека¹⁴, рассматривать душу (как считали многие сибирские народы, она появляется у ребенка не сразу) не в кругу абстрактных «представлений» о душе, а связать с обрядами надения нового человека атрибутами его социального статуса, среди которых помимо колыбели-жилища, имущества, одежды и т. д. важное место принадлежит имени, данному предками, и изображению заместителя-дублера, считающегося либо вместилищем его души, либо помощником-покровителем. Вариации в трактовке показывают, что отношение к дублеру, предполагающее его персонафикацию, оказываются двусторонними: для самого человека он — покровитель, защитник, помощник, а для его группы — знак-заместитель (о статусе как межличностном отношении см. [Шибутани, 1969, с. 179—180 и сл.]).

В том, что наречение имени и изготовление особых ритуальных дублеров-покровителей являлись формой надения человека атрибутами социального статуса путем приобщения его к кругу родственников (включая и предков), убеждают и некоторые, правда

¹⁴ Ср.: «Душа и имя, по поверьям, у хантов и манси тесно связаны друг с другом. Более того, некоторые их обряды свидетельствуют о том, что назвать человека по имени — это то же, что обратиться к его душе» [Соколова, 1975, с. 49].

весьма смутные, упоминания о получении человеком при достижении переходного возраста нового имени из фонда имен генеалогической группы, ведущей свое происхождение от одного предка [см. Чернецов, 1971, с. 81; Соколова, 1975, с. 51]. Эти и некоторые другие моменты, маркирующие совершеннолетие, не дают, впрочем, сколько-нибудь полной картины инициационных обрядов, которые, возможно, были когда-то выражены более отчетливо, но затем оказались почти у всех народов Сибири вытесненными свадебными церемониями (о дополнительном распределении инициация/свадьба уже говорилось), и потому они будут рассмотрены ниже, в разделе шаманских посвящений.

Похороны

Если эстафетная цепочка «передач», начавшаяся в родильном шалаше, где ребенка получают от богини родов, ведет к обрядам укоренения младенца в группе его близких (обычай типа *кувады*), а затем более дальних родственников (церемониальные обмены подарками во время положения в колыбель и первой стрижки волос) и далее к обрядам приобщения ребенка к домашним духам-охранителям и предкам (наречение имени, сопровождающееся изготовлением особых фетишей или знаков статуса), то похоронный обряд разворачивается в прямо противоположном направлении.

В данной работе не представляется возможным рассмотреть даже основные виды похоронных церемоний у шаманистов. Остановимся лишь на существенных для нашей темы моментах, чтобы продемонстрировать глубинную общность похорон с обрядами, рассмотренными выше. Сразу же обращает на себя внимание тот факт, что похоронные ритуалы совершались часто в несколько приемов. Первый цикл сводился к погребению тела и включал:

- манипуляции над покойным (обряжение, часто в специальную одежду, нанесение на нее, а иногда и на тело разрезом, срезание волос и т. д.);

- вынос тела (часто не в дверь, а в специальное отверстие) и транспортировку покойного на место погребения;

- жертвоприношения, наделение покойного новым жилищем и личным имуществом путем трансформации вещей и животных (продырявливание, разрубание, умерщвление, сжигание и т. д.);

- трезну на могиле и (или) в доме, сопровождающуюся церемониальными обменами пищей;

- возвращение, сопровождающееся оградительными мерами.

Сходство этой последовательности с синтагматикой рассмотренных выше ритуалов не пуждается в комментариях. Показательно другое. Отправителем этих обрядов является обычно весь коллектив в целом. В этом отношении важными оказываются такие моменты, как крайне желательное участие всех, даже дальних

родственников, обычай замещать кого-либо из отсутствующих, выкрикивая его имя и бросая от его лица подарки на могиле, выполнение ряда операций чужеродцами [см., например, Алексеенко, 1967, с. 198; Попов, 1976, с. 40]. Имеют здесь место и церемониальные обмены. У обских угров, например, «когда умерший лежал в доме, его „угощали“... Умерший тоже „угощал“ присутствующих: от каждого кушанья все отведывали понемногу... Присутствующие брали также табак из табакерки или кисета умершего, лежащего рядом с ним, возвращая затем ему свой табак» [СОНС, с. 129—130].

Адресатом обряда, напротив, выступает здесь сам покойный, трансформирующийся в результате перечисленных действий в новое лицо, снабжаемое жилищем (гроб) и личным имуществом. Статус его маркируется и новым именем (в данном случае это особые собирательные термины для обозначения умершего: тувинское *сүне*, нанайское *фаня*, ненецкое *янгумы* и т. д.). Обычно эти названия отождествляются с душой (ср. сказанное выше о тождестве души и имени). Одновременно вступает в действие запрет называть собственное имя покойного, что иногда распространяется и на его тезок, которых на некоторое время переставали называть их именем и звали как-нибудь по-другому [см., например, Хомич, 1966, с. 222; Соколова, 1975, с. 49].

Церемонии погребения тела ориентированы, таким образом, на самого индивида, но не на его двойника (= знак его социального статуса внутри группы), и потому связь умершего с живыми на этом не обрывается, а цепь ритуалов не заканчивается: на близких родственников накладываются траурные табу, в определенные сроки совершаются новые серии обрядовых действий, именуемых обычно «поминками».

Неточность этого термина применительно к похоронным обрядам шаманистов очень верно подмечена в монографии В. П. Дьяконовой. «Обряды и обычаи, описанные в литературе как поминки, — пишет она, — на самом деле являются отражением представлений о существовании умершего после смерти, отмечают или иные стадии процесса его переселения в мир мертвых. Эти обычаи и обряды выражали формы связи живущих с умершим в виде кормлений, свиданий, разговоров в фиксированные дни вплоть до проводов умершего в его новый мир, на чем и прекращалась с ним связь» [Дьяконова, 1975, с. 68; разр. моя. — Е. Н.].

К этим совершенно справедливым соображениям можно прибавить, что «стадии процесса переселения» заданы, по всей видимости, масштабом связей, разрыв которых моделируют похоронные церемонии. Действительно, погребение тела есть дело всего коллектива, но направлено оно на покойного; менее масштабная связь — между ним и его семейной (или родовой) группой — остается нерасторгнутой. Об этом свидетельствует, в частности,

мансийский обычай обвязывать запястья ближайших родственников ниткой, снятой с тела во время погребения [СОНС, с. 144], или хранить волосы покойного [СОНС, с. 235]. Естественно сопоставить эти действия с обрядом первой стрижки волос ребенка, раздаваемых родственникам в знак установления связи «новорожденный → группа» (о роли волос в свадебном обряде см. ниже). Статус умершего на этот период фиксируется еще и изготовлением особых изображений-заместителей (или вместилищ души, как их обычно называют).

По поводу таких вместилищ существует огромная литература, и споры о том, следует считать их проявлением культа предков или связывать с представлениями о судьбе души умершего, не утихают до сих пор (см., например, недавно опубликованную статью [Шишло, 1975]).

Поскольку нас интересует в основном обрядовая функция заместителя как знака, фиксирующего связь «группа → индивид», мы не будем останавливаться на вопросе о различиях в формах вместилищ, ни тем более о возможности диахронического истолкования этих различий. Отметим только, что у народов Сибири они представлены и частями тела покойного, и его одеждой, и камнем или щепкой, копьем, посохом, антропоморфными куколками, домашними животными, например собакой и т. д. (ср. сказанное выше о знаках-заместителях в обрядах проводов добытых животных и о животных-заместителях в родинах).

В отношении умершего или его ритуального двойника совершаются ежедневные и периодические (например, в новолуние) обрядовые действия: кормления, жертвоприношения и те «свидания», о которых уже упоминалось. Во время таких свиданий ему передавали не только еду, но и одежду и другие вещи, в которых он, по мнению живущих, нуждался, а также вступали с ним в диалог через шамана или какого-либо другого посредника, выясняя новые нужды и пожелания или гадая о своей собственной судьбе.

Вокруг этого этапа земной жизни умершего и сложился обширный пласт поверий относительно судьбы его души. Чаще всего это рассказы о том, что душа в этот период бродит по всем тем местам, где человек часто бывал при жизни, собирает волосы и другие частицы своей плоти, может в зависимости от нрава умершего и от поведения родственников причинять беспокойство или даже вредить.

Такие рассказы и поверья часто считаются источником обрядов, но, как уже говорилось, зависимость эта может быть и прямо противоположной. На примере ритуалов, рассмотренных выше, мы видели, что 'отправка' объекта-ценности сопряжена не только с его 'изъятием' из сообщества подобных, но и с 'передачей' его тем, кому эта ценность предназначена и чьему кругу этот объект соответствует. В тех случаях, когда погребение тела моделирует

лишь перевод индивида в статус умершего, оно должно быть дополнено 'проводами' его души в селение мертвецов¹⁵.

Именно этот процесс моделирования связи «ритуальный заместитель умершего внутри группы → предки» и происходит во время следующего этапа похоронных церемоний, иногда значительно удаленных от первого этапа во времени (например, через 49 дней у тувинцев [см. Дьяконова, 1975, с. 64—65], через семь лет у энцев [см. Прокофьева, 1953, с. 211] и т. д.). Любопытно, что в ряде случаев для обозначения этой отправляемой, уходящей души или ее изображений-вместилищ существует новая серия терминов: *йзйт* тувинцев (ср. *сүйе* для обозначения души покойного, выходящей из его тела в момент смерти [см. Дьяконова, 1975, с. 48]); *мугдэ* нанайцев (в отличие от изображения *панё*, в котором находилась душа в период между погребением тела и обрядом *каса* [см. Киле, 1976, с. 197—198]), что еще раз подтверждает возможность истолковать «представления» о душе как результат ритуального фиксирования различных по масштабу социальных статусов.

Как и в вышеприведенных случаях, камлания, посвященные проводам души умершего, позволяют наиболее полно проследить основные структурные составляющие этих «вторых» похорон, когда шаман увозит душу (иногда сразу несколько душ, как, например, у эвенков, улчей, нанайцев) в родовое селение мертвецов, в загробный мир, в царство владыки нижнего мира и т. д. Но поскольку шаманский обряд проводов души совершался по обычному канону камланий, о котором уже достаточно много говорилось, обратимся к тем случаям, когда вторые похороны совершались без шаманов.

У нивхов такой обряд назывался «поднятием дерева». «Пока не будет сделано „поднятие дерева“, — говорили нивхи Е. А. Крейновичу, — душа умершего человека в селении мертвых ходит, в свое селение приходит. В селении мертвых она жилища не имеет, здесь жилища не имеет. Не имея места пребывания, она туда ходит, сюда ходит. Так посередине [между своим селением и селением мертвых] бродит» [Крейнович, 1973, с. 374]. Обряд сводился к тому, что душу покойного, которая до тех пор находилась в собаче *прыски*, переводят в новое вместилище — деревянную фигурку *к"ак"*, вырезанную из щепки, отколотой от лиственницы во время обряда сжигания тела, причем голову вырезают в стороне, обращенной к корню, а ноги — к вершине. Эту фигурку снабжали одеждой, вещами, кремнем, едой, т. е. поступали так же, как во время похорон тела, а затем водружали в общеродовой могильный домик — своего рода модель селения мертвых — лицом на запад [см. Крейнович, 1973, с. 377—383].

¹⁵ Ср. комплекс верований о «заложных» покойниках, не имеющих «своего» места, с которыми в основном и связаны представления о вредоносном действии умершего.

'Перемещение' души умершего из «домашнего» животного совмещено здесь с 'превращением' ее в более масштабную «родовую», в данном случае в лиственницу, считавшуюся у нивхов символом их предков (ср. легенды о происхождении людей из лиственницы [см. Таксами, 1976, с. 211]). Еще более наглядно укрупнение статуса умершего маркировано у нанайцев [см. СОНС, с. 180], где маленькая фигурка *паня* (*фаня*) заменяется большой куклой *мугдэ* (дословно «комель дерева», но и «предок»).

Несколько по-иному поступали нивхи с душами утонувших. В течение года родственники ежемесячно в новолуние совершали обряд кормления воды. Для этого из плавной древесины вырезается специальная посуда — так называемое «чертово корыто». По истечении срока старики отвозят эти корыта в тайгу к истокам рек, текущих в какой-либо морской залив, но обязательно не в тот, на берегу которого находится селение утонувшего. Там они убивают жертвенную собаку и вместе с корытом кладут в ямку, прикрыв ее ветками сланика. Это называлось «потерять корыто».

Здесь, таким образом, вместо символического путешествия шамана члены рода сами «отвозят» души погибших в такое место, откуда они не могут вернуться в свое селение, но беспрепятственно попадут в селение морских людей: «Пока чертово корыто не потеряно, наш черт в воду не идет, здесь, живя, бродит... Когда чертово корыто потеряно, тогда к морским людям идет, там спокойно живет» [Крейнович, 1973, с. 423]. Сезонные кормления воды представителями тех родов, у которых кто-либо утонул, продолжались, однако, в течение трех-четырех поколений (для этого тоже изготавливали особую посуду, на сей раз она называлась «священным корытом»), т. е. устанавливалась регулярная связь с морскими людьми, посылающими промысловую удачу через посредничество утонувших членов рода.

Яркую форму 'присоединения' умершего к его новому окружению находим у эскимосов: во время вторых похорон, совершавшихся осенью на специальных, для разных групп отдельных, поминальных местах, представлявших собой круг из камней, каждый из которых символизировал умершего родственника или более далекого предка, «хозяин поминок» полз на четвереньках с ременной петлей в руках к камню, «ловил» его, набрасывая петлю, подносил к костру, кормил, а затем клал в общее каменное «кольцо предков» [СОНС, с. 214].

Интересны вторые похороны и у обских угров, когда на сороковой или пятидесятый день (в зависимости от пола умершего) после погребения на окраину села выносили сделанное из волос или одежды покойного изображение. Его помещали в шалашик, а у входа клали убитую утку головой на север. Шалашик и изображение сжигали. Делали это только весной, когда прилетят утки (поэтому, если человек умер осенью или зимой, изображение хранили в доме), и обязательно при южном ветре, чтобы душа могла

добраться вместе с утками в мир духов [см. Чернецов, 1959, с. 152; ср. СОНС, с. 237—238].

В других случаях проводы души представлены в еще более редуцированном виде, моделируя лишь разрыв связи между умершим и его группой (разрубая веревку, пускают стрелу в сторону могилы, сжигают или закапывают изображение-заместителя и т. д.). Эти действия имеют прямые аналогии с обрядами разрезания пуповины и ритуалом захоронения последа в родинах, и потому их, вероятно, тоже можно истолковать как способ 'передачи' души предкам и, шире, миру природы.

В последнем отношении чрезвычайный интерес представляют сведения о «поминках» в форме медвежьего праздника у народов Амура и у кетов. Так, Алексеенко сообщает, что «в соответствии с представлением, что в добытом медведе является умерший родственник, устраивали поминки умершим, если долго не убивали зверя» [СОНС, с. 164]. У ульчей «медвежий праздник-поминки устраивался непременно после смерти родителей, но часто и после смерти детей, особенно взрослых» [СОНС, с. 185; разр. моя.— Е. Н.]. В последнем случае обращает на себя внимание дальнейшее разрастание синтагматической цепочки похоронного ритуала за счет включения еще одного звена, моделирующего связь «предок → мир природы».

Это разрастание можно сопоставить с сокращением цепочки обрядовых церемоний при похоронах детей, включавших обычно лишь захоронение тела (часто в дупле, на дереве; ср. с похоронами последа). При этом обычно считалось, что душа младенца, если она не возвращалась в тело матери после определенных обрядовых действий типа нивхского «улавливания души», превращалась в птицу, т. е. в природный объект, а не шла в селение мертвецов и потому не нуждалась ни в каких дополнительных обрядовых действиях. Объяснение этим поверьям можно, как кажется, найти в различиях похорон младенцев до года (т. е. умерших до проведения обрядов наречения имени) и более старших, уже получивших маркированный статус внутри своей группы и потому требующих соответствующих ритуальных действий для разрыва этой связи.

Отсюда напрашивается предположение, что детские захоронения свидетельствуют не столько о пережитках более древних типов, сколько о том, что тип погребения ситуативно обусловлен, а набор похоронных церемоний коррелирует со степенью социальной дифференцированности данного коллектива, а может быть, и с его стадальной глубиной.

О том, что тип погребения ситуативно обусловлен, говорят и особенности похорон шаманов и, шире, лиц, отличавшихся при жизни особыми качествами. Например, «у восточных ненцев еще в начале XX в. бытовала традиция постоянно возить с собой умершего родственника, чаще всего шамана, или его голову» [СОНС,

с. 147]. Сходным образом поступали юкагиры [СОНС, с. 200—201]. Интересно сравнить эти данные с обычаем, зафиксированным у манси, согласно которому изображение-вместилище души (куклу *итгырма*) старейших и уважаемых мужчин не сжигали, а ставили в переднем углу дома вместе с остальными предками-покровителями [СОНС, с. 142], «укореняя» в доме лицо, способное оказать действенную помощь своим потомкам и после своей смерти [ср. Таксами, 1977, с. 114—115]. Отсюда, вероятно, и различия в сведениях о судьбе фигурок — заместителей умершего: часть из них передавалась по наследству и по мере удаления от своего поколения трансформировалась в домашних духов-охранителей.

Свадьба

Если родины и похороны моделируют коммуникацию между группой родственников (семья, род) индивида (= объекта, подлежащего 'передаче') и миром духов, от которых люди в первом случае 'получают' ценность, а во втором 'отправляют' ее, то в свадьбе моделируются обменные отношения между двумя группами внутри коллектива, в результате чего происходит 'переход' невесты (= объекта, подлежащего 'передаче') в группу жениха. Так, наиболее широко распространенный тип свадьбы¹⁶ включал три основных, в ряде случаев значительно удаленных друг от друга во времени этапы:

— сватовство, совершавшееся иногда и в младенческом возрасте, но обычно когда невеста достигала половой зрелости;

— брачные церемонии в стойбище невесты, которые могли проводиться через 2—3 года после сватовства, а в случае стовора малолетних — и через 10—15 лет;

— брачные церемонии в стойбище жениха, непосредственно следующие за свадьбой на территории невесты или тоже отделенные от нее более или менее длительным промежутком времени.

Рассмотрим несколько примеров, в которых реализуется эта инвариантная схема. Для начала обратимся к циклу брачных обрядов у западных тувинцев, обстоятельно и подробно описанных Потаповым [см. Потапов, 1969, с. 234—266].

¹⁶ Ответственный редактор недавно вышедшего сборника «Семейная обрядность народов Сибири» И. С. Гурвич выделяет два основных типа заключения брака. «Первый — с соблюдением родовой или фратриальной экзогамии по отцовской линии, выплатой калыма и принесением невестой приданого, празднованием свадьбы в кругу родственников невесты, а затем в среде родичей жениха, патрилокальным поселением молодых и второй — с отработкой за невесту в качестве основной традиции, элементами матрилокального поселения и специфическими обрядами» [СОНС, с. 88]. Поскольку в последнем случае заключение брака не сопровождалось почти никакими обрядовыми церемониями, далее будет рассматриваться по преимуществу только первый тип, характерный для народов Южной Сибири, но также и для тунгусоязычных, самодийских, угорских и кетских групп, т.е. практически для всех народов нашего региона, кроме чукчей, коряков и ительменов, практиковавших преимущественно брак отработкой.

Первый этап их включал обряд *айтырар* — «испрашивание согласия» у родителей невесты. Оно сопровождалось обязательным принесением сватами подарков отцу и матери, причем подарки принимали лишь в том случае, если родители были согласны отдать дочь, т. е. обряд имел ярко выраженный церемониальный характер. Показательно, что если в процессе переговоров родители девушки взяли подарки и распили араку, привезенную родственниками жениха, а сватовство не состоялось, то при отъезде сватов подарки возвращали, а выпитую водку возмещали таким же количеством араки, которую распивали вместе со сватами [Потапов, 1969, с. 245].

Помимо обряда *айтырар* на этапе сватовства совершался еще один цикл церемониальных обменов, именованный *шай нузар* (букв. «дробить чай»), когда родственники жениха вновь приезжали к родителям невесты и привозили с собой араку, вареное мясо, табак, подарки в виде платков и обязательную плитку кирпичного чая. Плитка чая и табак передавались родителям невесты, и мать надеяла кусочками чая всех находящихся в доме родственников и соседей. «Этот обычай, — замечает Потапов, — не только символически отражал участие всех родственников в выдаче замуж девушки, но и налагал на них определенную обязанность: они должны были участвовать в подарках, собираемых для будущих молодоженов» [Потапов, 1969, с. 245]. Здесь момент символического обмена выступает еще ярче, чем в первом случае: родственники жениха после общего угощения увозили домой часть «отдарков» — войлок, деньги, домашний скот.

Таким образом, сговор между родителями жениха и невесты во время обряда *айтырар* распространялся во время обряда *шай нузар* и на более дальних родственников невесты: приняв подарки, родители тем самым обязывались отдать дочь, а участники *шай нузар* со стороны невесты — снабдить ее имуществом.

Следующая стадия церемониальных обменов происходила уже на втором этапе свадьбы и тоже проходила в два тура. Первый из них приурочивался к обряду *тухтеп* (*тухтээр*), о котором речь пойдет несколько позднее. Во время свадебного пира в аале невесты приехавшие сюда родственники жениха угощали родственников невесты привезенными с собой продуктами, а на другой день угощение готовили родственники невесты. Кроме того, во время пребывания родственников жениха в аале невесты происходил обмен лошадьми между брачующимися сторонами: родители невесты забирали у приехавших любую поправившуюся им лошадь, а те, в свою очередь, брали себе любую лошадь, принадлежащую родителям невесты.

Второй сур обменов носил не только символический, но и практический характер. Начинался он обрядом *малдаар*, когда на сей раз уже родственники невесты ехали в аал жениха с аракой и подарками (действие, симметричное обряду *шай нузар*). Здесь они запрашивали определенное количество скота, считавшегося «платой» за невесту, и, получив его, угоняли скот к себе. Потапов считает, что обряд *малдаар* несколько напоминает обычай калыма [см. Потапов, 1969, с. 249], хотя этот термин, широко употребляющийся и в других работах, применим к данному типу свадьбы лишь с большими оговорками. Об этом свидетельствуют приводимые самим Потаповым сведения о судьбе такого «калыма». Большую часть пригнанного в аал невесты скота отец раздавал своим родственникам (иногда отданные им животные составляли до двух третей всего количества), а те обязаны были в ответ на этот подарок принимать участие в комплектовании того имущества, которое невеста увозила затем в дом мужа. Комплект включал новую юрту со всей обстановкой и утварью, зимнюю и летнюю одежду невесты, определенное количество скота различных видов. Все это, подчеркивает Потапов, составляло личную собственность невесты (*бичү*), и потому не представляется возможным говорить о нем как о «приданом»¹⁷.

¹⁷ Ср. роль личного имущества как знака статуса в вышеприведенных примерах. Соглашаясь с условностью термина «приданое», как, впрочем, и термина «калым», применительно к сибирской свадьбе, где они оказываются формой обменного дарения, мы все же в дальнейшем для краткости будем пользоваться ими.

Следующий обряд тувинской свадьбы приурочен к периоду подготовки третьего ее этапа — свадебным церемониям в аале жениха. Назывался он *биччүлээр* и сводился к тому, что родственники жениха еще раз приезжали с подарками и угощениями к родителям невесты и выясняли, какое имущество родственники невесты ей подготовили. В конце обряда они угоняли скот, выделенный отцом невесты ей в приданое, и присоединяли к стаду жениха, т. е. совершали действие, симметричное обряду *малдаар*.

Таким образом, основу свадебной обрядности у тувинцев составляла серия церемониальных обменов, в результате которых новая семья оказывалась снабженной всем необходимым для самостоятельного функционирования.

Тувинская свадьба в этом отношении не составляла какого-то исключительного явления. То же самое имело место и у якутов, в частности у северных якутов-оленоводов.

Здесь, по материалам Гурвича [Гурвич, 1977, с. 122—134], уже во время сватовства оговаривался размер «выкупа» за невесту (*сулуу*), а также количество оленей для свадебного угощения — *курум* и характер *тылын* — подарков отцу и матери невесты.

Через два-три года после сватовства во время проведения так называемой «первой» свадьбы родственники жениха должны были передать родственникам невесты половину *сулуу*, весь *курум* и *тылыны*. При этом для свадебного пиршества родственники невесты строили большое жилище и забивали 10—15 оленей, а родственники жениха привозили 6—7 оленьих туш. В конце первой свадьбы отец невесты отдавал отцу жениха в подарок двух оленей, возмещая таким образом *тылыны*, а все деньги и оленей, полученных в качестве *сулуу* и *курум*, раздавал своим ближайшим родственникам, оставляя себе самых плохих, предназначенных на мясо. Мужчины и женщины каждой из сторон составляли во время пира обособленные группы, именуемые *тунгюры* (мужчины) и *ходогои* (женщины). При отъезде гостей родственники невесты одаривали их подарками — *белях*. Жених, оставшийся в доме невесты еще на три дня, при отъезде тоже получал подарки — гушу оленя, водку и различные продукты.

Еще через два-три года справляли «вторую» свадьбу, но на сей раз большую урасу для пиршества строили уже родственники жениха, а родственники невесты привозили приданое, причем оно собиралось отцом невесты у тех родственников, которые были одарены на первой свадьбе: получивший оленя должен был вернуть равноценного оленя, получившие деньги возвращали их в виде посуды, утвари, мехов, украшений и т. д. Для невесты выделялся скот, заготавливались покрывки для чума, нарты, лямки и пр. Гурвич подчеркивает, что размер приданого, как правило, равнялся калыму. Добавим, что вторая свадьба была обратно-симметрична первой еще и в том отношении, что если там сначала угощались гости со стороны невесты, а затем уже гости со стороны жениха, то здесь сначала угощались родственники жениха, а затем родственники невесты. Если во время первой свадьбы жених привозил подарок тестю, то на второй — невеста дарила матери жениха свой подарок *белях*, а *тунгюры* и *ходогои* жениха, провожая *тунгюров* и *ходогоев* невесты, давали им подарки не меньшей стоимости, чем получили сами, когда уезжали с первой свадьбы.

Подобное дублирование действий, совершавшихся на территории невесты, действиями, совершавшимися на территории жениха, — одна из характернейших особенностей свадебных церемоний и у других народов [см., например, Хомич, 1966, с. 162—173; Василевич, 1969, с. 156—165; Смоляк, 1966, с. 112—117; Таксами, 1975,

с. 136—138; Хангалов, 1958, с. 265—274 и мн. др.]. Обмен калыма на приданое входит, таким образом, в цепь церемониальных обменов между брачащимися сторонами, в числе которых следует отметить 1) индивидуальные взаимные подарки, 2) групповые угощения, приготовленные то одной, то другой стороной, и, наконец, 3) два свадебных пиршества, на одном из которых происходит «поглощение» пищи, принадлежащей группе жениха (но на территории невесты), а на другом — принадлежащей группе невесты (но на территории жениха).

Например, у ульчей старшие родственницы жениха привозили в дом невесты ритуальные берестяные блюда *итуга*, наполненные яствами, и угощали всех приходивших в дом невесты гостей — ее родственников и знакомых, а тем, кто не мог по каким бы то ни было причинам посетить пир, посылали немного этой пищи. Когда же невеста приезжала в дом жениха, она привозила с собой в *итуга* яства, приготовленные ее матерью, и угощала новую родню, начиная со стариков, а затем и соседей по стойбищу и, далее, родственников жениха, живших в других селениях [см. Смоляк, 1966, с. 114—116].

На всех трех этапах свадьбы можно обнаружить и другие способы символизации связей между брачащимися сторонами, и в частности такие, в которых связи эти моделируются в негативной форме.

Так, сватовство часто предполагает имитацию неприязни и неприятия сватов. У кетов, например, обязательным считался троекратный отказ отца невесты от предложений свата; у них же была принята «немая» форма переговоров: старшие женщины из семьи жениха клали в котел подарки и относили его к дому невесты; лишь в том случае, если его не переворачивали вверх дном (что служило знаком отказа), сваты могли войти в дом невесты [см. Алексеенко, 1967, с. 164]. У ненцев во время сватовства употреблялся особый посох *ядаць*, на котором каждая из сторон молча делала зарубки, соответствующие размеру калыма, затем посох разламывали пополам: одна половина оставалась у свата, другая — у отца невесты; в течение переговоров приехавшие со сватом мужские представители рода жениха должны были стоять на улице и допускались в дом невесты лишь после достижения договоренности [см. Хомич, 1966, с. 164—165]. Сходным образом дело обстояло и у энцев [см. Долгих, 1962, с. 56—59]. Л. Я. Штернберг подробно описывает, сколь длительными и этикетными были переговоры свата с родителями невесты, даже когда размер калыма был заранее известен обеим сторонам [см. Штернберг, 1933, с. 272—275], а у хантов на р. Вахе окончательная сделка совершилась лишь во время шестнадцатого визита свата [СОНС, с. 38].

На втором этапе свадьбы, когда вся родня жениха приезжает к поселению невесты, их часто встречают шутовской борьбой. Так, у тех же ненцев поезд жениха, трижды объезжающий чум невесты, подвергается после этого нападению со стороны ее родни: поймав кого-либо из родственников жениха и опутав вожжами, их

привязывают к саям, причем женщин и мужчин раздельно. Затем следовала инсценировка преодоления новой границы: прежде чем войти в чум, жених должен был просунуть в отверстие покрывшее доску красного сукна, а родственницы невесты стремились помешать ему; когда доску оказывался внутри жилища, женщины — на сей раз уже только члены семьи невесты — разрывали его на ленты и каждая из них получала по одной [см. Хомич, 1966, с. 168—169].

У многих народов Сибири во время свадебных пиров устраивались состязания и игры, а при переезде свадебного поезда невесты в селение жениха имитировались похищение, погоня, засады и т. д.

Символичность всех этих действий не позволяет видеть в них прямого отражения «воспоминаний» о похищении женщин как формы заключения брака (напомню, что ритуальная шутовская борьба имела место и в родинах при 'передаче' ребенка его родственникам).

Интересную форму совмещения 'борьбы' и 'обмена словами' находим у якутов, когда тесть и сват (обычно отец жениха) перед началом пиря в доме невесты становятся друг против друга на одно колено, упираясь другим в колено другого, и поочередно толкают друг друга. Эта стычка повторяется трижды, после чего они обмениваются чашами с кумысом и ведут при этом следующий диалог. «Тесть: „У тебя какая мысль?“ Сват: „Привел я скотину, чтобы она расплодилась скота. А у тебя какое намерение?“ Тесть: „Положил я человека, чтобы он стал родоначальником людей“... Спрашивая друг друга подобным образом, они пьют кумыс из аяков, стараясь во что бы то ни стало выпить один больше другого, для этого некоторые нарочно постытятся перед церемонией три дня, желая возбудить сильный аппетит, потому что счастье-де непременно переходит к тому, кто отопьет больше» [Худяков, 1969, с. 162—163].

Сопоставляя церемониальный характер борьбы, состязаний и похищений во время свадьбы с символическим, церемониальным характером взаимных даров и кормлений, пронизывающих, как мы видели, весь этот обряд, уместно, вероятно, вспомнить те соображения, которые высказывал в свое время Л. Я. Штернберг по поводу терминов, употреблявшихся нивхами для обозначения калыма, — *az'*, *az'r* — «дар», «подарок». Он предложил отличать их от термина *jus'kind* — «платить», применявшегося для обозначения выкупа, к которому прибегали нивхи для разрешения действительных конфликтов между родами (в том числе и при вире — выкупе за похищенную женщину). «Таким образом, — пишет он, — ясно, что по крайней мере у гиляков (есть много оснований думать, что и у других народов) калым отнюдь не является заменой брака путем похищения, как это до сих пор многими утверждается, а еще недавно считалось аксиомой» [Штернберг, 1933, с. 276]. Ч. М. Таксами также считает, что брак «умыканием» возник у нивхов именно как и м и т а ц и я похищения, в которой была заинтересована прежде всего сторона невесты, поскольку брак в этом случае шел вразрез с ортодоксальными нормами, предполагавшими брак между детьми сестры и брата [см. Таксами, 1975, с. 134—135]. Есть

основания предполагать, что имитация борьбы между брачущимися кланами имела место и в свадебных церемониях тех коллективов, где существовала предписанная система браков [см. Левин-Строс, 1958]; функции символической борьбы в структуре свадьбы свидетельствуют о том, что все подобные действия направлены на демонстрацию отношений между двумя партиями как «чужими», т. е. акцентируется момент экзогамности брачущихся сторон — главного условия «чистого», не инцестуального брака. Что касается самих состязаний и ритуальных стычек, то они имплицитно «добывают» невесты — этой основной ценности, «приобретаемой» стороной жениха (ср. ниже об отправке поезда невесты в селение жениха). Иными словами, «обмен ценностями» (калым — приданое) дублируется в свадьбе «обменом силой» между брачущимися сторонами, в результате чего невеста переходит из своей группы в группу жениха.

Теперь рассмотрим действия, совершавшиеся над женихом и невестой.

На первом этапе присутствие жениха не только не обязательно, но часто просто возбраняется: все переговоры ведет сват, т. е. лицо, выделенное стороной жениха и замещающее его группу в процессе сватанья. Что касается невесты, то она тем более не должна принимать участия в ритуале переговоров (это не значит, конечно, что на практике мнение девушки никогда не учитывалось). На время прихода сватов ее «изолируют», причем изоляция может носить и чисто символический характер (ее, например, укладывают на нары и накрывают одеждой [см. Хомич, 1966, с. 164]).

На втором этапе, т. е. во время действий, происходящих в доме невесты, моменты ее ритуальной изоляции еще больше акцентируются. Так, у тех же ненцев невеста, на которую в это время надевают специальную головную повязку, должна сидеть в стороне или лежать укрытой одеждой и не принимать участия в общем пиршестве (иногда не допускался к трапезе и жених). Если гости со стороны жениха оставались в доме невесты ночевать, новобрачные спали вместе не раздеваясь [см. Хомич, 1966, с. 169].

У кетов во время свадьбы происходило мытье головы невесты, после чего волосы заплетали в две косы (т. е. так, как полагалось носить взрослым женщинам), прикрепляли женское затылочное украшение и надевали новый *котлам*, сшитый женщинами из семьи жениха; «орнамент на украшении, — замечает по этому поводу Алексеенко, — определял принадлежность к той или иной семье». Прodelывали все это старшие родственницы жениха, а девушка должна была вырываться и разыгрывать сопротивление [см. Алексеенко, 1967, с. 165]. Здесь, таким образом, происходила церемония превращения девушки в женщину, придание ей знаков ее нового возрастного статуса, причем эта процедура совмещалась с нанесением на невесту «меток» семьи жениха, подобно тому как во время передачи калыма родственники невесты ставили на жи-

вотных клеймо своей семьи [ср. Хомич, 1966, с. 167; Долгих, 1962, с. 62]. Затем голову невесты покрывали платком и силком вели к месту, где находился жених. Их сажали рядом (невеста слева, жених справа), а вокруг рассаживались все присутствующие: «Один полукруг объединял кровных родственников жениха и всех других людей, относящихся к тому же экзогамному подразделению, что и жених. Другой полукруг составляли родственники невесты и все лица, относящиеся к ее экзогамному подразделению» [Алексеенко, 1967, с. 165]. Шаман соединял руки молодым и связывал концы их кос («чтобы были одним телом»), обходил их трижды по солнцу («чтобы были как один человек») и гадал по колотушке об их судьбе; после этого молодых разводили: невесту вели в жилище жениха, а жениха — в жилище невесты [СОНС, с. 53].

Сходные действия проделывали над женихом и невестой и западные тувинцы. Обряд этот назывался, как уже упоминалось, *тухтеп*, что значит «закреплять», и осуществляли его родственники невесты [Потапов, 1969, с. 236]. Молодых сажали в пустой юрте на войлок и соединяли концы их кос, расчесывая их в единую прядь (при этом тоже гадали: жених и невеста должны были распознать волосы друг друга). По другим вариантам, левую руку жениха связывали с правой рукой невесты, расплетали ей косу, заплетали волосы по-женски и надевали специальное женское украшение *чавага* (оно переходило по наследству от матери к дочери, а если дочерей было несколько и *чавага* заказывали заново, то для его изготовления использовались украшения, привезенные женихом [см. Потапов, 1969, с. 238]). И наконец, еще один вариант обряда *тухтеп* включал такое действие: жениху давали в зубы кусок вареной нижней губы овцы или барана, а девушку заставляли откусить от этого куска [Потапов, 1969, с. 246—247]. Эротическая символика этого момента (как, впрочем, и всех его вариантов, включающих манипуляции с волосами) не вызывает сомнений. Тувинцы по поводу обряда с бараньей губой говорили, что это делалось для того, чтобы будущие супруги любили друг друга, а само это действие сопровождалось гаданием. Однако можно заметить, что планом выражения этого символа служит план содержания хозяйственных ритуалов, где ритуальное поглощение пищи служит для «передать» душу животного сфере сакрального, а «связывание» кос сопоставимо с «расплетанием» волос в родинах и похоронах. После совершения обряда *тухтеп* разрешались интимные отношения между молодыми, хотя третий этап свадьбы — перемещение невесты в дом жениха — мог совершаться через достаточно длительный срок.

Совместная еда жениха и невесты имеет место и в нивхском свадебном обряде. Здесь во время пиршества в доме невесты жених и невеста должны сидеть рядом, есть из одной посуды и курить из одной трубки. Ритуальный характер этих действий под-

черкивается тем, что в остальное время им запрещено было обшаться [см. Штернберг, 1933 с. 282].

У якутов жених и невеста всю первую свадьбу находятся в огороженной части юрты; угощения для их совместной трапезы передавались туда через ребенка [см. Гурвич, 1977, с. 126]. По сведениям Худякова, за занавеской находится только невеста, а жениха «изолируют» от остальных иным способом: он должен сидеть позади свата, повернувшись спиной к людям и лицом к стене и надев шапку; в течение всей трапезы ему запрещено оглядываться. Ест он отдельно от остальных гостей и посылает куски своей еды невесте [см. Худяков, 1969, с. 163 и 165].

Таким образом, ядро обрядовых действий второго этапа свадьбы составляет 'присоединение' невесты к жениху, осуществляемое старшими родственниками одной из сторон (ср. выше о дополнителности приобретения путем 'захвата' и путем 'получения' в дар или в обмен).

Третий этап свадьбы сводился, по сути дела, к 'перемещению' невесты в группу жениха и приобщению ее к родственникам мужа. О том, что это 'перемещение' тоже имело символический, а не реальный характер переезда невесты к жениху, свидетельствует помимо прочего и тот факт, что после пира в селении жениха невеста иногда возвращалась со своими родственниками назад [см., например, Алексеенко, 1967, с. 165; Хомич, 1966, с. 171; Гурвич, 1977, с. 130]. Об этом же, как кажется, свидетельствует и обычай, существовавший у нивхов, которые считали обязательным приезжать за невестой на лодках или на санях, даже если невеста жила в том же селении [см. Таксами, 1975, с. 136].

Все ритуальные действия этого блока, репрезентирующие собственно 'перемещение' невесты, организованы в две симметричные серии, первая из которых состоит из «извлечения» ее из дома родственников, а вторая — из «внесения» ее в дом свойственников. Градуированность серий хорошо прослеживается на примере якутской свадьбы в описании И. А. Худякова [см. Худяков, 1969, с. 166—174].

Здесь жених (сразу же по окончании пира в доме невесты или, если невеста еще не достигла зрелости, через соответствующий промежуток времени), войдя в ее дом, протягивает невесте, на которую надевают как можно больше одежды, а лицо закрывают шкуркой пушного зверя, ремень, повод или плетку; она берет свободный конец левой рукой, встает и прощается с родителями, а переступая порог юрты, должна плакать. Затем жених подводит невесту к коню, садясь на которого она отпускает ремень, а жених привязывает повод ее коня к своему седлу. Никто, кроме них, не седлает в это время коней, все стоят вокруг коновязи до тех пор, пока молодые трижды не объедут толпу, и лишь после этого поезд невесты отправляется к жилищу жениха. Доехав до коновязи у дома жениха, невесту снимают с коня женские родственницы жениха, причем та женщина, которая приняла у него повод ее коня, называется «матерью» (ср. роль повитухи в родинах). Она развязывает пояс на невесте и ведет ее за него до дверей юрты, где их встречают отец и мать жениха. Затем все приехавшие с невестой родственники, жених и его отец и мать уходят в дом, а невеста со своей сопровождающей остаются на дворе. В это время у порога юрты встают две девочки, перерожажи-

вая вход палочкой; невеста должна грудью переломить ее и так войти в дом, а затем подойти к очагу и зажечь три врученные ей ветки. По тому, как займутся ветки в очаге, гадают о судьбе женщины в доме мужа. Все это она проделывает с закрытым мехами лицом, после чего женщина, именуемая «матерью», уводит ее за занавеску, где она скрывается от посторонних еще три дня. Лишь после этого срока невеста переодевается в домашнюю одежду и может показаться мужской части родственников мужа без свадебного одеяния. Ряд запретов, и в частности запрет появляться перед свекром и вообще старшими родственниками мужа с непокрытой головой (ср. манипуляции с волосами во время обрядов «присоединения» невесты к жениху), остаются навсегда.

В этом описании обряда следует особо остановиться на следующих моментах. В первую очередь симптоматично само его название: *араарар* — «отделение» или *сугуннэри* — «введение невесты в дом жениха», в первом из которых фиксируется точка зрения стороны невесты, от которой она «отделяется», а во втором — точка зрения стороны жениха, к которой она «присоединяется» (у тувинцев третий этап свадьбы начинается с обряда *уругну алыр* — «принятия девушки» [Потапов, 1969, с. 240]). Большой интерес, далее, представляют собой такие детали, как закутывание невесты в большое количество одежд, ее ритуальная неподвижность, подчеркиваемая тем, что ее либо несут, либо ведут привязанной за повод, веревку, пояс, а также использование зооморфных масок в виде шкурок пушных зверей, закрывающих лицо невесты; все они, как мы видели, находят свои прямые или косвенные аналогии в похоронных и родильных обрядах. И наконец, композиция этого обряда строится на том, что в нем оказываются последовательно отмеченными все основные сакрализованные части жилого пространства: очаг, порог, юрта и коновязь в стане невесты и они же, но в обратном порядке — в стане жениха.

Сходные мотивы легко обнаружить и в свадебной обрядности других сибирских народов, также маркирующих пространственные и социальные членения обеих брачащихся групп. Таковы, например, обряд «топтанья котлов» при выходе из дома невесты и при входе в дом жениха у нивхов и ульчей (при этом котел жениха ставят за порогом внутри дома невесты, где он и остается, а котел невесты ставят снаружи порога ее дома и затем увозят в дом жениха, где его ставят уже внутри, а снаружи кладут камень или другой котел [см. Штернберг, 1933, с. 283]), троекратный объезд чума невесты поездом жениха и поездом невесты чума жениха у ненцев [см. Хомич, 1966, с. 168 и 171], кормление невестой огня, нанесение особых знаков помазания в жилище жениха (симметричное приданию невесте знаков статуса взрослой женщины во время первой свадьбы в ее собственном доме) и другие формы приобщения нового члена семьи к ближайшим родственникам жениха и к его домашним пенатам.

Наличие в свадебной обрядности такой последовательной симметрии заставляет усомниться в справедливости предположения о том, что церемония перехода невесты в дом жениха и дублирова-

ние свадебного пира в доме невесты пиром в доме жениха имеют более позднее происхождение, чем свадьба в доме невесты, якобы являющаяся пережитком матрилокальности [см., например, Гурвич, 1977, с. 132; Потапов, 1969, с. 265]. Представляется, что такое удвоение не связано с локальностью поселения новой семьи: если после первой свадьбы жених в ряде случаев остается на некоторое время в доме невесты (факт, интерпретируемый Гурвичем как пережиток матрилокальности), то и невеста в ряде случаев возвращается после второй свадьбы к себе в дом и лишь позднее переселяется к мужу окончательно [Долгих, 1962, с. 65]. Эти перемещения оказываются, таким образом, релевантными только внутри ритуала, где они связаны отношением симметрии и входят в более масштабные отношения обмена между брачащимися сторонами.

Синтагматическая структура свадьбы совпадает с синтагматической структурой обрядов, рассмотренных выше: первый ее блок включает 'получение информации' (о согласии родителей невесты на брак дочери), второй — 'добывание' искомой ценности путем 'заключения договора', 'принесения даров' или 'борьбы' (договор о приданом, передача калыма и инсценировка умыкания), а третий — 'передачу' полученной ценности (церемонии введения невесты в дом жениха. Таким образом, свадебный обряд базируется на глубинной структуре, характерной для обрядового поведения, бессознательно исходящего из того, что «приобретение» любой новой ценности происходит путем «получения» ее от «другого» и не иначе, как через обмен на «свою» ценность. Эта глубинная структура получает синтагматическое развертывание в результате редупликации диалогических, обменных действий сначала между родом жениха и родом невесты в целом (обмен калыма на приданое), затем между мужской и женской частями этих двух групп (взаимные угощения, подарки и услуги, состязания) и, наконец, между невестой и женихом.

Шаманские инициации

С точки зрения возможности описать систему обрядов в виде нескольких надстраивающихся друг над другом уровней особый интерес представляет иерархия шаманских посвящений.

Наиболее подробно этнографами зафиксированы церемонии оживления атрибутов шаманского облачения. Однако эти общественные церемонии признания за шаманом статуса посредника между людьми и духами обычно лишь завершали довольно длинную цепь ритуалов, среди которых тоже можно выделить по крайней мере три этапа. Первый из них связан с так называемым «шаманским избранничеством», второй цикл производился обычно другим, более опытным шаманом, и лишь третий был связан с оживлением бубна или плаща.

Выделение этих трех этапов носит, конечно, условный характер: каждый из них мог, в свою очередь, распадаться на несколько иногда значительно удаленных друг от друга во времени обрядов. Однако оно представляется нам необходимым, так как в литературе по шаманизму упор часто делается лишь на первый период — шаманского избранничества — как на основной.

Поскольку именно в этом пункте изучения шаманства неразличение обрядового и мифологического аспектов инициаций сказалось наиболее ощутимо, рассмотрим идею избранничества более детально. Обряды, относящиеся к этому этапу посвящения, довольно расплывчаты по своим композиционным рамкам, в то время как вокруг самого момента призывания неопита духами сложился обширный круг мифологизированных поверий и легенд, которые, как правило, и служат основным источником для исследователей шаманизма.

Так, например, Л. Я. Штернберг предложил видеть в нем одну из первых стадий в развитии религиозной идеи сексуального избранничества, нашедшей, по его концепции, дальнейшее развитие в шактизме, жречестве и т. д. Ссылаясь на показания шаманов, приводя обширный фольклорный материал и лишь в незначительной мере обращаясь к обрядовой стороне шаманских посвящений, он приходит к выводу, что «основным мотивом избранничества является сексуальная любовь духа к своему избраннику» [Штернберг, 1927, с. 12]. К этой «первичной идее» позднее присоединяется идея о наследственной передаче духов от предка к потомку, которая, по его мысли, заняла впоследствии доминирующее положение в комплексе шаманских представлений.

Выше уже говорилось об общей методологической установке, лежащей в основе концепции первобытной религии у представителей антропологической школы: философствующий дикарь, для которого единственным критерием познания «служит его собственное я, его собственные ощущения» [Штернберг, 1927, с. 48], обобщает однажды неверно истолкованные наблюдения и таким образом громоздит одну ошибку на другую. За основу здесь принимаются индивидуальные сознание, индивидуальный опыт, индивидуальная психика, а умозаключения, наблюдения и обобщения или переживания личности рассматриваются как источник верований и порождаемых верованиями обрядов.

Однако попытки вывести институт шаманства из психологии и даже из психопатологии делались не только в рамках антропологической школы. Основной акцент при этом обычно перемещается с индивидуальных снов и видений на наследственный характер психических заболеваний, которым якобы подвержен каждый шаман.

Между тем один из источников этой гипотезы тоже лежит в слишком доверительном отношении к рассказам и поверьям. При этом обычно упускается из виду, что в них любая болезнь, а не

только шаманская объясняется результатом вселения в больного злого духа, причем часто именно духа противоположного пола. Так, человека может преследовать дух его умершего супруга или родственника, и в этом случае, как и в случае любой другой болезни, пытаются при помощи гадания или каких-либо других процедур (в том числе и с помощью шамана) установить, какие нарушения правил были совершены во время похоронных обрядов, и путем различных приемов, например того же камлания, стараются «ликвидировать беду». Ни с культом предков, ни с шаманством, как таковым, эти поверья непосредственно не связаны; и хотя многие из таких болезней, возможно, и относились к области неврозов, считать всех, кто был им подвержен, психически ненормальными людьми все же нет оснований. Объяснение болезни вселением духа относится к области культуры, а не патологии.

Другим источником взгляда на шаманов как на нервных людей послужил, правда, не фольклор, а наблюдения путешественников, этнографов и даже врачей; последние сближали «шаманскую болезнь» с так называемой «северной истерией» — *мэнэрик* или *эмеряченье* (явление, отчасти сходное с кликушеством, выражавшееся в непроизвольном выкрикивании отдельных слов, безудержном пении или припадках [см. Мицкевич, 1929; Кытманов, 1930; Токарский, 1893, и др.]).

Обобщая подобного рода свидетельства, С. А. Токарев пишет: «Все наблюдатели в один голос сообщают, что шаман — это прежде всего нервный, истеричный человек, склонный к припадкам, иногда эпилептик. Момент шаманского „призвания“, субъективно осознаваемый как голос духов, требующий от человека вступления в шаманскую профессию, есть объективно нервное заболевание, которое, кстати, по большей части постигает человека в период полового созревания». «Конечно, — замечает он далее, — нервно-истерический характер шамана сам есть в известной мере результат его профессии, ибо начиная с периода подготовки и в течение всей своей деятельности шаман специально и сознательно культивирует в себе подобные качества. Но это означает только, что шаманская профессия усиливает нервно-патологические особенности характера человека, самые же эти способности предшествуют вступлению человека в профессию шамана... Именно здесь, видимо, и следует искать реальную основу шаманских верований» [Токарев, 1964, с. 292 и 294].

И все же, несмотря на единодушие в оценке шаманов как нервных людей, многие из тех свидетельств, на которые ссылается Токарев, не подтверждают этот вывод. Богораз, например, говорит, что у чукчей шаманами «становятся нервные, легко возбудимые люди» [Богораз, 1939, с. 107]. Голдатти отмечает лишь, что у манси будущий шаман с детства обнаруживает такие качества, как впечатлительность, нервность, восприимчивость (но не какие-либо психические отклонения). «Пугливость», «раздражи-

тельность», «задумчивость», «нервность» — таково большинство характеристик, приводимых Токаревым, но эти качества еще не свидетельствуют о душевных расстройствах или психозе. Что касается таких моментов в поведении шаманов, как стремление к уединению, способность видеть сны и видения или умение впадать в транс (который часто интерпретируется наблюдателями как приступы эпилепсии, хотя с последней он имеет лишь чисто внешнее сходство), то они, по-видимому, действительно должны быть отнесены к благоприобретенным профессиональным способностям, к самой деятельности шаманов как посредников между людьми и духами, т. е. быть поставлены в связь не с наследственными психическими заболеваниями, а с культурно-психологической сферой, и в частности с гиперсемиотизмом культурной традиции, о котором уже говорилось и который способствовал отбору и наследованию особых психологических характеристик, именуемых иногда «шизоидным типом личности».

Что касается отношения между шаманством и истерическими заболеваниями типа *эмеряченья*, то здесь обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, припадки *мэнэрика* считались результатом все того же вселения в человека духа; обычно они сопровождалась пением от лица этого духа, причитаниями, в которых дух жаловался на свою судьбу, описывал свои страшные мучения и т. д., т. е. человек поступал точно так же, как и шаман во время своих сеансов. Известны случаи, когда припадки принимали коллективный характер: пение одного влекло за собой приступ пения и у других [см. Алексеев Н., 1975, с. 129; Мицкевич, 1929, с. 12—14; Виташевский, 1911]. Поэтому не исключено, что не шаманство было дальнейшим развитием *эмеряченья*, а сама болезнь развивалась у населения под воздействием шаманских сеансов.

Во-вторых, в пользу предположения о возможности культурно-психологического истолкования *эмеряченья* служит и тот факт, что в настоящее время болезнь эта исчезает. Вот что сообщает по этому поводу И. С. Гурвич: «При расспросах населения об истерических заболеваниях нам пришлось постоянно сталкиваться с утверждением, что случаи *мэнэрика* и *эмеряченья* за последние 10—15 лет, т. е. с 1930-х годов по 1945 год, резко сократились. Это сокращение было настолько резким и заметным, что стало объясняться на месте простым притворством большинства припадочных. Во время работы в Оленекском районе в 1940-х годах нам пришлось наблюдать всего несколько случаев *эмеряченья*. Все *эмерячки* были глубокими старухами, пережившими сильные нервные потрясения (смерть взрослых детей, близких, заболевание и т. д.). Два случая *мэнэрика* произошли с лицами 25—30 лет из семей, в прошлом связанных с шаманами. В районе встречались случаи эпилепсии и шизофрении, но они обычно не ставились населением в связь с шаманством» [Гурвич, 1977, с. 224].

Данные о том, что внутри самой традиции эти два вида болезней (шаманская и *эмеряченье*, с одной стороны, и шизофрения и эпилепсия — с другой) достаточно строго различались, представляется очень важным. Они показывают направление, в котором исследователь культуры вместе с компетентными лицами мог бы вести дальнейшее изучение этого аспекта шаманства.

Во всяком случае, есть основание предположить, что «шаманская болезнь» во многом обусловлена теми традиционными представлениями, согласно которым каждое лицо, специализировавшееся в какой-либо особой области деятельности, считалось избранником духов. Выше уже упоминалось, что такие представления распространялись не только на шаманов, но и на кузнецов, повитух, певцов, сказителей, т. е. на всех людей, «одаренных» какими-то особыми качествами. Более того, считалось, что особые духи-покровители, помогающие человеку в его деятельности, были и у красноречивых рассказчиков, удачливых охотников и т. д.

Как и шаманство, приобретение певческого или сказительского дара связывалось с легендами о «получении» его от знаменитого певца или божества, о насильственном его навязывании и даже о преследовании и мучениях, которым подвергается при этом будущий певец. Именно в такие легенды выливаются и самопризнания сказителей [см., например, Жирмунский, 1979]. Легенды эти имеют и свои обрядовые эквиваленты в виде особых посвячительных церемоний, обычно выражающихся в том, что будущий певец удалялся в лес или в какое-либо урочище, считающееся местом обитания духа, от которого должен был быть получен дар, и лишь после его посещения становился настоящим певцом или музыкантом¹⁸.

У нанайцев, по материалам Л. Я. Штернберга, имелась особая категория людей — *джангинов* — выдающихся по дарованиям и красноречию личностей, которые играли роль «естественных судей». Как и шаманы, они считаются избранниками духов, по своей воле ими сделаться нельзя. Каждый *джангин* имеет особого духа-покровителя, который внушает ему его мысли и речи и играет по отношению к нему ту же роль, что и *ајати* для шамана; как и искусство шамана, призвание *джангина* обычно переходит по наследству [см. Штернберг, 1933, с. 472].

У якутов обрядово-мифологический комплекс избранничества применительно к кузнецам вылился в довольно сложный церемониал их посвящений, очень сходный с шаманским. Как и шаманы, кузнецы имели особого духа-покровителя Кыдай-Бахсы, который обитает в подземном мире в железном доме.

¹⁸ См., например, [Кулемзин, 1976, с. 52]. Сообщение о подобных же инициациях у венцев было сделано музыковедом-фольклористом А. Гомон (Архангельск) на конференции «Музыкальный фольклор финно-угорских народов» в 1976 г. в Таллине.

Получение дара кузнечества от этого божества часто происходило во сне¹⁹. И. А. Худяков приводит рассказ о таком сне, который приснился одному из лучших кузнецов и который во всех своих основных деталях повторяет обычную схему легенд о получении наследственного дара [см. Худяков, 1969, с. 385—390]. На примере этого текста очень отчетливо видно, как ритуальный сон выливается при его рассказывании в форму былички, причем очень красочной, снабженной всеми атрибутами развернутого якутского сказа — параллелизмами, устоявшимися словосочетаниями и т. д. При этом ее основные сюжетные компоненты (путешествие души посвящаемого к «слоченным родителям» — духам-предкам кузнецов, перековывание тела неопита божественными кузнецами, предначертание изготовить в течение жизни строго определенное количество изделий, трансформация души — ее превращение в коня — и, наконец, наделение будущего кузнеца знаками, свидетельствующими о его пребывании в мире духов), совпадают с основными компонентами самого обряда посвящения в кузнецы. Несомненно также, что этот рассказ об увиденном во сне испытал сильное влияние шаманских легенд, несмотря на явно выраженное рассказчиком пренебрежение к шаманам, которое, кстати, тоже вполне традиционно, если иметь в виду многочисленные легенды и былички о состязаниях шаманов и кузнецов (см. ниже, гл. V).

Обратимся к собственно обрядовой стороне посвящений в кузнецы. Здесь мы находим все основные моменты, характерные для шаманского избранничества, включая болезнь, постигающую будущего кузнеца.

Так, по данным Н. А. Алексеева, желавший стать кузнецом обзаводился необходимыми инструментами и начинал работать, но через два-три года заболел, у него появлялись незаживающие болячки на руках и ногах, болела спина. Тогда будущий кузнец призывал шамана, который определял, что человек «заболел от своих предков», что Кыдай-Бахсы требует в жертву трехлетнего черного бычка (другая масть не допускалась). Кандидат в кузнецы находил требуемого бычка, а шаман спускался с душой бычка (*кут*) в подземный мир. Добравшись до места, где живет Кыдай-Бахсы, он вручал ему душу жертвы со словами: «Я принес тебе за этого человека *бэрик* (жертву). Ты его не трогай, а сделай кузнецом». После камлания посвящаемый клал на наковальню сердце и печень жертвенного животного и бил по ним кувалдой. В то же время будущий кузнец и его помощники в песнях, прерываемых стонами, описывали страдания посвящаемого. По тому, за сколько ударов ему удавалось раскрошить сердце и печень, гадали: считалось, что если он раскрошит их одним ударом, то из него выйдет хороший кузнец, двумя ударами — средний, тремя ударами — плохой. Для посвящаемого кузнеца изготавливали железную полосу с отверстиями, количество которых соответствовало числу его предков-кузнецов. После посвящения болезнь кузнеца проходила [см. Алексеев, 1975, с. 105; Корнилов, 1908, с. 85].

Нетрудно заметить, что обряд в целом строится по схеме: 'узнавание' причины болезни; жертвоприношение в 'обмен' на обещание духа сделать человека кузнецом; имитация перековывания тела кузнеца, сопровождавшаяся его пением и стонами; 'гадание' о том, какой силы будет будущий кузнец, и, наконец, получение им особой пластинки как знака статуса посвященного кузнеца.

¹⁹ И. А. Худяков в своей монографии о якутах Верхоянского округа подчеркивает, что сновидения «имели значение откровения для всякого талантливого якута... Холостить коней может только тот якут, который видел во сне, что прародители таких операторов заставляли его скопить и учили его этому искусству. Каждый искусный ремесленник или мастер (например, плотник) видит подобных прародителей» [Худяков, 1969, с. 385].

Мы так подробно остановились на посвящениях кузнецов, чтобы продемонстрировать степень традиционности того обрядово-мифологического материала, который, как видим, распространялся на самые различные сферы практической деятельности.

Поэтому, возвращаясь к вопросу о природе шаманской болезни, следует, пожалуй, признать, что и она, и ее симптомы (нелюдность, сонливость, видения, безудержное пение и т. д.) тоже были в очень большой степени предопределены традицией. Если шаманская болезнь и была результатом «избрания», то производил этот выбор (точнее, отбор) сам коллектив в соответствии с теми личностными характеристиками, которые были необходимы для будущего шамана. Само же поведение неопита во многом навязывалось ему соответствующими социальными нормами и обычаем. И хотя сейчас трудно установить, каким именно образом происходила первичная диагностика лиц, наделенных необходимыми способностями, и какие из этих способностей следует считать основными признаками будущего шамана, сам этот отбор происходил довольно долго, сопровождая все этапы становления и обучения шамана.

Что касается собственно обрядовой стороны первого этапа шаманских инициаций, то она, как говорилось, очень слабо отражена в этнографических описаниях. Известно только, что будущий шаман уходил в лес, уединялся в юрте, голодал, пел, иногда подвергал себя истязаниям, т. е. совершал все те действия, которые входят в комплекс посвячительных церемоний. Но поскольку они обычно носили индивидуальный характер, факт их санкционирования коллективом часто остается в тени. Эти действия иногда вообще не относят к обрядовым, а считают, ориентируясь все на те же показания самих шаманов, непреднамеренными, спонтанными поступками ненормального человека.

Между тем именно это первый этап индивидуального искусства определял, будет ли данный человек шаманом. И начинался он иногда очень рано.

У ненцев считалось, что «шаманом определено стать уже при рождении. У новорожденного избранныка обычно якобы бывала на темени пленочка, которая, по представлению ненцев, являлась символом кожи бубна. Мать ребенка бережно снимала ее и вешала на дерево или на две скрещивающиеся палочки, воткнутые в землю (или снег). Особым признаком шамана считалось также родимое пятно, которое, по существующим представлениям, давалось шаману в детстве вместо бубна» [Хомич, 1966, с. 210]. Якутский шаман М. Григорьев рассказывал И. С. Гурвичу, что, «когда он родился, дед и бабка предсказали, что он будет шаманом, так как он упал навзничь, а не на живот... Затем над урасой в продолжение трех суток часто раздавалось карканье ворона. Это тоже окружающие сочли за предзнаменование» [Гурвич, 1977, с. 215]. И. А. Худяков сообщает, что в семьях шаманов «отец назначает к шаманству всегда самого худого, дикого сына, к которому и переходит по наследству его дьявол, бессмертный эмгэт; остальные сыновья остаются „людьми“. Как только предназначенный к шаманству будет в состоянии есть мясо, для него убивают кобылу, и ребенок один съедает все ее мясо, а шкуру вешают на дерево как жертву» [Худяков, 1969, с. 307].

Как видим, психологическая подготовка будущего шамана могла начаться с самого раннего детства, и поэтому неудивительно, что к периоду возмужания он вполне мог «внезапно» почувствовать наступление шаманской болезни.

Вот, например, как описывает этот этап в становлении эвенкийских шаманов Г. М. Василевич: «По словам шаманов, духи „входили в уши и мозг“ и нашептывали начинающему слова песни. Последний, сидя задумавшись в чуме, покачивался из стороны в сторону и пел. Иногда уходил в тайгу и там просиживал днями на одном месте, время от времени вторя словам, которые „напевали“ духи. Иногда во сне духи „предлагали“ ему убить одну из шаманских птиц (гагару — западные, кукушку — восточные), разделить на части и есть по одной части каждый день. Это обозначало, что дух-помощник в виде птицы уже „вошел в начинающего шамана“... Иногда начинающий, уйдя в тайгу, доводил себя до такого состояния, что считал себя превратившимся в животное (росомаху, волка, оленя) и, подражая последнему во всем, возвращался на стойбище» [Василевич, 1969, с. 251]. У кетов такого рода «болезнь» могла длиться несколько лет, пока начинающий шаман не становился «хозяином» своих духов [см. Алексеенко, 1967, с. 183].

Если самостоятельные попытки овладеть духом-помощником заканчивались неудачей, это расценивалось коллективом как «выздоровление», освобождение человека от преследования духов. Последнее слово здесь тем не менее принадлежало опытному шаману, которого приглашали к больному. Он и определял, станет ли его пациент шаманом, и либо брался излечить его, либо объявлял, от какого духа будущий шаман получил свой дар. На этом первый этап посвящений обычно заканчивался.

У якутов он, правда, принял несколько более определенные обрядовые формы и носил название *этэтии* — рассекания тела. Суммируя имеющиеся в литературе сведения, Н. А. Алексеев дает следующую его картину: «Обряд совершался в лесу или в юрте. Когда наступал срок „рассекания“, который знал сам посвящаемый в шаманы, в лесу, в глухой местности строили урасу. Эту урасу должны были строить или сам шаман, или молодые, еще не женившиеся парни. Место, где стоит ураса, никто не должен был навещать. Когда „рассекание“ тела будущего шамана происходило в юрте, также соблюдался целый ряд правил. Посвящаемый в шаманы лежал на правой наре юрты. Во дворе от окна, около которого лежал будущий шаман, до скотного загона строили изгородь, чтобы никто и ничто „из имеющих ноги“ не проходил с наружной стороны юрты мимо места, где находится его лежанка. В юрте люди не должны были проходить между нарой и очагом. При обряде „рассекания“ шаман лежал в обморочном состоянии, изо рта у него будто бы обильно выступала белая пена, из всех суставов проступала и струилась кровь, все его тело покрывалось

сильными кровоподтеками. В таком состоянии посвящаемый лежал, согласно большинству сообщений, три дня. Наряду с этим есть упоминания о том, что он лежал четыре, пять, семь или девять суток. В это время ухаживать за будущим шаманом могли только „отрок, ни с чем нечистым, греховным не знакомый“, или „чистая девушка, еще не познавшая мужчину“. Соблюдались ограничения в еде: по одним данным, посвящаемому давали „одну черную воду“, а по другим — он ничего не ел и не пил» [Алексеев Н., 1975, с. 136].

Вокруг обряда *этэтэи* и сложилась у якутов та грандиозная по масштабам и количеству вариантов мифология, рисующая, как душа неопита, лежащего в обморочном состоянии, пребывает в это время в стране духов, в гнезде шаманского дерева. Здесь ее выкармливает шаманская мать-зверь (*ийэ-кыыл*). Шаманские духи разрубают его тело, брызжут кровью «на все четыре стороны: куда попадет тело и кровь шамана, в те места он будет ходить, но куда не попадет, в те места шаман не ходит до самой смерти» [Худяков, 1969, с. 309].

Естественно, что каждый шаман, рассказывая историю пребывания своей души в мире духов, вносит в повествование какие-то новые детали и подробности, варьирует персонажей, совершающих его перевоплощение, по-разному описывает свои мучения и те приключения, в которые попадает его душа. В соответствии с кодовыми версиями рассказ либо разворачивается в историю сексуальных отношений неопита с избравшим его духом, либо в нем речь идет о выращивании, выкармливании души будущего шамана духами-предками, либо о расчленении и переработке его тела: варке в котлах, выковыивании в кузнице, внесении под кожу магических камней, змей, червей, о нахождении особой «шаманской кости» и т. д.

Расчленение тела, в свою очередь, может интерпретироваться не только как «смерть—возрождение», но и как принесение частей тела будущего шамана в жертву духам²⁰, и как испытание, пройти которое суждено лишь достойному кандидату. Форму испытаний часто принимает и обучение посвящаемого духами: одной из важных особенностей шамана считалось его умение превращаться в животных и птиц, поэтому в рассказах часто говорится о том, что по окончании пребывания его души в мире духов она должна суметь уйти оттуда, меняя свой облик в соответствии с преградами, возникающими по пути [см., например, Аврорин и Козьминский, 1949, с. 331—332].

Если же оставить в стороне этот обширный фольклорный материал, во многом обусловленный закономерностями собственно

²⁰ Так, один из наших информантов, Н. А. Парфенов (Сунтарский р-н ЯАССР), на вопрос, камлал ли он хозяину охоты Баянау, ответил, что, когда духи резали его тело («делали шашлык»), у них получилось всего девять кусочков; Баянау еды не досталось, и потому он не мог с ним общаться.

фольклорной традиции, и рассматривать только обрядовую сторону шаманских посвящений, то можно заметить, что первый этап шаманского избрания при всей его расплывчатости воспроизводит ван-геннеповскую схему переходных обрядов: «изоляция» (часто — самоизоляцию), «испытания» (в данном случае физические), «трансформацию» неопита в новое существо, наделенное сверхъестественными способностями, и «возвращение» его в коллектив в новом качестве человека, имеющего в своем распоряжении духа-помощника, т. е. силу, посредством которой шаман сможет осуществлять свои функции.

Приобретение духа-помощника достигается здесь путем совершения ритуальных действий как активного ('добывание' определенного животного — гагары, кукушки и т. д. — во время пребывания в лесу; 'превращение' в зверя; песенные 'диалоги' с духами и т. д.), так и пассивного характера (обморочные состояния и видения, интерпретируемые как пребывание души шамана в мире духов).

Рассмотрение этих форм в контексте других обрядов представляет особый интерес.

Выше уже говорилось о симптоматичных аналогиях между шаманскими посвящениями и посвящениями кузнецов, певцов и т. д. Еще более важна их структурная общность с инициационными обрядами, которые проходил каждый человек. Так, 'добывание' шаманом животного в лесу можно, вероятно, сопоставить со способом маркировать совершеннолетие у нганасан, о котором сообщает Ю. Б. Симченко. По его данным, «основным критерием перехода от юношеского возраста к взрослому была добыча первого оленя. До этого акта нганасан, независимо от возраста, не считался равноправным мужчиной» [Симченко, 1963, с. 171]. В другой своей работе он сообщает, что мясо дикого оленя, убитого юношей впервые в жизни, было запретно для членов рода отца, оно передавалось представителям рода матери [см. Симченко, 1976, с. 217], т. е. становилось объектом церемониальных обменов с другим экзогамным подразделением.

'Преобразование' шамана в животное тоже находит себе ритуальные параллели: его можно сопоставить с зооморфными масками в переходных обрядах, о которых говорилось выше. Более того, у бурят имели место обряды над мальчиками, во время которых совершались жертвоприношения их покровителям *заянам*. На втором-третьем году жизни мальчика его родители при содействии шамана закалывали барана, голову с горлом и легкими, предназначенную *залну*, подвешивали к дереву, мясо поедали участники обряда, а шкуру (внешнюю душу?) оставляли и шили из нее одежду для ребенка [Хангалов, 1958, с. 500] (ср. ниже об изготовлении шаманского костюма). Не менее симптоматичны совпадения с бурятским обрядом над подростком, который «берет в руки через плечо обе передние ноги козла, козел лежит на его спине»;

дойдя до места жертвоприношения, посвящаемый садится на *тур-гэ* (березовую ветку), а козла-заместителя приносят в жертву духам, и шкуру его вешают на березу головой на юг [Хангалов, 1958, с. 503].

Таким образом, в ритуальной охоте шамана, как и в «первой» охоте юноши-нганасана или в инициации подростка у бурят, в качестве единиц плана выражения используются единицы плана содержания хозяйственных обрядов: церемониальные обмены с представителями противоположного экзогамного подразделения, которым служит для юноши род матери, и жертвоприношение как форма обменного дарения с духами выступают здесь способом перевода посвящаемого в новый статус. Приобретение шаманом духа-покровителя путем 'добывания' особого животного сопоставимо с наделением человека ритуальным двойником-заместителем или с приобретением охотничьего амулета типа эвенкийского *бэллэя* или якутского *эхэкээнэ*.

Можно предположить далее, что обладание личным духом-покровителем обеспечивало саморегулирование личности: состояние творческого вдохновения в той или иной области деятельности достигается человеком не спонтанно, а с помощью особых знаков (в данном случае таким знаком-партнером и является дух-помощник), позволяющих ему осуществлять рефлексивное управление своей собственной психикой (ср. ритуальные состояния, которые условно были обозначены как «пассивные»).

По поводу пения начинающего шамана в лесу интересные соображения высказывает М. Н. Хангалов: «Отчего же он бежит в лес и шаманит там? Это до известной степени можно объяснить. Мне думается, что шаман имеет при этом свою особую цель. Он практикуется в произношении слов молитв, чтобы они протекали правильно, без ошибок, без остановки, с соответствующими телодвижениями, мимикой лица и т. п., т. е. во всем том, что требуется во время религиозного обряда. Все это ему необходимо для повторения потом во время камлания перед присутствующими, чтобы показать им, что он это делает не от себя, а по воле зайнов, которые в его лице говорят с присутствующими людьми» [Хангалов, 1959, с. 148—149]. Возможно, Хангалов несколько преувеличил момент сознательной установки «дулашного», как он называет начинающего шамана, на тренировку в лесу, но несомненно, что «общение» с духами было актом овладения приемами шаманского пения (ср. сказанное выше об инициации песенников и сказителей).

Если инициации подростков, следы которых в Сибири очень незначительны, как бы завершали цепь родильных обрядов, определяя статус посвящаемого уже не внутри группы, а в коллективе в целом, то цепь шаманских посвящений приведенными выше обрядами только начинается.

Приобретением личного духа-покровителя шаманские инициации у народов Сибири обычно не ограничивались, поскольку индивидуальный искус типа нагуализма считался недостаточным и такие шаманы не пользовались особой популярностью. Второй этап посвящения представлял собой совместное камлание начинающего шамана и его наставника [см. Хомич, 1966, с. 211; Авро-

рин и Лебедева, 1979, с. 53; Василевич, 1969, с. 252; Припузов, 1884; Ксенофонтон, 1930, с. 15 и 24; Хангалов, 1959, с. 157—177, и др.]. Из этих немногочисленных и неполных описаний можно все же заключить, что главной здесь была проверка знаний начинающего шамана, т. е. вместо физических испытаний, характерных для первого этапа инициаций, центральное место занимали испытания духовные. Молодой шаман должен был выучить и воспроизвести по памяти родословные своих предков-шаманов и мифологические биографии духов, т. е. продемонстрировать знание «священной истории». Если на первом этапе уход неопита в лес и его возвращение, хотя они и носили несомненно ритуальный характер, были реальными, то здесь путешествие начинающего шамана и его наставника по мирам вселенной и изображается в ходе камлания, когда старший показывает младшему «дороги», по которым он может добраться до того или иного духа. Вместо индивидуальных поисков и контактов шамана с его личными духами-помощниками, характерных для первого этапа посвящения, здесь разворачивается связь между шаманом и всеми теми духами, с которыми ему придется иметь дело в своей практике. В результате прохождения этого этапа шаман приобретает право камлать, т. е. вместо имплицитного «дара», получаемого на первом этапе, здесь эксплицитное вступление неопита в его социальную роль посредника между людьми и духами. Осуществляют обряд оба шамана — молодой и старый, производящий посвящение, в то время как остальные члены коллектива могут присутствовать на таком камлании лишь в качестве пассивных зрителей.

И наконец, третий этап инициаций разворачивает третий блок глубинной структуры, т. е. «приобретение ценностей» — знаков и атрибутов шаманского статуса [см. Прокофьев, 1930; Поталов, 1946; Дыренкова, 1949 (I); Анисимов, 1958, с. 161—166; и др.]. Совершался обряд всем коллективом, причем различным его подразделениям отводилась определенная роль.

Так, у эвенков, по материалам Г. М. Василевич, обряду предшествовала ритуальная охота на дикого оленя, шкурой которого должен быть обтянут бубен и приметы которого сообщал сам шаман; понски оленя, продолжавшиеся иногда целый год, совершали представители рода матери. В день, когда охотники возвращались с добычей, шаман ложился рядом с тушей, накидывал снятую шкуру на себя и трижды кричал по-лосиному. Охотники стреляли в него из маленьких луков, имитируя убийство лося-шамана [Василевич, 1969, с. 251—252].

В изготовлении бубна или плаща также должны были принимать участие лица определенных половозрастных и родовых групп. У эвенков обрабатывать шкуру и шить костюм имели право только девушки (иногда их было девять), металлические подвески ковали мужчины-сородичи (позже — члены территориальной группы), а нанесением изображений на готовый бубен занимались

только женщины [см. Василевич, 1969, с. 249; Анисимов, 1958, с. 165]. По сведениям Е. Д. Прокофьевой, «у селькупов порубка дерева для бубна и колотушки производилась двумя мужчинами, причем один должен происходить из рода Орла, другой из рода Кедровки. Приготовление шкуры дикого оленя — „хор'а“ — для бубна, парки, пимов, а также обтяжка бубна — производились женщинами, обязательно представительницами разных родов: одна должна была происходить из рода Орла, другая — из рода Кедровки. Железные подвески к бубну, парке, к пимам ковались мужчинами-кузнецами... также из тех же разных родов». У энецов шаманские принадлежности шаману готовила жена (т. е. чужеродка), а одним из условий посвящения было разыскать их, так как жена тщательно все прятала [Прокофьева, 1949, с. 339].

Сам обряд оживления атрибутов облачения в общем виде сводился к тому, что шаман в пении должен был перечислить приметы зверя, шкурой которого обтянут бубен, или приметы дерева, из которого сделан обод, «собрать» все волоски и щепки, изобразить охоту и разделку туши. Затем все, кроме самого шамана, приступали к трапезе (причем должны были есть досыта), а кости жертвенного оленя складывали на помост возле шаманского чума [см., например, Анисимов, 1958, с. 164—165].

В заключение церемонии все участники по очереди камлали с новым бубном, кто как умел, после чего шаман отправлялся с ним в мир духов. Иногда, впрочем, судя по данным А. Ф. Анисимова, этот 'поход' замещался изофункциональной ему зарисовкой бубна, осмыслявшегося как изображение вселенной [см. Анисимов, 1958, с. 164—165]. В других случаях, например у селькупов, телеутов, тувинцев, именно 'поход' шамана к духам с новым бубном разворачивался особенно подробно и составлял главную часть церемонии.

Не останавливаясь на других, чрезвычайно интересных вариантах этой схемы, отметим, что в обряде оживления бубна происходит суммирование сезонных обрядов добывания/проводов диких копытных, причем ритуальный аспект охоты, т. е. план ее содержания, оказывается здесь планом выражения: выслеживание, охота, свеживание, поедание и захоронение костей, обеспечивающее возрождение добытых зверей, и з о б р а ж а ю т с я, и м и т и р у ю т с я в ходе церемониальных танцев и пантомим.

Выше мы уже отмечали эту важную особенность обрядовой системы: использование единиц плана содержания обрядов нижележащих уровней в качестве единиц плана выражения обрядов вышележащих уровней связано со сменой точек зрения, т. е. с имитированием позиции партнера и, стало быть, с наращиванием рангов рефлексии. Создается впечатление, что коллективное изготовление бубна и приобщение к нему каждого участника представляют собой имитацию действий, которые совершают духи, дарующие людям в ответ на переданную им ценность (ритуальная

смерть шамана) бубен, т. е. знак, обеспечивающий возможность дальнейших контактов.

В свете такого предположения можно попытаться объяснить и некоторые детали селкупского обряда: во время путешествия шамана с новым бубном он попадает к небесным кузнецам — «шаманским тестю и зятю», которые дают ему металлические подвески, после чего две женщины начинают плясать вместе с ним вокруг жертвенного столба, баюкая на руках деревянных идолов, а затем шаман в неистовстве разламывает столб на семь частей и складывает обломки вместе с этими идолами в лесу. В этих действиях можно усмотреть своего рода «цитирование» родин, развивающее характерное для первой части церемонии кодирование обменных отношений в терминах промысловой обрядности (охота и оживление оленя-бубна) в плане 'изготовления' кузнецами и 'вынянчивания' ребенка-шамана духами.

В более отчетливом виде этот код выступает в бурятском обряде «теломытия» шамана, во время которого посвящаемый, «как дитя, не может управлять конем» [Хангалов, 1959, с. 167], после объезда улусов и сбора подарков содержится в изоляции в специальном балагане вместе с шаманом, производящим посвящение и называемым «шаман-отец», и, «как маленький беззащитный ребенок, находится под покровительством отца-шамана». В день главной церемонии «берут красную шелковую нитку, которую привязывают одним концом к шапке шамана-отца, а вторым — к шапке молодого шамана. Таким образом, — замечает М. Н. Хангалов, — оба шамана соединены красной шелковой ниткой, и это означает пупок ребенка. Молодой шаман в это время представляет из себя ребенка в утробе матери; отец-шаман в данном случае мать, а шелковая красная нитка пупок». После этого происходит торжественный вынос молодого шамана из балагана на войлоке; его обмывают водой, дают наставления и берут с него клятвы и, наконец, отвязывают от шапки старшего шамана конец нити и привязывают к шапке посвящаемого. «Это означает, что молодой шаман вышел из утробы матери и пупок оторван» [Хангалов, 1959, с. 169—170].

Несколько иной вариант приводит Л. Я. Штернберг со слов А. Н. Михайлова: здесь шнуром, свитым из синего и красного шелка и тоже символизирующим пуповину и матку, соединяли два дерева: по одному из них шаман поднимался на небо, а другое было установлено в его юрте, причем под корень его было положено гнездо из конских волос и зерен (ср. гнездо-колыбель, зерна в обрядах захоронения последа, а также разрубание столба-пуповины в селкупском обряде).

Сам Л. Я. Штернберг вслед за Михайловым сопоставляет дерево с представлением о небесной жене шамана, а шнур, проведенный от него к дереву, — с эмблемой соединения в браке с ней [Штернберг, 1927, с. 19].

Он же приводит и другие примеры использования элементов свадебной обрядности во время шаманских инициаций, в частности у шорцев. Здесь в изготовлении бубна, именуемого в данном случае *кыс* (девица), принимают участие кто-либо из старших родственников посвящаемого и, кроме того, обязательно еще один мужчина, считающийся «матерью» бубна; шаман называется в это время *күзе* (зять, жених). «Когда бубен изготовлен, сородичи „жениха“ торжественно приходят в дом родителей для поднесения подарков в виде разноцветных лент, которые привязываются к бубну. Подарки эти символизируют, по-видимому, калым. Через несколько дней является сам жених в сопровождении родственников... он подносит „отцу“ бубна чашку с вином, и в тот самый момент, когда „отец“ берет в руки чашку, сам жених или кто-нибудь из его родственников схватывает бубен и убегает с ним из юрты (имитирует похищение невесты). Отец с матерью начинают друг друга ругать и даже драться, крича: „Зачем не смотрел(а) за дочерью?“ Но это продолжается недолго. Кончается все это веселым пиршеством, в котором принимают участие все присутствующие. Самая свадьба, которая является моментом публичного вступления шамана в свою должность, происходит ранней весной, при особенно торжественной процедуре, символизирующей, как у бурят, восхождение шамана на небо за невестой... Завершается все это общим пиршеством, которое, как и свадьба, носит название *тој*» [Штернберг, 1927, с. 22—23].

Примеры эти Л. Я. Штернберг приводит для подкрепления своей гипотезы о сексуальной основе шаманского призвания. Если, однако, учесть, что индивидуальные увлечения не играли особой роли при заключении брачных сделок, то мотивы сексуального избранничества как языка для установления контактов с духами следует, вероятно, ограничить лишь первым этапом индивидуальных поисков шаманского духа-помощника. Что касается третьего этапа коллективного признания шаманского звания, то в них, как мы видели, наряду с брачным кодом использовался язык и хозяйственных и родильных обрядов. Если в убиении шамана-лося и в оживлении лося-бубна происходило суммирование обрядов добычания и проводов душ животных, а в манипуляциях с деревом-веревкой-пуповиной — суммирование похорон и родин, то элементы свадебной обрядности и связанный с ней ритуальный трагизм можно интерпретировать как суммирование в лице шамана фигур жениха и его небесной жены и, таким образом, тех трех форм коммуникации, которые выделил К. Леви-Строс: в качестве женщины ('ценности'), отданной духам, шаман оказывается 'даром', в обмен на который через его посредничество людям будут оказаны ответные 'услуги'.

Календарные праздники

Говоря об иерархии шаманских посвящений, мы обошли молчанием одну важную деталь: последний их этап, о котором только что шла речь, приурочивался обычно к кризисным моментам природного цикла: к перелету птиц, к весеннему солнцевороту и т. д.

Отсюда, как кажется, можно попытаться объяснить их включение и в ежегодный эвенкийский обряд *икэнипкэ*. Как уже говорилось, Г. М. Василевич сочла действия по обновлению частей шаманского костюма позднейшей контаминацией, не связанной органически с основным обрядом, аналогии которого она усматривала в праздниках умирающего—воскресающего зверя и, шире, умирающего—воскресающего бога весенней земледельческой обрядности. Между тем, даже если согласиться, что изготовление шаманских атрибутов наслонилось на более древнюю охотничью мистерию, оно не являлось просто механической добавкой к восьмидневному ежегодному празднику, поскольку шаманские инициации, суммирующие обряды нижележащих уровней, становятся здесь, в свою очередь, языком для установления связи коллектива с космическими силами. Показательна в этом отношении следующая деталь: в первый день праздника все его участники, перед тем как начнется хоровод-охота на божественного лося, и м и т и р о в а л и работу по изготовлению шаманских вещей, но делали все наоборот, например скребли шкурки другим концом скребка и в обратном направлении [см. Василевич, 1957, с. 160], что позволяет вновь предположить возможность инсценирования деятельности духов по изготовлению шамана-посредника.

Обряд шаманского посвящения здесь тоже лишь «цитируется», т. е. используется в качестве средства, с помощью которого кодируется более масштабная связь — между коллективом в целом и природой в целом (напомним, что название обряда *икэнипкэ* буквально переводится как «подражание жизни») при моделировании космического цикла возрождения природы, аналогично тому, как в обряде оживления шаманского бубна планом выражения служил план содержания обрядов возрождения диких копытных.

Черты несомненного структурного сходства обряда *икэнипкэ* с селькупскими и алтайскими обрядами оживления бубна, с одной стороны, и с иганасанским календарным праздником чистого чума — с другой, обратившие на себя внимание Г. М. Василевич, позволяют предположить далее, что первые из них тоже были ежегодными календарными церемониями, основным кодом которых было, однако, само посвящение шамана, совершающего путешествие к верховному духу и устанавливающего таким образом самую главную по масштабу связь между 'изготовившим' его коллективом (вспомним, что в работе по изготовлению шаманских атрибутов у селькупов обязательно принимали участие представители обеих фратрий) и сонмом духов.

Что касается праздника чистого чума (у нганасан он записан А. А. Поповым [Попов, 1936 (I), с. 61—83]; ср. рассказ Р. А. Силкина об аналогичном празднике *мэдоде* у энцев, опубликованный Б. О. Долгих [Долгих, 1962, с. 96—103]), то здесь роль шамана как лица, моделирующего весь коллектив в его отношении с духами, проявляется особенно отчетливо. Справляли его, как и *икэникэ*, ежегодно, но приурочен он был не к весне, а к окончанию полярной ночи, когда солнце начинало показываться над горизонтом. Как и в *икэникэ*, в его проведении принимали участие несколько родов, специально оповещаемых о месте сбора, и, как и эвенки, участники его имели специальные костюмы, именуемые «танцевальными» или «смертными» парками (поскольку они же служили и погребальной одеждой). Как уже упоминалось, на танцевальных парках в отличие от обычной одежды отсутствовали орнаменты *моли*, по которым у нганасан можно было определить гражданский статус человека, т. е. их ношение знаменовало собой снятие на время праздника этих различий и превращение людей в ритуальные фигуры, способные вступить в контакт с духами и совершить «переход» в новый жизненный цикл.

Проводил праздник один из родовых шаманов, причем каждый из них мог это делать не чаще чем раз в три года при условии, что в его группе никто не умер. Обряд длился от трех до девяти дней (числа, имевшие у нганасан сакральное значение).

Шаман вместе с остальными участниками камлания совершал символическое путешествие к верховному божеству, диалог с которым давал основание для прогнозов относительно судеб людей в предстоящем году. Совпадают с *икэникэ* и многие другие детали. Так, при сооружении чистого чума (*мадуся*) на одной из жердей вырезали лицо духа, который указывал шаману путь на небо; вокруг дымового отверстия вешали шкурки трех оленят с головой и копытами в жертву божествам, у которых шаман будет спрашивать счастья для своих людей. Огонь для очага в чистом чуме добывался с помощью кремня и огнива, причем это проделывали каждый день заново женщины, принадлежавшие к разным родовым подразделениям.

Камлание начиналось еще в чуме шамана, где он заклинал духа-хозяина своего домашнего очага разрешить ему отправиться в дальнюю дорогу и не пускать никого дурного в чум в его отсутствие. Затем шаман с завязанными глазами должен был отыскать дорогу в чистый чум, где будет проходить основное действо.

В первый день после обычного для любого камлания созывания шаманских духов-помощников следовал танец, в котором помимо шамана принимали участие семь женщин, имитировавших звуки важенок; позднее к ним присоединялись мужчины, все вместе они подражали оленям и спрашивали у духов плодородие. В этот день шаман еще не поднимается вверх, а путешествует по земле, подготавливая к подъему души всех участников, так как считается, что они вместе с ним будут совершать это путешествие.

На второй день шаман поднимается с первого неба (т. е. с земли) на второе к божеству *Лио kari barba*, у которого он просит сытой жизни, плодovitости для людей и оленей, безболезненных родов и т. д. Между шаманом и божеством про-

исходит знаменательный эпизод: дух прежде всего задает вопрос о том, кто послал к нему шамана, в ответ на него шаман демонстрирует особую кожаную ленту, на которой нарисованы «44 чума самоедской орды», и говорит: «Вот сколько чумов и людей послали меня к тебе». Вместо прямого ответа дух велит сидеть в чуме людям спрятать эту ленту, говоря шаману: «Если ты сумеешь найти ее сразу, твое племя этот год проведет благополучно». Шаман передает ленту одному из присутствующих, выходит на улицу, а кто-либо прячет ее за пазуху и ходит по чуму, запутывая свои следы. Вернувшись, шаман сначала садится на свое место, ударяет в бубен, прислушиваясь к его звучанию, а затем встает и, по-собачьи вынюхивая следы, повторяет все те фигуры, которые производил человек, спрятавший ленту. Подойдя к нему, шаман трижды ударяет в бубен и получает ленту назад. Закачивается второй день камлания той же пляской женщины с шаманом и мужчин, присоединяющихся к ним, что и в первый день.

На третий день шаман заклинает духа-хозяина пурги не посылать метели, а затем отправляется к следующему божеству, которому показывает веревку с четырьмя разветвлениями в доказательство того, что он послан всеми тавгийцами (иганасанами), просит оберегать их от болезней, но должен вновь сначала найти веревку в мешке, куда участники спрячут ее, завернув в одну из тряпич, символизирующих различные болезни (опухоль, кровотечения, опух, кашель и т. д.).

То же самое происходит и на четвертый день, когда шаман, продолжая путь наверх, просит встречных духов наделить поворожденным умом и честностью.

На пятый день шаману предстоит незаметно провести всех участников камлания мимо жилища самого грозного божества Түгө тчо. При этом хоровод, составленный из восьми мужчин и семи женщин, во главе с шаманом и его братом в полном молчании трижды совершает круг по солнцу, «обходя» его жилище.

Шестой день посвящен встрече шамана с божеством, посылающим женские родовые болезни. Приблизившись к его жилищу, шаман усаживает рядом с собой пятерых женщин и начинает просить духа не мучить их, но, так как дух настаивает на тяжелых родах, шаман прибегает к хитрости, говоря: «Что же ты делаешь? Среди моего народа всего-то только пять женщин. Если они умрут, как же будут размножаться люди?» В ответ на долгие уговоры дух соглашается смилостивиться при условии, что шаман найдет спрятанную женщинами веревку, символизирующую пуповину ребенка. Новый круговой танец мужчин и женщин, спрашивающих себе плодородие, завершает и этот день праздника.

Если действия шамана в первый-шестой дни совпадали с *икэниппе* лишь в плане общей композиции и некоторых, правда весьма существенных, деталей, то седьмой день праздника чистого чума почти буквально воспроизводит последний день эвенкийского праздника. Шаман изображает свой подъем на девятое небо к божеству Цаба, «имеющему пестрый нос». Когда он подходит к граням этого самого далекого неба, посреди чума воздвигают жердь, высовывающуюся в дымовое отверстие. Шаман на руках поднимается по ней и высовывает голову на улицу. Жердь символизирует растущее на небе высокое дерево, на вершине которого и обитает дух. Шаман жалуетсся ему на болезни и просит спасти его народ от гибели, а дух предлагает оглядеть горизонт и, если вокруг не будет тумана, предвещает благополучный год. Спустившись по жерди в чум, шаман передает свой разговор и объявляет, что горизонт был светел и чист.

Затем на жердь, которую двое мужчин держат за концы, набрасывают шкуру медведя, а шаман, привязанный цепью к шестам чума, наваливается на нее грудью и, опираясь на железную трость, прыгает вперед и делает вид, что медленно плывет по воде, временами рыча по-медвежьи. Это шаман в обихде медведя переплывает глубокое море, образовавшееся из воды, которой обмывали лица покойников. Считается, что все участники вместе с шаманом переплывают воду мертвых в виде пены, скапливающейся на кистях шаманского костюма. Достигнув берега суждено только тем, кто выживет в предстоящем году. Шаман, плывя по морю, предсказывает смерть человеку, имеющему оленя определенной масти, а затем гибель еще трех человек, чьи души отделились от него и вернулись назад. Все громко выражают свое сожаление. Через полчаса такого плавания шаманга подтягивают за цепи, медвежью шкуру снимают, а жердь кладут на пол. Шаман объявляет, что сходил он удачно, что если бы народу суждено было

погибнуть, то он слышал бы рыдания, а он в своем путешествии ничего худого не заметил.

Следующие за этим эпизодом действия вновь очень сходны с эвенкийскими. Двое мужчин набрасывают на жердь шкуру дикого оленя, добытого для праздника по приметам, предсказанным шаманом, и встают у входа в чум. Шаману завязывают глаза и дают лук и две стрелы; он должен прострелить шкуру, что служит предсказанием хорошей охоты в предстоящем году. Затем, сняв повязку, шаман приступает к раздаче кусочков жира, сырого мяса и ююлы, высыпанных на эту шкуру его помощниками. Он щедро паделает всех, что означает передачу присутствующим добытого им счастья. Кусочки эти тут же съедаются, а часть будет увезена домой для сородичей, почему-либо не участвовавших в празднике. В заключение действия шаман подбрасывает вверх шкуру с оставшимися на ней двумя-тремя горстями мяса, а остальные ловят их на лету; поймавших ожидают особые удачи, они считаются самыми счастливыми.

На этом камлание в чистом чуме заканчивается, и шаман возвращается к себе, где благодарит духа-хозяина очага за удачное камлание и просит его о том, чтобы никто из участников праздника не заболел после длительного путешествия. Покрышки с чистого чума снимают, а жерди и шкурки жертвенных оленей у дымового отверстия оставляют нетронутыми.

Таким образом, в комплексе обрядовых действий нганасанского праздника чистого чума мы вновь сталкиваемся и с уже известной структурой камланий, включавшей созывание духов-помощников, путешествие шамана (здесь — вместе со всеми участниками церемонии) к верховному божеству, диалоги шамана с духами, ответственными за те или иные аспекты жизни людей, но также и с реминисценциями медвежьего культа, когда шаман в облике медведя переплывает море, и с космической охотой, изображаемой как стрельба из лука в шкуру специально добытого оленя с последующей раздачей всем участникам праздника кусочков его мяса — символов счастья и удачи в предстоящем году. Шаман во главе представителей родовых подразделений моделирует весь коллектив в его отношениях со всеми духами природы, а сам обряд моделирует все аспекты жизнедеятельности нганасан: и промысел, и оленеводство, и деторождение, и безболезненные роды, и здоровье детей и взрослых, т. е. жизнь и смерть всех членов общины и каждого из них в отдельности.

Трудно сказать, имеем ли мы здесь дело с отголосками некогда существовавшего у арктических охотников Сибири мифологического комплекса, сходного с бытовавшим у эвенков мифом о космической охоте богатыря Манги (часто в облике медведя) на небесного оленя (лося), или речь должна идти лишь о трансформациях универсальной глубинной структуры, семантическое наполнение которой происходило сходным и для самодийцев, и для тунгусов образом. Этот вопрос требует специального рассмотрения с привлечением не только этнографического и фольклорного, но и археологического материала.

Для целей данной работы особый интерес представляют еще два момента праздника: роль и место в них инициаций, с одной стороны, и фигуры медведя, в облике которого шаман переплывает море, — с другой.

В связи с первым из них следует отметить, что, хотя камлание в чистом чуме не содержало элементов шаманских инициаций (здесь они заменены выбором шамана из числа родовых, а у эльцев — состязанием двух шаманов разных родов [см. Долгих, 1962, с. 99]), сам праздник не исчерпывался только что описанным действием. В то время, когда старшие представители родов находились на камлании, молодежь водила хороводы на улице, причем некоторые детали, упоминаемые А. А. Поповым, указывают на то, что игры и обрядовые действия, происходившие там, могли представлять собой отголоски возрастных инициаций, приуроченных к празднику. Совмещение камлания в чистом чуме и заключения союзов между парами молодых отмечал еще П. Третьяков [см. Третьяков, 1869, с. 434—436]. Об этом свидетельствуют и материалы Ю. Б. Симченко, описавшего другой нганасанский праздник — Аны'-о-дялы [Симченко, 1963], во время которого лица, достигшие к этому сроку совершеннолетия (как уже упоминалось, оно определялось у нганасан для юноши добычей первого оленя, а для девушки — появлением менструаций), должны были принимать участие в ритуальной игре *иняку*, так как только она давала им право вступить в брак.

Как и во время праздника чистого чума, все участники Аны'-о-дялы независимо от возраста и родовой принадлежности были одеты в танцевальные парки и, более того, при обращении к старшим употребляли только два термина: *иняку* (старуха) или *бойку* (старик) и *имидима*, т. е. «мать матери», независимо от реальных степеней родства, указание на которые в обычное время были обязательны. Как замечает по этому поводу Ю. Б. Симченко, «присутствующие на празднике как бы подчеркивают свое тесное родство, относя к предкам по материнской линии всех женщин (старших на два поколения) и сводя родственные отношения к упрощенным схемам по возрастному критерию» [Симченко, 1963, с. 170].

Стирание родовых и гражданских различий, маркированное еще и ношением особой одежды, характерно, как известно, для календарных праздников, в ходе которых социальные членения вновь воссоздаются. Праздник Аны'-о-дялы дает тому яркий пример.

Так, с самого утра молодежь отделялась от старших, образуя две самостоятельные группы. Старики совершали жертвоприношения «матерям» природы (Земли матери, Солнца матери, Воды матери и Луны матери), причем в отличие от обычных жертвоприношений в них участвовали представители всех тех родов, которые присутствовали на празднике. Адресовались жертвы тоже не какому-либо одному божеству, а сразу всем *нилулемынго* — «богам жизни», каждому из которых выделялся его «доля». Затем все участники жертвоприношения начинали танцевать вокруг воткнутого в снег хорея; мужчины и женщины чередовались, держась не за руки, а за курительные трубки, являвшиеся, как и танцевальные парки, неизменным атрибутом праздника. Центральное место в хороводе занимала самая древняя старуха, которая исполняла песню эротического содержания, а все остальные участники хоровода пели и танцевали, подражая оленям (ср. танцы, начинающие и завершающие каждый день камлания в чистом чуме).

Молодежь, собравшаяся у дальнего края озера, делится в это время на пары: юноша выбирает понравившуюся ему девушку и отводит ее в сторону (если при этом возникали споры, то соперники должны были урегулировать их либо путем выкупа, либо вступив в борьбу, причем это была единственная ситуация, допускающая убийство противника, не влекущее за собой изгнания виновника из коллектива). Затем начиналась игра *иняку*, в которой принимали участие четыре пары, а ведущая называлась *иняку* (старуха).

Сам обряд в том виде, в каком его удалось зафиксировать Симченко, уже практически выродился в игру, сохранившую, однако, такие симптоматичные детали, как вопросы типа: «Ребенку парку, бакари, шапку сделаешь ли?» (к девушке) или: «Ребенку люльку, лук, санки сделаешь ли?» (к юноше), которые задавались ведущей игру девушкой, исполняющей роль *иняку*, каждому из восьми участников партии. По поводу этих вопросов старик *нгана-сан* сообщил Симченко, что в его время, т. е. 80 лет назад, водила в игре не девушка, а самая старая женщина *стойбища*, а от участников требовались абсолютно достоверные ответы. Не менее знаменательны и остальные моменты игры: все четыре пары имитировали сон, затем прятались от *иняку* за спину одной из девушек, получавшей на это время имя *нямы*, т. е. матери, а когда засыпала и она, остальные участники разбегались. Заканчивалась партия диалогом-считалкой между *иняку* и *нямы* и погоней *нямы-матери* за *иняку-старухой*. Последний эпизод Ю. Б. Симченко предлагает толковать как «символический раздел семей: от матери отделяются женатые дети» [Симченко, 1963, с. 176]. Думается, что смысл ее более глубокий. Основные действия игры: вопросы—ответы, ритуальный сон как аналог смерти—возрождения, прятки, убежание и преследование — совпадают с предикатами и их последовательностью в классических обрядах возрастных инициаций. Поэтому трудно согласиться с автором и в том, что игра эта, в которой сам Симченко справедливо усматривает отголоски обряда посвящения, не усложнена никакими магическими действиями и символическими актами. Напротив, все ее элементы несут символическую нагрузку и вряд ли связаны с «разделением семей». Символическое разделение здесь действительно происходит, но касается оно не семьи, а половозрастной группы, которая из «детей», как именуются участники во время игры, превращается в совершеннолетних.

Невыясненной в этой связи можно считать лишь последнюю деталь: почему *нямы-мать* гонится за *иняку-старухой*? Симченко предлагает видеть здесь символизацию постоянной смены главенства по материнской линии. Однако, если учесть, что этот момент служит способом передать игру новой ведущей (когда *нямы-мать* догоняла *иняку-старуху*, она принимала на себя роль ведущей в следующей партии, в которой испытывались очередные четыре пары участников), а еще не так давно роль *иняку* была жестко закреплена за самой древней старухой *стойбища*, и, стало быть, замена ведущей не производилась, то можно предположить, что в обряде сама *иняку* в качестве патрона инициации гналась за убегающими от нее молодыми парами.

Показательно, что воссоздание других членений коллектива по составляющим его социальным подразделениям происходит в ходе других церемониальных игр праздника и дальше.

Так, новый цикл состязаний происходил уже между юношами и

девушками; последние начинают зазывать парня в свой круг, обещая дать *баса* (как мы помним, эти металлические украшения были знаком, обозначающим обещание вступить в интимную связь), а когда тот садится между ними, накидываются на него, пытаются снять обувь, пояс и т. д., а затем разбегаются. По поведению юношей и девушек зрители гадают, определяя их характер: «Если парень отобьется, то будет считаться сильным, если догонит похитителей — ловким, хорошим бегуном, отыщет спрятанные вещи — наблюдательным, хорошим охотником... Девушки же получают характеристику соответственно их действиям во время борьбы с парнями» [Симченко, 1963, с. 178] (ср. роль гаданий, состязаний, борьбы во время свадебных церемоний).

Кроме состязаний групп юношей и девушек на празднике Аны'о-дялы проходили и соревнования между каждой парой. Они заключались в пении иносказаний *кайганарю'о*, употреблявшихся, как говорилось, и в бытовой речи при обращении к лицам, с которыми говорящий находился в отношениях избегания. На празднике все иносказания имели одно и то же по смыслу окончание: взаимный договор об интимной встрече.

Остальные состязания носили уже индивидуальный характер: мужчины боролись, стреляли из лука в шкуру оленя (в этой стрельбе принимали участие и мальчики, не достигшие совершеннолетия; пуская стрелу, они говорили: «Пусть я убью дикого», т. е. перейду в группу совершеннолетних), играли в считалки на фанты, отыгрывая которые нужно было рассказывать *ситгыбы* или *дюроме* (основные жанры в устной прозе нганасан), петь песни и т. д.

Таким образом, в ходе праздника Аны'о-дялы воссоздаются основные членения, обеспечивающие воспроизводство нганасанского коллектива: сначала на возрастные группы, а затем на группы юношей и девушек, для которых интимные отношения не являются запретными; группы эти, в свою очередь, делятся на пары, вступающие в кратковременные союзы (впрочем, как замечал А. А. Попов, такие союзы могли перерасти и в настоящие браки, заключение которых было сопряжено с собственным циклом свадебной обрядности).

Сопоставив описание праздника чистого чума у А. А. Попова и праздника Аны'о-дялы у Ю. Б. Симченко, можно заметить, что мы имеем здесь дело с однотипными церемониями, но данными в разных их аспектах. Попов, в центре внимания которого было камлание в чистом чуме, воспроизводящее основные членения природного окружения, сообщает тем не менее и о хороводе мужчин и женщин, танцующих на улице с курительными трубками в руках, и об обмене украшениями *баса* между молодыми людьми, и о борьбе парней с девушками и т. д. Ю. Б. Симченко, в свою очередь, упоминает о том, что во время Аны'о-дялы по окончании жертвоприношений матерям природы, которые он описал, имело место и камлание.

И наконец, словом *иняку* называли не только старшего предка по женской линии, но и медведя, точнее, медведицу (момент, вообще говоря, весьма распространенный в Сибири и у других народов, также употребляющийся в обращении к медведю термины родства), что заставляет вернуться к вопросу о роли этой маски в камлании чистого чума, когда шаман-медведь переплывает во главе всей «самоedской орды» воду мертвых.

Значение этого символа в контексте праздника несколько проясняется, если учесть связанный с медведем обрядовый комплекс, в котором он выступает и предком и посредником, через которого устанавливается связь с природными силами.

Речь идет об обрядах, именуемых обычно «медвежьим праздником». Общая схема их совпадает с сезонными охотничьими обрядами 'проводов' зверя-гостя, о которых говорилось в начале главы. Как и они, обряд над медведем, добытым в берлоге, включал ритуальные действия, связанные с выслеживанием, добычей, свеживанием и распределением мяса, а также инсценировку гостини, когда голову медведя или его изображение «угощают», «развлекают», снабжают подарками для его сородичей, а затем торжественно «провожают», водружая череп, кости или их макеты на дерево, на помост, в родовой амбар и т. д. [см. Алексеенко, 1960; Крейнович, 1969 (I); Крейнович, 1973; Василевич, 1971; Цинциус, 1971 и мн. др.]. Однако в отличие от обрядов, завершающих тот или иной промысловый сезон, медвежий праздник совершался над каждым добытым зверем и, кроме того, содержал элементы переходных обрядов, моделируя хозяйственные связи в семейно-родовом ключе, так как медведь считался не просто «гостем», но еще и «родственником» добывших его людей.

Со всей отчетливостью этот момент выступает у кетов, которые, добыв залегшего в берлогу медведя, гадали по его лапе, чтобы выяснить, из какой он фратрии, затем — к какому роду этой фратрии он принадлежал и, наконец, каково было его имя [см. Алексеенко, 1960, с. 95; Крейнович, 1969 (I), с. 105]. У обских угров медведь, в честь которого устраивали периодические праздники, считался предком фратрии Пор [Чернецов, 1965 (I) и 1965 (II); Соколова, 1971]. У эвенков, как показала Г. М. Василевич, медведь, добытый в берлоге, считался *давуном* — «свойственником», «зятем» [см. Василевич, 1971, с. 164]. В охоте на него обязательно должен был принимать участие *нимак* (чаще всего брат жены человека, обнаружившего берлогу); поедание мяса помимо ритуального разделения его на части, предназначенные строго определенным половозрастным группам, носило еще и явные черты церемониальных обменов между взаимобрачающимися родами, а сам обряд назывался *нимнганкан*, т. е. так же, как мифы, предания и камлания [см. Василевич, 1971, с. 160, 162 и 168].

В еще более наглядной форме использование элементов семейно-родовой обрядности в качестве языка, в терминах которого ко-

дируются связи с природным окружением, прослеживается в медвежьих празднике так называемого айнского типа, когда обряд совершают над медведем, выращенным в клетке [см. Пилсудский, 1914—1915; Крейнович, 1973; Васильев, 1948; Золотарев, 1939, и др.]

У нивхов, например, растят и выкармливают медведя родители, у которых погиб ребенок, а в ритуальном убийстве и поедании медвежьего мяса обязательно принимают участие представители рода зятьев [см. Крейнович, 1973, с. 180, 181 и 220]. Считалось, что медвежонок — это ребенок, посланный горными людьми-духами в селение нивхов, который после праздника уйдет назад к духам и будет способствовать благосостоянию выращивших его людей (ср. с выращиванием, выкармливанием души шамана в мире духов, предшествующим началу его служения посредником в контактах между людьми и духами).

Л. Я. Штернберг называет медвежий праздник у нивхов «тризной по покойнику» [Штернберг, 1933, с. 60], а Ч. М. Таксами видит в нем приуроченный к Новому году сезонный обряд кормления хозяина земли, леса и гор, который «имел целью обеспечить удачные промыслы в лесу, хороший урожай съедобных трав, ягод и орехов, а также благополучие людей в течение года. Медведь, убитый нивхами и торжественно съеденный, выступал как бы посредником между людьми и „коллективом хозяина тайги“» [Таксами, 1977, с. 106—107].

Указания Ч. М. Таксами на масштабность связи представляются весьма ценными, но они не объясняют наличия в медвежьих церемониях элементов межродовой обрядности, о которых сообщают Штернберг и многие другие исследователи.

Примирить это кажущееся противоречие можно, если учесть, что медвежий праздник, как и шаманские инициации, мог в ряде случаев становиться языком для установления космических связей во время календарных праздников, когда два взаимообращающихся рода, моделирующих весь коллектив в целом, «налаживают» (буквальный перевод названия медвежьего праздника у нивхов [см. Крейнович, 1973, с. 169]) коммуникацию со всеми (или с главными) божествами, от которых зависит благополучие во всех областях деятельности.

Такое объяснение, как кажется, может пролить свет и еще на одну особенность медвежьего ритуала, именуемую часто «тотемической», как, впрочем, и обрядов проводов душ добытых животных, отождествляемых иногда с тотемическими обрядами размножения. По поводу них И. С. Гурвич справедливо замечал, что считать их формой почитания тотема нет оснований, так как «при этом часто совершенно упускалась из виду самая характерная черта тотемизма — вера в сверхъестественную связь определенного рода с определенным видом животного или птицы. В большинстве описанных обрядов и церемоний, — продолжает он, имея в

виду проводы добытых животных, — такая связь отсутствует. Обряды по отношению к медведю, лосю, дикому оленю, пушному зверю проделывались не каким-нибудь одним родом, а всеми народностями Восточной Сибири — и сохранившимися и не сохранившимися родовое деление» [Гурвич, 1962, с. 198].

Эти соображения И. С. Гурвича представляются весьма существенными, так как если для этнографов вопрос о тотемизме у того или иного народа — это проблема, подлежащая решению в каждом конкретном случае, то в среде фольклористов «тотемическим» считается зачастую любой мотив, в котором животные действуют как люди, или даже наличие зооморфных черт у того или иного персонажа.

Однако медвежий праздник в отличие от других обрядов «возрождения животных» содержит ярко выраженную установку на родство медведя с людьми и потому позволяет, как кажется, прояснить характер связи, существующей между промысловыми обрядами и тотемическим принципом классификации этносов, следы которого сохраняются у ряда народностей Сибири. Возможно, дело здесь в том, что если в промысловых обрядах имеет место перенесение на мир животных социальной организации людей (аспект, специально рассматривавшийся Д. К. Зелениным в его статье «Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей» [Зеленин, 1935 (1), с. 403—424], которое, как верно подчеркивает Гурвич, еще нельзя считать пережитком тотемических воззрений), то в тотемизме происходит обратный процесс — использование естественных различий в животном или растительном мире для кодирования отношений между социальными группами [см. Леви-Строс, 1962]. Иными словами, если в промысловых обрядах моделируется обмен ценностями между обществом и природой, кодируемый в таких «вещественных» знаках общения, как передача жертв или отправка костей животных, то в тотемических классификациях животные или растительные символы служат знаками при различении социальных групп внутри человеческого общества. Очень часто при этом сами животные не имеют вообще никакого промыслового значения (напомню, что в роли тотемических эмблем могли использоваться астральные, цветочные и тому подобные символы).

Что касается медвежьего праздника, то он, совпадая по форме с сезонными обрядами возрождения душ добытых животных, в ряде случаев оторван от собственно хозяйственного цикла (у народов Амура, как говорилось, он приурочен к Новому году, у угров носил отчетливо выраженный периодический характер), но зато использует тотемический принцип классификации этносов в качестве языка при моделировании связей между родами (или группами свойственников), т. е. всего коллектива «людей» в их отношении с природным окружением, а медведь выступает в роли универсального медиатора, кодирующего эту связь.

ВЫВОДЫ И ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ

Структурный анализ и шаманских и нешаманских обрядов показал, что все они строятся как рефлексивное управление поведением партнера по коммуникации, от которого ставится в зависимость успех в деятельности, преследующей определенную цель.

Элементами языка обрядового текста служат обычные поведенческие акты (еда, питье, ходьба или бег, курение, разделка туши, стрельба и т. д.), приобретшие свойство знаков, при помощи которых моделируется коммуникация между индивидами или социальными группами внутри социума, с одной стороны, и между людьми и природным окружением, персонификацией которого служат духи, — с другой. Связки (своего рода «синтагмы») этих действий — всевозможного рода «кормления» (брызганье питья, бросание кусочков пищи, обмазывание рта идола или животного и т. д.), выделение «доли» (шкурок, кусочков ткани и т. д.), словесные формулы (молитвы, благопожелания, испрошения и т. д.) — служат «репликами», адресованными тому или иному духу. Они совершаются любым лицом в определенных обычаях или обстоятельствах ситуаций, регулируя повседневную жизнь каждого члена коллектива путем имитации им рассуждений партнера и превращая его таким образом в самоорганизующуюся систему.

Такие синтагмы становятся единицами обряда, группируясь при этом по трем осям обмена (силой, информацией и ценностями) в зависимости от тактики, применяемой по отношению к партнеру по коммуникативному акту. Именно коммуникативной природой магического, мантического или дарственного действия обусловлены структурные особенности их как текстов, строящихся с учетом экспектаций партнеров.

Их связки, в свою очередь, образуют тексты более сложных по своей синтагматике обрядов, моделирующих обменные отношения между той или иной социальной группой (будь то род, семья, территориальная община и т. д.) внутри социума и отдельным же сегментом природного окружения (т. е. персонажами актуальных верований). Это приуроченные к началу и к концу какого-либо производственного цикла церемонии, а также камлания хозяйственного, семейно-родового или индивидуального назначения, в которых диалогическая природа ритуала проявляется наиболее отчетливо.

Переходные обряды используют обряды нижележащих уровней в качестве языка для регулирования поведения индивида внутри коллектива. Диалогическая природа их проявляется прежде всего в том, что они строятся в виде символического взаимодействия двух партий, а последовательность сюжетных блоков оказывается своеобразным сценарием социодрамы, задающей индивидам четко обозначенные социальные роли. Кризисность этой ситуации, ее ам-

бивалентность приводят к тому, что непрерывность биологической жизни человека оказывается разделенной на ряд дискретных отрезков, каждый из которых обозначается как «смерть» и «новое рождение», но уже в социальном плане. Инвариантом всех переходных обрядов служит, как показал Ван-Геннеп, перевод индивида из одного статуса в другой, причем условием изменения статуса является разрушение предыдущего. Последнее обстоятельство может быть объяснено тем, что моделирование перехода происходит путем 'передачи' индивида из одной социальной группы в другую и, стало быть, путем превращения «ценности для себя» в «ценность для другого».

Язык переходных ритуалов, в свою очередь, используется в обрядах, моделирующих социальный статус особых персонажей, специально предназначенных осуществлять контакты людей с миром духов. Сюда относятся шаманские посвящения и медвежий праздник, в которых реализуются обменные отношения между всем коллективом в его социальных членениях и природой.

И наконец, календарные празднества, приуроченные к кризисным, переходным моментам природного цикла, строятся на контакте (конфликте, диалоге) коллектива в целом с природой в целом по линии наиболее общих функциональных аспектов — хозяйственных, юридических, предвещательных, а воссоздание природных и космических объектов может производиться при помощи элементов предыдущего уровня (шаман, медведь), осуществляющих перевод всего коллектива в новый цикл жизнедеятельности.

Таким образом, обряды — и хозяйственные, и переходные, и календарные — моделируют деятельность коллектива и его сегментов по тем же правилам рефлексивного управления, т. е. путем имитирования рассуждений и моделирования статусов партнеров по коммуникации и потому насквозь пронизаны «диалогическими», как сказал бы М. М. Бахтин, или «обменными», как сказал бы М. Мосс, отношениями. Именно эти отношения образуют глубинное семантическое ядро всех ритуалов, обуславливая изоморфизм их синтагматических структур.

О диалогической (обменной), социально-коммуникативной природе обрядов свидетельствует, кроме того, «дополнительность» обрядов испрошения и обрядов проводов душ зверей, начинающих и завершающих промысловый цикл (первые из них обеспечивают 'получение' объектов-ценностей от духов в «ответ» на 'отправление' жертвенных даров, вторые — 'возвращение' душ-ценностей духам в «ответ» на полученный от них в дар «фарт», «удачу» и т. д.). То же можно сказать и о дополнительной родин (как модели 'получения' ребенка от природной сферы) и похорон (как модели 'ухода' умершего в селение мертвых, 'присоединения' его к группе предков). В свадьбе циклы церемониальных обменов между брачащимися сторонами также пронизывают все ее компоненты.

Структурный изоморфизм рассмотренных ритуалов позволяет сделать вывод о том, что они представляли собой иерархически организованные системы, существовавшие у народов Сибири до самого недавнего времени, и потому могут быть описаны в виде надстраивающихся друг над другом уровней в зависимости от масштаба моделируемых при их помощи связей (как между социальными подразделениями внутри коллектива, так и между этими сегментами и природой в ее членениях). Одним из аргументов в пользу этого предположения как раз и служит тот факт, что в ряде случаев план содержания обряда нижележащего уровня, например промыслового, становится планом выражения в переходных обрядах, например в родинах или шаманских инициациях, а последние — планом выражения в календарных обрядах.

А поскольку использование единиц плана содержания в качестве единиц плана выражения обусловлено сменой точки зрения на сообщение и, стало быть, ведет к наращиванию рангов рефлексии, поуровневые синхронные описания обрядовых систем у того или иного этноса могли бы, возможно, позволить этнографам установить степень социальной стратификации коллектива в релевантных для него членениях и, далее, помочь в диахронических реконструкциях. Иными словами, установление корреляций между социальными членениями этноса и степенью дифференцированности обрядовой системы дало бы материал для определения стадияльной глубины данной этнической культуры (об этой проблеме см. [Крюков, 1979]), поскольку в системе ритуалов (но именно в системе, а не в отдельном обряде) могут оказаться законсервированными социальные членения, некогда актуальные, а позже сменившиеся новыми. Для разработки методики такого «палеонтологического» исследования, позволившей бы использовать обряд как своего рода «память» культуры, необходимо сначала осуществить структурные описания обрядовых систем по этносам.

Другой круг вопросов связан с задачей получить системные описания пантеонов, которые значительно облегчили бы диахронические исследования. Речь идет в первую очередь о тех персонажах актуальных верований, которым адресован обряд, а не о собственно мифологических персонажах, артикулированных преимущественно в нарративах различных жанров. Если считать их фиксациями тех партнеров, связи между которыми моделируются в обряде, то можно предположить, во-первых, что они тоже представляют собой систему и, во-вторых, что система эта иерархически организована в соответствии с уровнями обрядов. Оба эти предположения заслуживают, конечно, более обстоятельного рассмотрения и обоснования, чем это может быть сделано в рамках настоящей работы. И все же ряд соображений здесь хотелось бы высказать.

Одно из них касается самого утверждения о системности сибирских пантеонов. Понятно, что они складывались в разное вре-

мя, что практически все они гетерогенны по своему происхождению, так как все ныне живущие на территории Сибири народы прошли долгий путь развития, этнических смещений, консолидаций и дифференциаций, а одновременно с этническими процессами шел, вероятно, и процесс смещения пантеонов. Но надо учесть, что заимствование «чужих» богов оказывалось возможным лишь при условии их включения в систему, где они занимали определенное ее иерархией место.

В том, что дело обстоит именно так, что система обуславливает вхождение элемента, трансформируя его в соответствии с собственными членениями, а не складывается в результате обобщения разрозненных единиц, можно убедиться на примере этого процесса, протекавшего в историческое время и потому зафиксированного в письменных источниках. Так, заимствование христианских богов оказывалось возможным и происходило в той степени, в какой они соответствовали уже имеющимся элементам заимствующей системы (многочисленные примеры см. в сборнике «Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири» [ХЛКНС]).

Поэтому нам кажутся необоснованными часто встречающиеся оговорки, что логические противоречия и непоследовательность (с нашей точки зрения) в представлениях о различных духах есть следствие «бессистемности» пантеонов, якобы не сложившихся «еще» в единую картину. Здесь, вероятно, тоже следует отличать варьирование, обусловленное функционированием системы, от изменений, вызванных диахроническими напластованиями.

Семантически многие фигуры пантеонов действительно, как правило, весьма расплывчаты. И эта их особенность имеет, как кажется, принципиальное значение. Ее можно считать одним из доказательств того, что персонажи верований служат способом оперирования с объектами, что они возникают не как обобщение наблюдений над природой, а как способ регулировать поведение в различных ситуациях. Тогда окажется, что если бы представления о духах были «четкими», т. е. каждому из них был придан строго регламентированный набор признаков, то они не могли бы служить целям моделирования ситуации, так как любое отклонение от заданного набора вело бы к повышению неопределенности, к невозможности идентифицировать ситуацию и ее модель.

Фантастические образы верований, понятые как фиксации партнера по коммуникации, могут тогда быть классифицированы по тем ролям, которые заданы актантной моделью (см. с. 104) и в соответствии с функциями, выполняемыми по отношению к коллективу, которые, в свою очередь, заданы различными аспектами жизнедеятельности самого коллектива.

Выше уже упоминалось, что шестиместная актантная структура, обусловленная модальностями (т. е. тактикой, применяемой партнерами по отношению друг к другу), покрывает основные категории персонажей актуальных верований шаманистов: пода-

тель — это духи-хозяева, получатель — шаманы, противник — злые духи, духи болезней, духи заложных покойников и пр., помощник — шаманские и другие профессиональные духи, а также индивидуальные, домашние и родовые духи-покровители, объект — души, силы и т. д., субъект — отправитель обряда различной масштабности. Тот факт, что эти роли позволяют описать все категории персонажей, еще раз свидетельствует о том, что их конституирование в качестве действующих лиц обряда происходит в результате реализации внутритекстовых связей, а не заданы реферативной, «внешней» семантикой наименований [см. Ревзин, 1975, с. 82].

Глубинная структура обряда как рефлексивного управления поведением, порождающая шестиместную структуру актантов, позволяет, как кажется, описать и один из трудноуловимых переходов от уровня деятелей к уровню персонажей (о целесообразности различения этих уровней см. [Новик, 1975]). Действительно, если роли выводимы из прагматического аспекта высказывания, то основные персоналогические характеристики духов тоже оказываются заданными теми позициями, которые занимают партнеры по отношению друг к другу: для рефлексивного управления поведением партнера необходимо прежде всего зафиксировать его цели, место и способ действовать, и потому признаки, позволяющие описывать духов как пучки семантических составляющих, могут быть сведены к достаточно простой матрице, включающей «место» обитания, «цели» и основные «средства», при помощи которых эти цели достигаются.

Если подойти с этой точки зрения к таким особенностям мифологической модели мира, как:

- 1) одухотворенность всех объектов природы;
- 2) интерпретация духов как «хозяев» ценностей-душ;
- 3) способность духов действовать во благо или во вред человеку;
- 4) тесная связь между территориальными сферами и их обитателями;
- 5) качественная однородность мест и различных по внешней форме существ, уподобление микро- и макрокосма;
- 6) способность персонажей к перемещениям и превращениям;
- 7) зеркальность и симметричность миров (подробнее см. [Мелетинский, 1975, с. 92—94]), то все они оказываются следствием внутритекстовых отношений, результатом статической фиксации коммуникативного принципа описания деятельности.

Попробуем это показать. Поскольку цель всегда внеположена субъекту, одухотворение объектов природы (1) можно считать настолько следствием анимистического мироощущения, сколько средством фиксации диалогических отношений (вспомним формулировку М. Бахтина о том, что «диалогическая реакция персонафицирует любое высказывание» [Бахтин, 1963, с. 246]), результа-

том действия механизма имитирования рассуждения, без которого невозможно осуществить рефлексивное управление и достичь цели.

Необходимость одухотворения, персонификации вытекает из схемы коммуникативного акта, где тот объект, который представляет собой цель деятельности, моделируется как ценность, находящаяся в распоряжении партнера. Отсюда и интерпретация духов как «хозяев», обладающих душами-ценностями или управляющих той сферой, от которой зависит благополучие коллектива (2). Особо важно в этой связи подчеркнуть, что модель партнера строится в соответствии с собственными целями. В том, что дело обстоит именно так, можно убедиться на примере терминов, обозначающих желаемый объект и его духа-подателя. Так, у эвенков слово *сингэн* обозначает и души-шерстинки (модель зверей, которых удастся добыть охотнику), и охотничий трофей, обеспечивающий успех в промысле, и духа-хозяина охоты. Точно так же обстоит дело и с терминами *маин, экишеру (эксеру), мусун*, обозначающими и имя духа-хозяина, и часть силы, посылаемой им людям, и фетиш — вместилище этой силы. Явление это, впрочем, не только эвенкийское. У кетов слово *кайгусь* означало и духа-хозяина животных, и охотничий трофей, и удачу («фарт»). У нганасан имя верховного божества Нылыгыя-Нгуо содержит в себе два компонента: *нылымты* — душа, жизненная сила и *нгуо* — бог. У нанайцев дух-хозяинка родового дерева Омсон-мама является подательницей душ новорожденных *омиа* и т. д. Эти совпадения терминов можно, вероятно, объяснить, исходя из системных, а не диахронических [ср., например, Анисимов, 1958, с. 25; Алексеевко, 1974, с. 30] отношений между подателем (владельцем) ценности и ею самой. Тогда эти совпадения будут свидетельствовать о том, что «представления» (и о духах-хозяевах, и о посылаемых ими душах-ценностях) возникают в результате структурных особенностей обряда как такого способа моделировать деятельность, при котором планируемая цель фиксируется как ценность, принадлежащая другому.

Способы, к которым прибегают духи в ситуации контакта с людьми, фиксируются ролями «подателей», «ломощников» или «противников». Отсюда их разделение на добрых и злых (3). Подчеркнем, что это противопоставление касается обычно именно поведения по отношению к людям, но не обязательно их номенклатуры: вредить, наносить ущерб могут любые персонажи (духи-хозяева за неисполнение предписаний или нарушение запретов, духи-помощники одного шамана, враждебные другим, и т. д.). Отсюда — часто отмечаемые совпадения духов болезней с духами заложных покойников, духами убитых врагов, иноплеменников, вообще духов нижнего мира как места обитания умерших. Даже в тех случаях, когда духи болезней выделяются во вполне обособленную группу (например, духи оспы или кори), они, по сути де-

ла, фиксируют негативное состояние самого человека, причем за основу для построения рефлексивного управления берется рассуждение противника, который вторгается в коллектив с целью получить ценность, т. е. в соответствии с его собственной тактикой.

Представление о духах как обитателях определенных пространственных сфер (4) вытекает из необходимости моделировать территорию партнера, а не ограничиваться «картой» объективной пространственной зоны, на которой будет разворачиваться реальная деятельность по достижению цели (например, сама охота).

Конкретность мифических зон и их качественная однородность, т. е. тождественность макро- и микрокосма (5), свидетельствует о том, что эти модели не фиксируют ничего, что отличает мир природы от мира людей, поскольку в этом нет необходимости, и различия остаются за пределами модели.

Способность предметов и существ к перемещениям и трансформациям (6) можно считать следствием коммуникативных процессов, если учесть, что отправка сообщения предполагает его перекодировку, т. е. трансформацию, превращение ценности для себя в ценность для другого.

Симметричность и особенно зеркальность миров (7) еще раз наглядно свидетельствуют о диалогических связях, лежащих в основе этой модели мира.

Часть 3

АРХАИЧЕСКАЯ ЭПИКА И ЕЕ СВЯЗИ С ОБРЯДОМ

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В этом разделе речь пойдет о соотношениях между обрядами и фольклорными текстами. Мы убедились, что синтагматическая структура обряда возникает или, во всяком случае, может возникать вне прямой зависимости от фольклорного сюжета, как реализация коммуникативных связей различной масштабности. Значит ли это, что фольклорный сюжет возникает как прямое отражение сюжета обрядового? От ответа на этот вопрос во многом зависит решение целого ряда других, которые стоят перед этнографами, пытающимися использовать фольклор как исторический источник, и перед фольклористами, изучающими основы фольклорного сюжетосложения.

Еще в 1946 г. В. Я. Пропп отмечал, что «полное совпадение обряда и обычая со сказкой» встречается крайне редко. Гораздо чаще имеет место другое соотношение, которое он назвал «переосмыслением обряда», когда отдельный элемент или группа элементов обряда, «ставшего в силу исторических изменений ненужным или непонятым», заменяется другим, и таким образом происходит деформирование обряда. «Особым случаем переосмысления, — пишет он, — мы должны считать сохранение всех форм обряда с придачей ему в сказке противоположного смысла или значения, обратной трактовки. Такие случаи мы будем называть «обращением» [Пропп, 1946, с. 13]. И «переосмысление» и «обращение» Пропп трактует в диахроническом плане, приходя к выводу, что сказочный «сюжет возникает не эволюционным путем прямого отражения действительности, а путем отрицания этой действительности. Сюжет соответствует действительности по противоположности» [Пропп, 1946, с. 14]. Расхождения, несовпадения между обрядом и его отражением в фольклоре он объясняет в соответствии со своей концепцией снижения былых кумиров: некогда благожелательные и благодетельные фигуры мифологии подвергаются забвению, а затем низвержению и осмеянию; в связи с упадком веры в духов-хозяев они из подателей благ превращаются в злых чудовищ, с которыми герой ведет борьбу [Пропп,

1953]. Концепция эта вызвала возражения со стороны Е. М. Мелетинского, заметившего, что в архаической эпике «чудовища из потустороннего мира — не всегда развенчанные хозяева и борьба с ними не доказывает крушения анимистических представлений» [Мелетинский, 1963, с. 18].

Соотношения между обрядом и фольклором В. Я. Пропп рассматривал исключительно как генетические, причем сопоставлял с обрядами классические жанры — волшебную сказку и героический эпос, хотя между ними и их обрядовыми корнями лежит мощный слой так называемой архаической эпики — мифов, легенд, преданий, бытовых рассказов, быличек, — синхронно связанной с обрядовыми институтами и актуальными верованиями. К этим жанрам, вероятно, и следует обратиться в данном случае, чтобы проследить те трансформации, которые претерпевает обряд, попадая в сферу фольклорной наррации. Более того, поскольку религиозно-мифологические представления в значительной мере опираются именно на устно-поэтическую традицию, анализ этих текстов может пролить свет на закономерности формирования и верований, и нарративных конструкций, не выкристаллизовавшихся здесь в те характерные для высоких жанров повествовательного фольклора жесткие сюжетные схемы, которые нивелируют лежащие в их основе мифологические представления, трансформируя последние в условную сказочную мифологию. И наконец, в силу того что в сибирском регионе оба фольклорных слоя нередко тесно взаимодействуют, результаты анализа сюжетов архаической прозы можно было бы в дальнейшем использовать для более детального изучения тех путей, которыми идет преломление обрядов в таких развитых фольклорных жанрах, как волшебная сказка и поющая богатирская сказка — эта непосредственная предшественница героического эпоса.

Для синхронного рассмотрения соотношений между обрядом и фольклорным повествованием следует, казалось бы, обратиться в первую очередь к внутриобрядовому функционированию нарративов, когда они включены в тот или иной обрядовый комплекс. Приведенные выше материалы заставляют, однако, усомниться в плодотворности этого пути для выяснения механизмов фольклорного сюжетосложения. Действительно, при непосредственном соположении обряда и повествований мы имеем дело с ситуациями двух основных типов: 1) включение фрагментов или даже целостных в своей сюжетной завершенности рассказов в ткань обряда и 2) воспроизведение или по крайней мере установка на воспроизведение мифа в ходе обряда.

Первая из них имела место, например, в камланиях, когда шаман во время призываний духов излагал историю своего посвящения, включал в них эпизоды из жизни какого-либо духа или рассказывал биографии своих предков. На с. 98 уже говорилось, что шаманские родословные, легенды о путешествиях, подвигах, рас-

сказы об инициационных испытаниях, этиологические мифы и т. д. используются в этом случае как материал, как план выражения наряду с другими, невербальными средствами установления контакта с духами. По своей роли в структуре обряда они представляют собой лишь один из кодов, альтернативой которого может быть и другой — действенный, вещный и пр. Например, рассказ о шаманском посвящении призван убедить духов в том, что камлающий шаман имеет право на их помощь, и потому вслед за рассказом следует 'приход' духов на зов. Но та же самая цель может быть достигнута и другими путями: звуками бубна, куда слетаются духи, или угощением, приготовленным для них участниками обряда.

Альтернативность вербальных и невербальных средств установления коммуникации заставляет отнести повествования, исполняемые в ходе обряда, к поверхностному, а не глубинному уровню обрядового текста. При этом рассказ покрывает обычно лишь отдельный эпизод или группу эпизодов обряда (например, рассказ о путешествии шамана в мир духов реализует второй синтагматический блок камлания). Что касается собственной сюжетной структуры, составляющей специфику фольклорного повествования, то она при этом обычно легко разрушается: рассказ либо сильно сокращается, либо вообще превращается в реплику (часто песенную), адресованную партнеру. В результате место сюжетно завершенного текста занимают его отрывок, ссылка на отдельный эпизод, цитата, намек.

Со вторым случаем мы имели дело в эвенкийском обряде *икэнипкэ*, корреспондирующем с мифами о космической охоте, в праздниках проводов животных, сопоставимых с мифами об умирающем—воскресающем звере, или в шаманских инициациях, ориентированных на шаманские легенды о воспитании души неопита в мире духов, пересотворении его тела и т. д.

Здесь, казалось бы, есть основание надеяться, что сюжетная основа нарратива будет сохранена, но это не так. В первую очередь оказывается очень не просто определить, на какой именно из вариантов мифа (а фольклорный нарратив всегда реализуется как серия вариантов) ориентируются отправители обряда. Так, в большинстве вариантов мифа о космической охоте говорится о происхождении созвездия Большой Медведицы в результате соперничества трех охотников (иногда они — представители различных этнических групп, например кет, русский, и эвенк), преследующих гигантского лося. Более тесную связь с календарной мистерией *икэнипкэ* обнаруживают те тексты, где рассказывается о том, как чудовищный лось Хэглэн похищает солнце, подвергается преследованию богатыря Маин~Маинги, который убивает зверя, освобождает светило, становится его охранителем и подателем света, источником тепла и жизни [см. Анисимов, 1959, с. 12—13]. Однако и в этом случае не приходится говорить о прямой инсценировке

мифа: в обряде *икэнипкэ* коллектив людей во главе с шаманом преследует космического дося — подателя жизни и процветания, но основная коллизия мифа — борьба за солнце — в нем не воспроизводится. Можно, конечно, предположить, что в основе этого праздника лежит какой-то другой, не зафиксированный или утраченный вариант мифа, более точно соответствующий основным моментам обряда. Однако даже в тех случаях, когда в распоряжении исследователя имеется текст мифа, о котором точно известно, что именно на него ориентируются отправители обряда, расхождения между схемой его синтагматического развертывания и сюжетом нарратива оказываются очень существенными.

Так, А. М. Золотарев записал у ульчей особое повествование — *дуэнтэ судалини* (букв. «дорога таежного человека», т. е. медведя), в котором сами ульчи видели своего рода сценарий медвежьего праздника и стремились неукоснительно ему следовать. В этом мифе говорится о том, как сестра двух братьев, увидев сон, отправляется в лес, выходит замуж за таежного человека-медведя, рождает близнецов-медвежат и отправляет их к своим братьям «за продуктами». Старший медвежонок, оскорбленный неверным обращением жены одного из охотников, умирает и возвращается к «людям тайги». Но и здесь он не может оставаться, так как должен совершить очистительное путешествие к духу-хозяину гор. Далее следует серия препятствий, которые преодолевает герой на этом пути [см. Золотарев, 1939, с. 178 и сл.].

Обряд же медвежьего праздника состоит в том, что люди вынимают медвежонка из берлоги, выращивают его в клетке, тщательно соблюдая целый ряд ритуальных правил в обращении с ним, а затем убивают на специальной площадке и поедают в ходе церемониальных обменов с представителями других родов, в первую очередь рода зятьев. И хотя целый ряд эпизодов праздника действительно «просто символизирует и изображает ту дорогу, которую медведь должен проделать, отправляясь к своим родителям» [Золотарев, 1939, с. 127], основные сюжетные коллизии мифа (например, уход сестры в лес, ее превращение в медведицу, рождение близнецов, обида, нанесенная одному из медвежат во время выкармливания, и даже многие перипетии самого путешествия) в обряде не находят прямого отражения. Ориентируясь на глубинный смысл мифа, инсценируя его обрядовыми средствами, т. е. используя нарратив в качестве плана содержания обряда, участники медвежьего праздника основное внимание уделяют все же таким чисто обрядовым моментам, как «подарки», которые медведь понесет «людям тайги», тщательной дифференциации частей туши, потребление которых происходит в строгом соответствии с половозрастными и социальными членениями коллектива и носит у ульчей форму, напоминающую потлач.

Таким образом, и здесь обрядовая схема не следует за сюжетом нарратива, а аранжирует его в соответствии с правилами соб-

ственного развития: синтагматическая структура, заданная членениями социального и природного пространства, реализуется в обряде прежде всего как акты взаимодействия и обмена между этими сегментами, но не воспроизводит схему синтагматического эвертывания повествовательного сюжета.

Итак, внутриобрядовое функционирование нарративов, идет ли речь о включении рассказа в ткань обряда (здесь он служит планом выражения) или о стремлении воспроизвести рассказ в ходе обряда (здесь он служит планом содержания), позволяет лишь констатировать факт трансформаций, принципиальную обратимость планов их содержания и выражения, но не дает возможности уловить пути формирования фольклорного сюжета, так как, будучи переведены на «язык обряда», повествования теряют свою сюжетную организацию.

Поэтому более продуктивным оказывается обращение к иной ситуации, когда обряд переводится на «язык фольклора», т. е. когда он оказывается в фокусе повествования. Такая ситуация встречается, однако, крайне редко. В свое время Б. Н. Путилов отметил, что обычно эпическое произведение «не заключает (или почти не заключает) собственно этнографических описаний. Они возникают в ходе повествования и получают ситуативно-функциональный характер... Описания, которые не двигают сюжета и которые оказываются за пределами данной сюжетной ситуации, в эпос не попадают. Обряд подвергается соответствующей обработке» [Путилов, 1974, с. 78].

В качестве редкого примера, где обрядовая схема определяет строение фольклорного сюжета, он приводит эпические песни о сватовстве, считая установленным, что в них «получили не просто отражение, но устойчивое структурное выражение наиболее характерные моменты брачных отношений родового строя: экзогамия — с характерной для нее практикой добывания жены за пределами микромира жениха, с существованием постоянных брачных связей между родами и т. д.; различные испытания жениха, сопровождающие брак; особая роль в обряде двух сторон — стороны жениха и стороны невесты и т. д.» [Путилов, 1974, с. 79].

Хотя основные выводы, к которым приходит Путилов, сопоставляя свадебный обряд и песни о сватовстве, в принципе не вызывают возражений, само это сопоставление представляется не очень удачным. Возникает, в частности, сомнение, что структурные совпадения между ними являются прямым следствием отражения в эпосе свадебной обрядности. Такое допущение безусловно, если исходить из утверждений самого же Путилова о том, что «классические формы героического эпоса генетически связаны с типологически более ранними формами — с так называемой архаической эпикой», что «классический эпос вырастает не из обряда, он создается в результате трансформаций старших эпических форм» [Путилов, 1974, с. 76].

Между тем именно архаическая эпика показывает, что в тех сюжетах, где речь идет о сватовстве и заключении брака, свадебный обряд, как таковой, отнюдь не воспроизводится. Примером могут служить многочисленные рассказы о брачных контактах людей с животными, в которых повествуется, как в результате заключения таких брачных сделок сам охотник или родственники женщины, вышедшей замуж за человека-медведя, человека-тигра, человека-рыбу и т. д., приобретают власть над природными силами и таким образом получают стабильную промысловую удачу. Очень подробно сюжетно-композиционная и семантически-парадигматическая стороны подобных рассказов проанализированы Е. М. Мелетинским на примере корякских мифов-сказок о браках сыновей и дочерей Ворона [см. Мелетинский, 1979, с. 71]. Во всех текстах подобного рода «заключение брака» служит лишь средством установления связей человека с объектами промысла, кодом, при помощи которого эта связь фиксируется, но никак не предметом описания. Показательно, что наряду с заключением любовных или брачных связей в этих рассказах имеют место и другие коды: взаимные услуги и обмен ценностями между охотником и зверем (человек спасает тигра или медведя от змеи, вытаскивает ему занозу и т. п., а в благодарность получает от него охотничью удачу; медведь спасает заблудившегося охотника, пустив его зимовать в свою берлогу, за что получает в подарок собак, и т. д.).

Напротив, в тех рассказах, в которых речь идет именно о заключении брачных сделок между двумя экзогамными коллективами, этот момент чаще всего изображают как вероломное нападение. Даже в тех случаях, когда в тексте прямо говорится об обмене женщинами между двумя группами [см., например, Василевич, 1936, № 60—66], одна из групп изображается людоедами, пытающимися принести в жертву или просто съесть девушку, полученную в жены, и та спасается бегством. Здесь, таким образом, ситуация заключения брачных сделок кодируется пищевым кодом, т. е. возникает картина, прямо противоположная той, которая имеет место в рассказах о браках с животными.

И хотя тексты обеих этих групп по своей сюжетной структуре значительно отличаются от той, которая имеет место в развитой эпике и которая как раз совпадает со структурой свадебного обряда, у нас все же нет оснований считать, что эпос в большей степени ориентирован на обряд, чем на повествования, аналогичные только что приведенным, что структурные совпадения возникают здесь вследствие прямой установки на воспроизведение обряда, а не под влиянием собственно эпического канона, предполагающего изображение эпической биографии героя и лишь поэтому отражающего некоторые основные коллизии переходных обрядов, в том числе и свадебного.

Из сказанного следует, что среди многочисленных текстов ар-

хаической эпике следует выбрать такие, по отношению к которым у нас не будет никаких сомнений в том, что они не только как-то сопряжены с обрядом, но и прямо описывают его. Именно с такой ситуацией мы имеем дело в так называемых «шаманских легендах», героем которых выступает шаман, т. е. лицо, специально предназначенное для отправления обрядовых функций. Поэтому они могут служить удобным лабораторным материалом, дающим возможность достаточно детально проследить, как именно обряд преломляется фольклорной традицией, тем более что камлания обладали сюжетной структурой, облегчающей их сопоставление с нарративами. Тот факт, что обряд оказывается в этих текстах в фокусе повествования, дает возможность рассмотреть взаимодействие обряда и фольклора не в генетическом плане, а использовать шаманские легенды как своего рода «описания» обряда на языке фольклора и таким образом попытаться получить ключ к дешифровке некоторых чисто фольклорных мотивов.

Однако, прежде чем приступить к рассмотрению сюжетов шаманских легенд, следует сделать ряд оговорок, касающихся их жанра. Вопрос о жанровой принадлежности этих текстов далеко не прост: это и шаманские мифы, и предания о легендарных шаманах прошлого, и истории шаманских посвящений, и рассказы о состязаниях шаманов, шаманских путешествиях, фокусах, чудесах и т. д. Собиратели именуют их то сказками, то мифами, то бытовыми рассказами, генеалогическими или историческими преданиями, легендами, быличками и т. д. Объединяющим моментом здесь обычно служит фигура центрального героя — шамана, а собственно жанровые признаки могут довольно свободно варьироваться.

Впрочем, сходным образом обстоит дело и при попытке определить жанр рассказов, не связанных с фигурой шамана, в том числе и таких, которые относятся исследователями сибирской архаической эпике к «сказкам». Между тем попытки классифицировать их по рубрикам «животная», «охотничья», «волшебная» или «бытовая» наталкиваются на непреодолимое сопротивление самого материала, который с точки зрения их композиции тоже с большим трудом поддается описанию при помощи существующих указателей сказочных сюжетов. Думается, что, признавая на словах «невыделенность» жанров в архаической эпике, диахроническая фольклористика все же невольно ориентируется на те жанровые формы, которые известны по другим, стадильно более поздним эпическим традициям. В то же время вне поля внимания оказываются моменты, релевантные для сибирского региона, в первую очередь довольно четкое деление всех нарративов на *д о с т о в е р н ы е* и *н е д о с т о в е р н ы е*, вымышленные повествования. Здесь, по сути дела, имеет место явная логическая ошибка, подмена последовательно проводимого носителями фольклора противопоставления *д о с т о в е р н о е / н е д о с т о в е р н о е* противопоставлением *реальное / фантастическое* (как это представляется европейскому сознанию),

что, естественно, и не согласуется ни с ориентацией носителей, ни с эстетикой фольклора.

Вот, например, выдержки из предисловия составителей к сборнику «Орочские сказки и мифы» [Аврорин и Лебедева, 1966]. Характеризуя различия между основными жанровыми разновидностями орочского повествовательного фольклора — *ниману*, *сохори* и *тэлуму*, — они комментируют их следующим образом: «*Ниману* и *сохори* противостоят друг другу не по жанровому, а по чисто генетическому признаку (к *сохори* орочи относят сказки, заимствованные ими у других народов. — *Е. Н.*). Взятые вместе, они противостоят жанру *тэлуму* как произведения с вымышленными, фантастическими (разрядка моя. — *Е. Н.*) сюжетами произведениям, в основе которых лежит реальная действительность, не только объективно реальная, но и „реальная“ с точки зрения религиозных воззрений орочей». И далее: «Орочскую классификацию по принципу противопоставления фантастики и реальности (разрядка моя. — *Е. Н.*) нельзя считать абсолютной. Она исходит скорее из побудительных мотивов, из целевого назначения создаваемых фольклорных произведений, чем из существа их содержания... Давая свою классификацию жанров орочского фольклора, мы учитываем положительные моменты только что рассмотренного противопоставления, но в основу, совершенно естественно, кладем иной принцип, тот, что лежит в основе научной классификации произведений словесности, — различия в содержании и связанной с ним художественной форме» [Аврорин и Лебедева, 1966, с. 26].

В результате разделы этого сборника следуют за традиционной для литературоведчески ориентированной фольклористики классификацией: материал делится на «сказки о животных», «бытовые сказки», «героические сказки», а в разряд мифов, т. е. «достоверных» с точки зрения орочей текстов, попадает значительное количество *ниману*, т. е. произведения, к которым сами орочи относятся как к «недостоверным». Таким образом, подмена оппозиции *достоверность/вымысел* оппозицией *реальность/фантастичность* лишает эту классификацию почвы, поскольку «существо содержания» того или иного текста, с точки зрения носителей фольклора, оказывается при этом искаженным, а для исследователя — недоступным.

Справедливости ради надо отметить, что В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева, не будучи специалистами-фольклористами, о чем они сами предупреждают, собрали прекрасную и, по сути дела, первую достаточно полную коллекцию орочского фольклора (еще один сборник, дополняющий первый, — «Орочские тексты и словарь» — выпущен ими в свет в 1978 г.) и, кроме того, часто, хотя, к сожалению, и не всегда, сообщают в комментариях, к какому именно разделу относят тот или иной текст сами орочи, в то время как во многих публикациях сибирского фольклора эти сведения

часто вообще отсутствуют. Их высказывания приведены здесь только для того, чтобы показать, насколько сильно действует давление установленных образцов даже на глубоких и вдумчивых исследователей.

Работая с сибирской архаической эпикой, постоянно приходится иметь в виду, что, как бы ни были фантастичны события рассказа, как бы ни были близки их сюжеты к классическим сказочным, у нас нет оснований считать их «сказками», если информант относит их к разряду достоверных историй.

В этом отношении наша задача несколько облегчается тем, что за шаманскими легендами фольклористы достаточно единодушно признают статус таких текстов, к которым носители фольклора относятся как к достоверным, несмотря на всю фантастичность их содержания. Отсюда и наиболее распространенное обозначение этих рассказов как «легенд», которое и будет использоваться далее в качестве рабочего обозначения для всей совокупности текстов о шаманах, а не для какого-либо определенного жанра. На самом деле, как уже говорилось, шаманские легенды включают тексты различных жанров — от мифа до былички, т. е. занимают в несказочной прозе позицию, сходную с той, какую в традиции обрядовой занимают камлания, охватывающие обряды различных уровней. Тот факт, что шаманские легенды представлены текстами различных жанров, возможно, позволит в дальнейшем использовать этот материал для жанровой дистрибуции и других разделов архаической эпики.

ПОЭТИКА ШАМАНСКИХ ЛЕГЕНД

Жанровые особенности рассказов о шаманах

Каковы же жанровые параметры шаманских легенд? В свое время Е. М. Мелетинский предложил для различения мифа и сказки пользоваться целым набором различительных признаков, среди которых выделил две основные группы. Первая из них характеризует произведение с точки зрения носителей фольклора. Здесь кроме уже названного признака *достоверность/недостоверность* отмечены такие важные для нашей темы моменты, как *ритуальность/неритуальность* текста, его *сакральность/несакральность* и *этнографически-конкретный/условно-поэтический* тип фантазирования. Эта первая группа признаков дополняется второй, соответствующей «содержанию самого произведения — его тематике, героям, времени действия, результату действия», а именно: *мифический герой/немифический*; *мифологическое* (доисторическое) *время действия/сказочное* (внеисторическое); *наличие этиологизма/его отсутствие* (или этиологизм орнаментальный); *коллективность* (космичность) *объекта изображения/его индивидуальность* [см. Мелетинский, 1970, с. 142].

Используя этот набор, можно выделить различительные признаки, характеризующие шаманские легенды. Признаки первой группы в основном совпали с признаками мифа: достоверность сообщения, естественно, влечет за собой этнографическую конкретность фантазирования и возможность использования текста в ритуальных целях, сопряженную с его сакральностью.

Что касается второй группы, то здесь обращает на себя внимание следующее. Рассказы о шаманах могут быть отнесены не только к мифологическому времени первотворения (Тм), как миф, но и к историческому, точнее, квазиисторическому прошлому (Тн) или даже к настоящему или недавно прошедшему времени (Тн), но, конечно, не к условному сказочному времени. Иными словами, для определения жанра рассказа о шамане целесообразно использовать целую шкалу времени: Тм — время мифа, Тн — время предания, Тн — время бытового рассказа или былички¹.

Хотя определение жанра рассказа о шамане как «мифа», «предания» или «былички» носит у нас метаязыковой характер, однако внутри самой эпической традиции им иногда можно найти соответствия. Так, например, чукчи делят повествования на *тотто-мгаткэн пынылыты* — «времен творения вести» (ср. мифы), *акалылэткэн пынылыты* — «времен раздоров вести» (ср. историче-

¹ О шкале времени как основе выделения уровней RS ср. [Иванов и Топоров, 1966, с. 122].

ские предания) и *лые пыныл* — «правдивые вести» (ср. бытовые рассказы), которые все вместе противостоят недостоверным, с их точки зрения, историям *лымныл* (ср. сказки). Нивхи различают мифы *тылгунд* (по Штернбергу, от слова *тыланд* — «далекий», «старинный») и предания о событиях более позднего времени *кераннд*. Г. М. Василевич сообщает, что эвенки, «по сказаниям и преданиям представляя себе исторический ход жизни своей группы, различали в ней периоды: *нимнгакан* — очень древний, „когда земля начинала становиться“, *булэмэкит* — период войн и расселения оленеводов; период формирования современных групп... Определяли эвенки любые события по отношению к этим трем периодам» [Василевич, 1969, с. 191]. Важно подчеркнуть, что термин *нимнгакан* означает не только временной период, но и жанр рассказа — миф — и противопоставлен повествованиям жанра *улгур* — рассказам о случаях, сохранившихся в памяти живущих, т. е. бытовым рассказам о недавних событиях [см. Василевич, 1969, с. 195; Романова и Мыреева, 1971, с. 12], при этом оба жанра объединяли рассказы, считавшиеся достоверными.

В других случаях отнесение текстов к мифам, преданиям или бытовым рассказам не находит прямой поддержки в народной терминологии, фиксирующей лишь более общее членение эпики на достоверные и вымышленные повествования. Однако можно предположить, что и в этих случаях носители традиции пользовались подобного рода шкалой времени, но маркировали ее иным способом, например именем главного героя, приуроченностью рассказов к фигуре культурного героя (миф), родоначальника (предание) или соседа (быличка).

Именно с таким случаем мы, вероятно, имеем дело в зачинах корякских мифов: «Это было время, когда жил Большой Ворон», «Это было время, когда жил Большой Ворон и его народ», «Это было время, когда сам себя создавший отец творца жил». В монографии Е. М. Мелетинского «Палеоазиатский мифологический эпос», откуда заимствованы эти примеры, показано, что, хотя корякский Ворон Куйкыннику в отличие от Ворона чукотских мифов не является творцом (он не добывает землю со дна моря или небесные светила, не творит горы и реки и т. д., как чукотский Куркыль), что, хотя у коряков вообще отсутствует жанр «вестей» творения и вороний эпос входит в группу *лымныл*, тексты о Вороне и его семействе являются именно мифами, а их сюжетная организация обусловлена реализацией сугубо мифологической семантики [Мелетинский, 1979, гл. 2].

У эвенков находим рассказы об Уньяны [см. Василевич, 1936, с. 41—44 и 245], внешне мало отличающиеся от сказок о борьбе с чудесным противником. Этот персонаж считался, однако, духом-покровителем шамана Майели [см. Суслов, 1931, с. 101], из чего можно заключить, что тексты эти должны быть отнесены к группе родовых преданий.

Та или иная временная приуроченность рассказа о шамане коррелирует, таким образом, и с масштабом главного персонажа: как культурного героя с чертами великого (первого) шамана — в мифе, как почитаемого предка — в предании и, наконец, как некоего шамана, современника рассказчика, — в быличке, и с масштабом топографии действия, разворачивающегося соответственно: в космосе (миф), на определенной родовой территории (предание) или в каком-либо конкретном наслеге (бытовой рассказ).

С масштабом действия, в свою очередь, коррелирует и характер этиологического финала, связывающего события рассказа с настоящим положением вещей. Для шаманского мифа (как и для мифа вообще) — это объяснение современного состояния элементов природы и культуры; для предания — генеалогические и топонимические моменты, история происхождения того или иного урочища или ритуального объекта (в том числе и история происхождения какого-либо почитаемого шамана); для былички — вывод морального толка, объяснение удач или неудач, ставших «с тех пор» уделом рассказчика или его близких.

Задавая жанровые параметры текста, все эти признаки (время действия, место, характер героя и этиологии) входят непосредственно в повествование, составляя более или менее постоянные элементы его сюжетной структуры и занимая в ней строго определенное место: в инициальной части сообщается, «когда» и «где» происходят события, и дается характеристика персонажей, а в финальной части следует этиологический вывод. Но эти элементы, составляющие рамку собственно сюжетных коллизий, легко могут опускаться; именно поэтому корреляция признаков, выделенные выше, представляются нам весьма существенными, так как позволяют исследователю определить жанр текста при отсутствии какой-либо из этих характеристик.

Картина камланий в шаманских легендах

Для нашей темы важной оказывается еще одна особенность шаманских легенд, касающаяся тех из них, которые можно определить как бывальщины, былички или бытовые рассказы. Среди них имеются как мемуары, т. е. воспоминания очевидцев о тех камланиях, которые происходили в их присутствии, так и фабулаты, где основной акцент лежит на перипетиях сюжетных коллизий. Границы между этими формами, вообще говоря, достаточно зыбки и самими рассказчиками не осознаются (во всяком случае, в народной терминологии они никак не отмечены). Однако их различение представляется весьма продуктивным для выяснения путей формирования повествовательных конструкций непосредственно в сфере наррации, на что уже обращалось внимание, в частности, в работе Э. В. Померанцевой [Померанцева, 1975]. Опираясь в основном на особенности сказительской техники, она показала, что

стремление как можно подробнее изложить обстоятельства конкретного случая ведет к обрастанию рассказа бытовыми подробностями, психологическими мотивировками и как следствие к превращению мемората в фабулат. Мы попробуем воспользоваться различиями между меморатом и фабулатом для выяснения вопроса о том, что происходит с обрядом, когда о нем рассказывают сами носители традиции. Возможно, это позволит уточнить и некоторые механизмы фольклорного сюжетосложения.

Эта задача облегчается тем, что с точки зрения тематики весь наш материал довольно органично распадается на две группы: 1) легенды о шаманских чудесах, состязаниях, подвигах; 2) легенды о рождении первых шаманов, о получении шаманского дара, своего рода «биографии» великих шаманов прошлого и т. д., т. е. совпадает с основными формами шаманских ритуалов (первая — с камланиями и с соревнованиями шаманов в силе, вторая — с церемониями шаманских посвящений и с обрядами почитания шаманов, ставших объектами культа).

Мы остановимся на легендах только первой группы, наиболее полно и последовательно описывающих камлания, и сопоставим их тексты с той инвариантной структурой камланий, которая была выявлена в 1-й части книги.

Напомню, что глубинная структура камланий представляет собой последовательность трех основных блоков, реализующихся в трех кодовых версиях: 'передача сообщения', 'передача силы' и 'передача ценности'. Актантная структура, т. е. набор ролей, состоит из трех пар деятелей: 'податель—получатель', 'помощник—противник' и 'субъект—объект' (как говорилось, эта актантная структура покрывает основные категории персонажей шаманских верований: 'податель' — это духи-хозяева, 'получатель' — шаманы, 'противник' — злые духи, 'помощник' — шаманские духи и домашние охранители, 'субъект' — заказчик камлания, 'объект' — душа, ценность и пр.). И наконец, сюжетная структура камланий, возникающая за счет синтагматического развертывания блоков глубинной структуры по тем же линиям 'обмена информацией', 'обмена силой' и 'обмена ценностями', была описана как последовательность функциональных связей между 1) заказчиком и шаманом, 2) шаманом с его духами-помощниками и адресатом камлания (т. е. одним из персонажей актуальных верований, 3) полученным объектом (ценностью) и заказчиком.

Теперь проследим преломление этой исходной схемы в шаманских легендах. Говоря о структуре камлания как об «исходной», мы не имеем в виду генетическое восхождение шаманских легенд к этим обрядам (как будет показано ниже, их сюжеты вовсе не повторяют сюжетов камланий), а лишь собираемся использовать их структуру как наиболее представительную и синтагматически развитую по сравнению с другими обрядами для сопоставления с сюжетами нарратива.

Обратимся для начала к меморатам, в которых камлание описывается как бы извне, глазами очевидца. В сборнике А. П. Дульзона есть, например, рассказ «Как шаман больных людей лечит».

«Человек болеет. Старый человек. Все время болеет. Его сын сходил к шаману. „Ты,— сказал он,— пошаманил бы отцу“.— „Я буду ему шаманить“. Потом люди к нему пришли, бубен принесли, шкуру стаяули, колотили. Бубен бубнит. Шаман пришел, подошел к больному человеку, шаманит. Шаман ему тряпку повесил. Сзади тоже тряпку повесил. Шаман шаманит, шаманит, шаманит. Шаман шаманил, в бубен колотил, потом сел, курит. Он курить кончил. Опять шаманить стал. Шаманит, в бубен колотит, кружиться (кружась ходить) перестал, сел, курит. Люди с ним говорить стали. Шаман рассказывает. „Сейчас я тебе шаманить буду, ты поправишься“. Шаман шаманит, люди помогают. Он шаманить кончил. „Я для тебя шаманил, ты выздоровел. После тебе все же плохо будет. Два дня пройдет, на третий день ты на улицу пойдешь“» [Дульзон, 1972, № 122].

В этом тексте вообще нет упоминаний о духе болезни, основное внимание рассказчика уделено таким событиям, как «приглашение» шамана и его «предсказания», а все остальные действия описаны лишь с внешней стороны: «в бубен колотит», «кружась ходит», «тряпку повесил» и т. д.

Сходный меморат Е. А. Крейнович записал у нивхов.

«Эпкун сказал шаману Койн'ыту, что его сын болеет, его к себе пригласил петь, сына лечить, Койн'ыт не отказался. В жилище Эпкуна бубен понес, побрякушки понес. Нивхи, стволы кустарника срубив, в жилище внесли, *инау* строгали. Из *инау* повязку на его голову сделали, очки сделали, с головной повязкой их скрепили („очки“ помещаются на лбу шамана.— *Примеч. Е. Крейновича*). Из *инау* повязку на его шею сделали, из *инау* ему пояс сделали. *Инау* все его суставы обвязали; левое колено обвязали, правое колено обвязали; левый голеностопный сустав обвязали, правый голеностопный сустав обвязали; левый локтевой сустав обвязали, правый локтевой сустав обвязали; левый лучезапястный сустав обвязали, правый лучезапястный сустав обвязали (повязки накладываются не на самый сустав, а чуть выше его.— *Примеч. Е. Крейновича*). Потом в чашку багульник и ель положили, воду туда налили. Это вода для питья духов-помощников шамана — так говорят. Сарану и корнеплод *тырх* вместе в чашку положили, на край очага поставили, чтобы духов-помощников шамана кормить. Багульник вместе с елью зажгли, его повязку на голове, сделанную из *инау*, обдымили, на его голову надели, его пояс с побрякушками обдымили, его бубен над этим огнем (из багульника и ели.— *Примеч. Е. Крейновича*) нагрели. Тогда он встал, запел (т. е. начал шаманить.— *Примеч. Е. Крейновича*). Окончив шаманить, сказал: „Горные люди у Эпкуна собаку просят. Если он собаку горным людям убьет, больной поправится — сказали“. Как только собаку убили, его сыну на другой же день лучше стало. Потом совсем поправился» [Крейнович, 1973, с. 442—443].

Здесь, как видим, основное внимание уделено подробному описанию тех приготовлений, в которых участвует сам рассказчик. В том единственном случае, когда он говорит о цели приготовлений, упоминая духов-помощников, для которых ставят чашку с угощением, он дает своего рода «ссылку» на существующее по этому поводу мнение («так говорят»). Смысл же камлания как 'договора' шамана Койн'ыта с горными духами о жертвоприношении вложен в уста самого шамана.

Возможно, что по крайней мере некоторые из таких рассказов-меморатов — искусственного происхождения, т. е. являются

не столько образцами традиционной фольклорной прозы, сколько спровоцированы вопросами этнографов, выяснявших, каков был порядок проведения камланий в прошлом. Об этом свидетельствует, в частности, обилие обрядовых подробностей, вообще-то довольно редко встречающихся в нарративах в таком количестве, а также, и это следует особо подчеркнуть, тот факт, что сюжет в таких текстах часто отсутствует вовсе (ср. приведенный выше кетский рассказ, опубликованный Дульзоном). Несколько иная ситуация возникает, когда в рассказе описывается какой-либо конкретный случай (как в легенде, приведенной Крейновичем); сюжет его тогда довольно аккуратно следует за коллизиями обряда.

Таков, например, и рассказ энца Силкина, записанный от него Б. О. Долгих, о том, как шаман Дябадеа спас больного мальчика из рода Муггади, совершив над ним обряд *пу позу* (каменные ворота) [см. Долгих, 1962, с. 153—157]. В нем очень детально излагается история о том, как заболел младший сын энца Каритуа, как его старший сын поехал за шаманом, указывается, кто из членов рода Муггади был помощником-*тэтагузи* во время камлания, какие распоряжения давал шаман участникам обряда, каков был его общий ход, что предсказал шаман после окончания камлания, какие подарки он получил от старика Каритуа и т. д.

Подобного рода мемораты иногда даже приближаются к описаниям камланий самими этнографами². Они, несомненно, имеют очень большую научную ценность, особенно когда рассказчик параллельно перечислениям обрядовых акций дает их содержательную интерпретацию, показывая картину камлания не только «извне», но и «изнутри», как бы глазами самого шамана. В этих случаях этнограф получает дополнительный материал для установления смысла обрядовых действий, а фольклорист имеет возможность проследить, как та или иная этнографическая подробность перерастает в фольклорный мотив, поскольку обряд оказывается здесь «в фокусе» повествования.

Впрочем, даже и по отношению к таким текстам и этнограф и фольклорист должны проявлять предельную осторожность, поскольку совмещение «внешней» и «внутренней» точек зрения на обряд очень часто ведет к искажениям, затушевывающим истинные соотношения между обрядовой и повествовательной «реальностью». Приведем два примера.

От уже упоминавшегося энецкого информанта Р. А. Силкина Б. О. Долгих записал рассказ о том, как шаман Нарзале из ненецкого рода Ядня вылечил энца Тэбка, жившего в одном чуме с

² См., например, [Долгих, 1962, с. 73—79], где излагается ход похоронного обряда энцев с участием шамана категории *сабодэ*, провожающего душу умершего в *дя-сиэ* — «земли дыру»; с. 96—103 — воспоминания рассказчика о том, как энцы справляли праздник чистого чума; рассказ о якутском обряде вызывания половой страсти *джалым*, записанный Ксенофонтовым [см. Ксенофонтов, 1930, с. 95—97] и мн. др.

рассказчиком (т. е. рассказ этот должен быть отнесен к жанру былички). Сюжетность этого мемората обусловлена уже не столько внутренними коллизиями камлания, как в приведенном выше энецком примере, сколько собственно фабульным построением: по просьбе родственников рассказчик приводит к больному сначала шамана по имени Пасу, чьи обрядовые манипуляции и жертвоприношения не приносят результата, и лишь шаману Нарзале удается спасти умирающего ценой собственной жизни.

Установка на более или менее подробное изложение обрядовой стороны камлания сменяется здесь стремлением рассказать о конкретном случае, т. е. передать драматизм ситуации, в которой совершалось камлание. После неудачи, постигшей первого шамана, второй, прокамлав некоторое время, признается, что и он не может «догнать душу» больного, и просит сначала проколоть себя пешней, а затем удавить. В разбираемом тексте этим «шаманским фокусам» (к ним мы еще вернемся) даны две несколько отличающиеся друг от друга интерпретации. Первую из них дает сам шаман Нарзале: «Вот я стал шаманить и оленя не бил. Пасу (первый шаман. — *Е. Н.*) оленя бил напрасно. Я вместо оленя свою голову отрезал поводком, как оленя давят. Я сам себя заколол, будто ее этим колю. Болезнь это я заколол. Если бы я не закололся и не задавился, тоже не поправился бы больной» [Долгих, 1962, с. 106]. Дальше в рассказе говорится о том, что, получив подарки, Нарзале уехал, а через некоторое время Силкин и его соседи узнали, что шамана задрал медведь. Комментируя его смерть, родственники спасенного пришли к следующему заключению: «Оттого его медведь задрал, что отдал он свою душу за больного. Он ведь здесь задавился, отдал свою душу за больного. Сказал, что ты, кача (дух болезни. — *Примеч. Б. Долгих*), возьми мою душу вместо больного. Вот оттого он умер. Как это мог зимой медведь выйти из берлоги и задрать его?» [Долгих, 1962, с. 106—107].

Как видим, хотя обе интерпретации совпадают с теми глубинными значениями, которые в принципе характерны для центрального блока камланий (шаман объясняет свои действия как 'борьбу' с духом болезни, а родственники — как 'обмен' души больного на ценность, в качестве которой в данном случае они рассматривают жизнь самого шамана), рассказ в целом нельзя считать строго документальной записью обряда, притом что в нем описан совершенно определенный, конкретный случай, изложение включает много бытовых и обрядовых подробностей, а сам рассказчик является активным участником описанных событий. Этот рассказ Силкина интересен не столько тем, что в нем содержится достоверная информация о порядке проведения камланий, сколько тем, что он очень рельефно показывает, каким способом достигается цель причинного объяснения событий. Несчастный случай с шаманом, поставленный в связь с его действиями во время камлания, оказывается включенным в сюжетную композицию рассказа.

которая, совпадая в общем виде с сюжетом камлания, отличается от нее тем, что последний блок дается в тексте еще и в негативном значении: после функции «награждение шамана» за спасение больного следует функция «гибель шамана» в результате мести духов.

В рассказе Силкина даны обе точки зрения на манипуляции шамана, поэтому эта небольшая деформация обряда здесь хорошо заметна. Дело, однако, осложняется, если «внешняя» точка зрения рассказчика на обряд опускается (или отсутствует), а изложению событийной стороны уделяется основное внимание. При этом во многих легендах продолжает обыгрываться сама возможность спасти больного путем обмена его души на душу жертвы, в том числе и на душу другого человека. Например, в якутской легенде, записанной Ксенофонтовым, говорится о том, как великому шаману, жившему в «эпоху древности, в эпоху прадедов», удалось воскресить умершего, отдав злему духу душу живущего в 150 верстах человека, который «должен был умереть через три года. Умирать ему теперь или через три года, — замечает шаман, — не представляет большой разницы» [Ксенофонтов, 1930, с. 91]. Здесь действия шамана оправдываются рассказчиком и даже оцениваются как великий подвиг, но существуют и такие тексты, где подобного рода «обмены» приписаны «злым», «черным» шаманам.

Так, М. Н. Хангалов опубликовал несколько легенд, в которых жители стойбища, узнав, что к их заболевшему богачу соседу приехал шаман, о котором ходили дурные слухи, и потому, ожидая с его стороны попытку спасти больного ценой жизни одного из них, прибегают к охранительным мерам, в результате чего шаман не может добиться успеха и больной умирает [см. Хангалов, 1959, с. 208—209]. В этих легендах первый блок (вредительство) разрабатывается именно как камлание, во время которого шаман-посредник отдает или пытается отдать духу болезни выкуп в виде человеческой жертвы (по-бурятски он называется *долё*, т. е. «замена»). Интересно, что подобные легенды иногда прямо рисуют картину камлания, во время которого шаман приносит в жертву кого-либо из челяди заболевшего богача [см. Хангалов, 1959, с. 206—207]. Сам Хангалов на основе этих легенд склонен вслед за своими информантами утверждать, что «в старину» у бурят существовал обычай человеческих жертвоприношений (обряд *хун долё*) — вывод, из подобного рода источников не вытекающий, поскольку такие легенды могут возникать и в результате сугубо фольклорного варьирования.

Приведенные примеры призваны продемонстрировать последовательный отход от прямого изображения обряда сначала в области представлений (в данном случае об «обмене» как способе «ликвидировать вредительство»), затем в область верований (о шаманах, способных наносить вред) и, наконец, в область чистой наррации, воспроизводящей картину человеческого жертвоприно-

шения по модели обычного обряда. Иными словами, легенды, в которых говорится о совершившихся в прошлом человеческих жертвоприношениях, используют в качестве плана выражения (картина заклания) план содержания легенд об обменах души больного на душу другого человека (отдача души тождественна его убийству), а эти последние трансформируют собственно обрядовую ситуацию, в которой одна ценность (душа больного) обменивается на другие ценности (душу жертвенного животного, подарки, угощения и т. д.)³.

В том, что фольклорный текст воспроизводит как план выражения камлания, так и план его содержания, можно убедиться из сопоставления еще двух легенд о борьбе шамана с духом болезни, опубликованных тем же Хангаловым.

В первой из них говорится о том, как шаманка Арзут уничтожила злого духа *ада*, «съедавшего» детей у одного бурята в улусе Тангут.

«Шаманка велела приготовить мясо, саламату и поставить в домбе на правой стороне юрты, и сама стала шаманить снаружи юрты, а внутри всю юрту, кроме двери, обтянула *шидэхэн* (веревка из волоса). Четыре сильные мужчины напились пьяны, шаманка также притворилась пьяной, тогда ада вошел в юрту через открытые двери, которые шаманка тотчас же загородила волосяной веревкой; вследствие чего ада уже не мог выйти из юрты. Шаманка велела четырем мужчинам держать ее за руки, когда они увидят, что она что-нибудь поймает. Шаманка стала шаманить, и вот что-то схватила в восточной стороне юрты; шаманку стало бросать из стороны в сторону, как будто она с кем-нибудь боролась, но силачи взяли ее за руки и кисти, держа за туловище, и провели острым ножом между двумя руками, тогда вдруг сильно запахло луком и показалась точно рыба чешуя, в то же время откуда-то появился зверек вроде евражки или хорька, но без шкуры; его убили» (Хангалов, 1958, с. 334).

Здесь картина камлания дана вполне «реалистически»; при этом текст строится так, что смысл всех обрядовых действий шаманки совершенно ясен: кувшин с угощением предназначен для заманивания духа, имитация пьяного состояния — для усыпления его бдительности, веревка — для закрытия выхода, метания из стороны в сторону изображают борьбу с пойманным духом, а разрезание ножом невидимого до тех пор *ада* ведет к его превращению в видимого всем зверька, уничтожение которого и означает победу над вредителем.

Во второй легенде вместо внешнего описания обряда борьба шамана с *ада* излагается следующим образом:

«Из улуса Ушат 1-го бабаева рода Кудинского ведомства большой шаман Замхан заехал раз к одному богатому буряту Верхненского ведомства, имевшего 3 жены; у него шаман увидел 13 ада. Хозяин просит шамана извратить его дом от непрошенных гостей, от которых помрачат все его дети. Шаман велел поставить на другой день в домбе (деревянный кувшин для тарасуна) жареного мяса и саламаты, обещав прийти. Придя в юрту на другой день, шаман принял сам вид ада и увидел, что все 13 ада сидят в домбе; наслаждаясь вкусной пи-

³ О том, что сами легенды могли стать, в свою очередь, программой обряда, см. ниже.

шей, ада говорили: „как хороши наши отец и мать“. Увидев шамана, т. е. нового ада, они спрашивают: „откуда ты пришел?“ Шаман отвечал: „шатаюсь по домам и смотрю в чашку“. И присоединился к компании; один ада сидел наверху и караулил, а прочие в домбе. Замхан тоже ест саламату и мясо. Когда же пришла его очередь караулить наверху, то он захлопнул крышкой всех 13 ада и велел сосуд вынести в поле и сжечь» [Хангалов, 1958, с. 333].

В этой легенде с обрядом совпадает лишь общая рамка текста: приготовление кувшина с угощением и его сжигание в поле, а все остальные действия шамана поданы в чисто повествовательном ключе — как «обман» доверчивых ада. Даже единственная обрядовая деталь — кувшин — обыгрывается здесь не только как средство заманить ада угощением и орудие их пленения, но и как место действия; вместо притворного опьянения шаманки в первом рассказе здесь имеем 'превращение' шамана в ада; пантомиме 'борьбы' шаманки соответствуют 'диалог' и обманная совместная трапеза шамана с духами. В этой легенде точка зрения заказчика камлания, по существу, отсутствует, ее полностью замещает точка зрения шамана, причем она, в свою очередь, включает в себя еще и точку зрения духов, одним из которых притворяется шаман. Провоцирование ада на действия, выгодные для заказчика, которые и составляют смысл камланий, здесь представлено очень ярко, но внешнее описание обряда практически отсутствует, в отличие от первой легенды, воспроизводящей его картину во всех основных деталях. Подчеркнем, что обе легенды могут быть отнесены к жанру бытового рассказа: в обеих сообщаются имена шаманов и его заказчиков, названия улусов, где происходили описываемые события.

Как промежуточный случай, в котором сюжетное развертывание рассказа сопровождается сменой точек зрения, может быть рассмотрен иганасанский текст, опубликованный Б. О. Долгих [Долгих, 1976, № 23]. В нем говорится о том, как два шамана пытались оживить дочь шамана Порбина, живущего в одном чуме с вдовой и ее двумя сыновьями. Шаман Порбин посылает этих мальчиков позвать себе на помощь молодого шамана, так как не уверен в своих собственных силах, а сам пока начинает камлание. «Когда молодой шаман приехал, — говорится далее в легенде, — чум старика был уже полон гостей. А сам старик лежал на полу, головой в сторону тундры, потому что ушел уже он в нижнюю землю. Сильно дышит, головой мотает, словно олень бежит. Всегда так шаман подражает оленю, когда идет в нижнюю землю. Потом молодой шаман лег рядом со стариком и стал тихонько говорить, что он там видит. Один человек из гостей сел у его головы, слушает и передает его слова другим людям».

Пояснения рассказчика, раскрывающие смысл обрядовых действий (они выделены разрядкой), сменяются далее описанием путешествия молодого шамана в мире мертвых, которое рисуется

глазами его самого, причем и повествование ведется уже от его собственного лица: «Пришел я в нижнюю землю. Большая, очень быстрая река сейчас передо мной. Старик шаман стоит перед этой рекой на берегу, не может через нее перейти». Оставив его у реки, молодой шаман продолжает свой путь один. По дороге он встречает умершего отца мальчиков, живущих в чуме, где происходит камлание, и вступает с ним в беседу. Узнав, что его семья живет бедно, умерший обещает дать для них оленей, когда шаман будет возвращаться в «свой» мир. Наконец юноша добирается до заветного ящика в чуме мертвецов и говорит: «Пять сердец лежит в нем. Четыре из них совсем черных. Одно наполювину еще белое. Я думаю, что это сердце дочери старика. Положил я это сердце себе в карман. (Все гости видели, что положил что-то лежащий шаман себе в карман.) Теперь иду обратно. Опять встречаю отца двух парней. Он дает мне двух оленей-телят — пороза и важенку. Я привязываю их к ремням на своей парке. (Видят гости, что завязывает шаман узлы на ремнях своей парки)».

Дальнейшее изложение событий, происходящих с шаманом в мире мертвых, ведется от его лица и сопровождается подобными же замечаниями рассказчика, позволяющими предполагать, что весь текст следует расценивать как свидетельство очевидца — одного из участников камлания. Однако это не так. Рассказ этот несомненно использует воспоминания о конкретных камланиях, но не является меморатом в прямом смысле. Хотя сюжет легенды во многом следует за сюжетной композицией камлания как путешествия шамана в мир духов, а события отнесены к конкретным лицам — семейству Порбинных, к которому принадлежал и информант Б. О. Долгих, в нем описывается совершенно фантастическая ситуация — оживление умершей девушки. Интересен в этом отношении и финал рассказа: молодой шаман под удары бубна оживляет дочь старика шамана, передает сыновьям вдовы полученные от их умершего отца пучки красной и белой шерсти, символизирующие будущий приплод, а в награду за камлание получает не только обычных для обрядовой практики нганасан оленей, но и спасенную девушку себе в жены. Завершает рассказ этимологический мотив: «С тех пор шаманы берут девок и оленей в уплату за шаманство», в котором, как и на всем протяжении рассказа, совмещены чисто обрядовый момент (получение оленей в награду) и собственно фольклорный мотив (женитьба на спасенной девушке).

Этнографическая достоверность последнего обычая (как и упоминания о практиковавшихся «в старину» человеческих жертвоприношениях в вышеприведенных бурятских легендах) не может быть признана без дополнительной проверки, т. е. только на основании подобных рассказов, поскольку мотив женитьбы возникает здесь как логическое завершение повествования.

Проследим, как это происходит. Круг действующих лиц этого рассказа оказывается несколько шире, чем в камланиях; он включает не только заказчика, шамана и духов, но еще и зрителя — очевидца событий, причем фигура последнего не совпадает с фигурой рассказчика (как в меморатах), хотя и его точка зрения в тексте тоже фиксируется.

В результате сюжет легенды уже не просто следует за сюжетом камлания, а возникает как реализация всех этих связей.

Так, позиция рассказчика в анализируемой легенде фиксируется в сюжете только тем, что события отнесены к жизни одного из его предков, а также в этиологическом финале, т. е. в композиционной рамке рассказа. Точка зрения зрителя, очевидца происшествия, рассказчику не принадлежит, но тем не менее она тоже фиксируется фигурами мальчиков, живущих со стариком Порбиным в одном чуме, и выражается в полутных замечаниях о том, что делает герой во время сеанса (ср. энецкую легенду о шамане Нарзале, рассказанную Силкиным, в которой позиции рассказчика и очевидца совпали). Однако эти мальчики, оказавшись объектом описания рассказчика, выступают здесь одновременно и как участники камлания, и как участники рассказа, а потому данная им в начале повествования характеристика («сыновья вдовы», «бедные») становится одним из сюжетообразующих моментов: испытывая 'недостачу', они тем самым превращаются еще и в заказчиков камлания, для которых шаман добывает души оленей у их покойного отца. Такое же расфокусирование точки зрения имеет место и в фигуре шамана Порбина, пытающегося воскресить свою дочь: он характеризуется одновременно и как шаман, и как лицо, испытывающее 'недостачу', т. е. как заказчик, и в качестве последнего должен прибегнуть к помощи живущего по соседству молодого шамана, который, в свою очередь, не только выполняет роль посредника между заказчиком и духами, но становится еще и героем фабулата; с его позиции описываются все основные события.

Разрешение всех этих коллизий и порождает сюжет легенды, в которой сначала говорится о параллельном камлании двух шаманов, затем один из них отказывается от своих попыток проникнуть в иной мир, а второй продолжает путешествие и добывает объекты — оленью шерсть, обеспечивающую обогащение мальчиков-сирот, и сердце девушки, которую он оживляет. Однако это 'добывание', позволяющее 'ликвидировать недостачу' у заказчиков, не разрешает возникшую в ходе рассказа чисто повествовательную коллизию между старым шаманом и молодым. Поскольку в этой легенде не идет речь об их соперничестве (такого рода легенды существуют и будут рассмотрены ниже), а фигура молодого шамана возникает как простая редупликация старого шамана, отнесенного развитием рассказа на роль заказчика, то предложение взять дочь в жены оказывается логическим разрешением этого дублирования и одновременно позволяет идентифицировать моло-

дого шамана как героя фабулата. Поэтому и этиологический финал, т. е. заключение, сделанное уже с позиции рассказчика, в первую очередь именно подытоживает результат описанных в легенде событий, но не обобщает факты обрядовой практики, как может показаться на первый взгляд (в примечаниях к легенде Б. О. Долгих особо подчеркивает склонность этого информанта делать из своих рассказов морализующие выводы)⁴.

В еще большей степени фантастическим в обыденном плане и еще более логичным в плане повествовательном оказывается мотив женитьбы шамана на спасенной им девушке в другой иганасанской легенде [Долгих, 1976, № 24], весьма сходной с только что рассмотренной.

Действие начинается с такого же эпизода, как и в предыдущем тексте: старик шаман приносит в чум тело своей умершей и похороненной дочери, чтобы попытаться оживить ее. Он посылает сына (какая-либо другая характеристика этого персонажа отсутствует, и в дальнейшем он в рассказе не фигурирует) за живущим по соседству шаманом себе в помощь, а сам начинает шаманить. Будущий герой изображен здесь малолетним ребенком («только на ногах стал ходить»), что влечет за собой включение дополнительных эпизодов (уговоры его родителей отпустить мальчика камлат и картина игры шамана-малолетки с другими ребятами), предшествующих его путешествию в мир духов. Само же путешествие излагается от лица героя, который встречает в пути сначала старика шамана, остановившегося перед рекой, не имея сил через нее перебраться, а затем, уже на другом берегу, двух стариков, обращающихся к нему с просьбой помочь им добраться до земли мертвых. Мальчик обещает на обратном пути сделать им «короткую дорогу». Особенно подробно разработаны в рассказе коллизии, возникающие у шамана в мире мертвых с дочерью хозяина подземного льда Сырады-барба. Добравшись до их чума, шаман допускает оплошность, позволив им себя причесать (т. е. вместо того, чтобы оказать им услугу, принимает услугу от них). В результате шаман не может выйти из их дома, и лишь хитрость его духов-помощников, насылающих непогоду и таким образом отвлекающих внимание хозяек (им приходится выйти из чума, чтобы укрепить срываемые ветром юбки), позволяет ему похитить сердце умершей девушки и убежать. По дороге обратно он помогает старикам и узнает от них, что в отместку за обман и кражу ледяные девушки умертвят его родителей (т. е., как и в приведенном выше энепском рассказе, «победа» шамана над злыми духами оборачивается «бедой» для него самого). Вернувшись в «овой мир», шаман оживляет дочь старика, и именно в качестве компенсации тот отдает свою дочь мальчику в жены, что специально подчеркивается в тексте: «Ну, парень! Ты неладно говоришь: отец уйдет, мать уйдет. Возьми увези мою дочь». Эта деталь сопровождается еще и комментарием рассказчика, не имеющим, однако, этиологического характера: «Хоть маленький был этот ребенок-шаман, но взял жену. Потом мужчиной будет». Этиологический финал, как таковой, в этом варианте вообще отсутствует, однако легенда заканчивается характерным добавлением рассказчика, специально подчеркивающего достоверность всего повествования: «Не сказка это, а старая жизнь. Старик шаман и ребенок-шаман — оба были авамскими самодьями» (так иганасаны называли себя и эцэв).

В этой легенде, оставляющей за рамкой нарратива генеалогическую связь рассказчика со стариком шаманом, а также опу-

⁴ Ниже мы увидим, что этиологический финал шаманских легенд часто служит основанием для обрядовых отправлений, и потому не исключено, что сам обычай «брать девок» в уплату за шаманство опирается на подобного рода фольклорные тексты.

скающей фигуру очевидца (заметим, что параллельных описаний обрядовых акций и указаний на их значения в тексте тоже нет) и, казалось бы, приближающейся по своей ролевой и композиционной структуре к структуре камланий, основное место занимает вовсе не внешняя сторона обряда, которой в рассказе уделяется еще меньше внимания, чем в предыдущих, а перипетии путешествия ребенка-шамана и его столкновений с духами. Именно они определяют развитие сюжета, завершающегося не только 'ликвидацией недостачи' у заказчика, но еще и 'потерей' (родителей) и 'приобретением' (жены) шаманом-малолеткой, что превращает его из простого посредника, каким он является в обряде, в героя фабулата.

Таким образом, традиционные рассказы, даже когда они прикреплены к совершенно конкретным случаям из жизни рассказчика или воспроизводят события недавнего прошлого (т. е. внешне сохраняют признаки мемората), представляют собой фабулаты, где основное внимание уделяется не картине обряда, как такового, а взаимоотношениям между шаманом и остальными действующими лицами рассказа. Именно они обуславливают развитие сюжета даже в тех случаях, когда он, казалось бы, целиком следует за сюжетом камлания или тесно связан с ним тематически.

Межсюжетные трансформации легенд

В камланиях, как мы помним, нанизывание сюжетных звеньев шло в основном за счет встраивания в отношении «заказчик—искомая ценность» серии персонажей-посредников. Совершенно по-иному дело обстоит в легендах, где коллизии, образующие сюжет, возникают между любой парой действующих лиц. Действительно, фабула одних рассказов строится на коллизиях между простым человеком и шаманом (ср. первый блок камланий), а все остальные связи, реализующиеся в камланиях, остаются в стороне. Другие легенды описывают столкновение шамана с противником, третьи — только его путешествие и т. д. По сути дела, мы имеем здесь дело уже не с рассказами о камланиях, а с рассказами о шаманах, в которых их деятельность оценивается либо положительно, либо отрицательно, что, собственно говоря, и создает сюжет фабулата. Проследим, как это происходит.

Так, если в обряде первый блок, реализующий связь 'заказчик камлания — шаман', выступает как 'просьба—согласие' и часто обставляется специальным церемониалом, то целый ряд рассказов рисует ее в виде различных, часто логически противоположных версий. Например, сообщается, что некто не «просит», а «не верит» в могущество шамана (насмехается, плохо встречает, отказывается оказать услугу или вообще как-либо 'на ру ш а е т' предписанные обычаем правила поведения по отношению к шаману). В ответ на оскорбление шаман совершает

действия, в результате которых ему удается доказать свое могущество. При этом в одних текстах эти действия рисуются как «камлание» (описываемое с большим или меньшим количеством обрядовых подробностей), а в других камлание редуцируется до одноразовой акции — «чуда», творимого шаманом, причем, хотя эти чудеса тематически часто остаются тесно связанными с теми функциями, которые шаманы выполняли в своей обрядовой практике, само камлание в рассказе вообще не упоминается. Шаман, например, вопреки недоверию окружающих спасает больного, но не путем жертвоприношений или борьбы с духом болезни, а просто дунув ему в лицо [см. Ксенофонов, 1930, с. 84—85], добывает пищу, но не у духов-хозяев, а лишь причмокнув губами [см. Ксенофонов, 1930, с. 85], и т. д. Другие чудеса тоже можно рассматривать как редукцию синтагматических звеньев: вместо 'созывания—отклика' духов, имеющих место в камланиях, в легендах часто говорится о способности шаманов 'превращаться' в животных, летать в облике птиц и т. д.

Доказав при помощи такого чуда свое могущество, шаман либо наказывает нечестивца ('беда' у заказчика), либо только пугает его, демонстрируя свою мощь и заставляя оказать себе почести, а затем милует ('спасение' нарушителя).

Сюжетная структура этих легенд тоже оказывается состоящей из трех основных блоков, однако совершенно очевидно, что она возникает здесь не в результате прямого следования за сюжетной структурой камлания, а лишь воспроизводит ту глубинную структуру, которая сама базируется на логике взаимодействия, синтагматически разворачивающегося в последовательность «действие → противодействие → результат».

Такие рассказы могут дополнительно разрастаться за счет на низывания однофункциональных звеньев; тогда возникает фабула, состоящая из кумулятивных цепочек чудес, которые совершал некогда какой-либо известный шаман. Однако важно подчеркнуть, что ни повтор, ни редукция не нарушают трехчленности синтагматической структуры текста и лишь варьируют фабулу в ее пределах.

Если же один из блоков (в данном случае первый, в котором шаман сам подвергается испытанию со стороны своих недоброжелателей) опускается, то вместо сюжетно организованного рассказа возникает двухчастная композиция поверья, приписывающего какому-либо почитаемому шаману способность творить чудеса⁵.

Другой способ развития фабулы состоит в том, что один из блоков разворачивается в иерархически организованную серию. Например, по дороге к больной шаман подвергается насмешкам со стороны ее родственников. В ответ на не-

⁵ Эти поверья, таким образом, имеют своим источником не обряд и даже не общественное установление или «представление», а эпичку.

доверие он делает из бересты изображение рыбы, оживляет его и втыкает в дерево, стоящее над биваком своих спутников; рыба начинает биться так сильно, что засыпает снегом всю стоянку. В следующий раз шаман посылает деревянного волка догнать и вернуть сбежавших коней. Здесь «чудо» осуществляется с помощью особых агентов — рыбы и волка; эпизоды их 'изготовления' сопоставимы с 'приготовлением ритуальных изображений' в сюжетной композиции камланий, но в легенде они не приурочены к камланию (прибыв в дом заказчика, шаман совершает успешное камлание, но как раз там приготовления к сеансу не описываются), а служат лишь одним из средств демонстрации шаманской силы, составляя предварительный сюжетный ход, в котором шаман идентифицируется как герой фабулата, и в этом отношении противостоят эпизодам, в которых он совершает свой основной подвиг — спасение умирающей [см. Ксенофонов, 1930, с. 86—88].

Варьирование отношения 'заказчик—шаман', основывающееся на переворачивании предикатов, может привести и к перераспределению ролей. Например, вместо 'просьбы' о помощи к шаману обращаются с 'приказом': жадный или строптивый богач заставляет его спустить с неба жену, косцов, слуг и т. д. Шаман выполняет требование, но приход небесных духов приводит заказчика к гибели [см. Попов, 1937, с. 62—64; Эргис, 1960, № 139, 140, 142; Попов, 1936 (II), с. 207—213]. Здесь заказчик выступает в роли противника шамана, что приводит к инверсии всей сюжетной структуры. Вместо 'беды' у заказчика 'беда' у шамана (его секут, над ним издеваются до тех пор, пока он не соглашается камлать). Второй блок — путешествие шамана к духам — направлено на ликвидацию именно этой беды, хотя внешне оно совпадает с требованием «ликвидировать недостачу» заказчика. Выполнение требования на самом деле оказывается мстью шамана за нанесенные оскорбления. Место функции 'награждение шамана' занимает 'разорение заказчика'.

Хотя эти легенды часто прикреплены к историческим лицам (и шаман и богач — предки каких-либо конкретных родовых подразделений; результатом кары небесных духов объясняется разорение или упадок этого рода в настоящее время), совершенно очевидно, что в данном случае рассказ не воспроизводит картину какого-то определенного камлания (притом что само оно в некоторых текстах описывается весьма подробно). Нет здесь и «идеологического переосмысления», основывающегося на утрате веры в шаманское могущество: оно, напротив, всячески подчеркивается. Легенды о мести шамана — результат не сдвигов в идеологии, а чисто фольклорного варьирования, когда роль противника шамана выполняет не злой дух (как в камланиях), а человек, нанесший вред шаману или людям, находящимся под его покровительством. Показательно, что в ряде текстов этот противник и на поверхностном уровне интерпретируется как «чужой» (относящийся к другому ро-

довому подразделению или к другому этническому коллективу), т. е. его персоналогические характеристики оказываются тесно увязанными с его ролью.

Подобные легенды часто циклизуются вокруг фигуры какого-либо знаменитого шамана [см., например, Ксенофонтов, 1929 (II), с. 43—49; Окладников, 1949, с. 87; Попов, 1936 (II), с. 214—218, и мн. др.], причем кроме кумулятивного принципа нанизывания однофункциональных звеньев, о котором говорилось, циклизация эта может носить биографический характер, т. е. выстраивать рассказы о его подвигах от рождения до смерти⁶.

И наконец, интересны временные характеристики легенд о шаманских чудесах: как правило, их героями являются шаманы, уже умершие; часто в тексте прямо говорится о том, что «в старину» существовали такие шаманы, которые были способны прокалывать себя пешней, снимать голову, превращаться в животных, устраивать в юрте наводнение и т. д., но «сейчас» такие шаманы «уже перевелись». Сами чудеса под воздействием современных представлений иногда объясняются информантами как «фокусы» или результат «гипноза». В других случаях рассказы о чудесах прикреплены к совершенно конкретным лицам, умершим сравнительно недавно, и потому среди этих легенд много бывальщин и быличек.

Инверсией рассказов о шаманах-чудотворцах является обширная группа легенд о шаманах, насылающих порчу [см., например, Долгих, 1962, с. 182—187; Ксенофонтов, 1930, с. 34—35 и 78; Худяков, 1969, с. 305—306; Ксенофонтов, 1977, № 159, 167 и 230, и т. д.]. Их сюжет тоже строится на коллизиях между шаманом и простым человеком, но основной предикат, связывающий эту пару в камланиях по линии «спасение заказчика шаманом», выступает здесь в своем отрицательном значении — «нанесение шаманом ущерба».

В некоторых из них, например в энецком бытовом рассказе, опубликованном Б. О. Долгих, рисуется и камлание «наоборот»: селькупский шаман *мигатаза* (колдун) не 'заглатывает' духа болезни, а 'выплевывает' душу больного, проглоченную им самим в отместку за то, что семья энцев, приехавшая к селькупам для обмена оленей на рыбу, отказалась подарить ему живого оленя, предлагая лишь мясо и шкуру. Старик энец в соответствии с правилом обрядовой практики награждает шамана за спасение сына, взяв с него обещание больше «людей не колдовать» и предупредив, что, если в его семье опять кто-нибудь заболит, он будет считать это новыми кознями колдуна.

В этом тексте 'нанесение шаманом вреда' происходит непреднамеренно («это я виноват был, — признается шаман, — что поделаешь... Тогда с сердцов, когда я оленя просил, а ты не дал, я

⁶ Проблемы сюжетосложения, связанные с выяснением принципов циклизации, здесь рассматриваться не будут.

его, сам не заметив, глотнул. Он как раз напротив сидел» [Долгих, 1962, с. 187]), а 'победа' остается за простым человеком. Но существует много легенд, где какому-либо шаману приписывается способность регулярно пожирать души людей, насылать падеж на скот и т. д. Здесь тоже можно наблюдать тенденцию к циклизации таких рассказов вокруг одной определенной фигуры, причем часто ею оказывается не только какой-либо известный шаман прошлого, но и живой современник рассказчика.

В определенном смысле эти легенды можно рассматривать как источник поверий о существовании черных шаманов, что заставляет поставить вопрос о целесообразности отличать эти поверья от деления шаманов (например, у якутов и бурят) на «белых» и «черных» непосредственно в ритуальной практике. Функции белого шамана обычно совпадают у этих народов с деятельностью жреца, точнее, руководителя общеродовых молений; камлания же, во время которых шаман изображает свое общение с духами, входят в функции черных шаманов. Именно последние осуществляют терапевтическую обрядовую деятельность (в широком смысле, включая не только собственно лечение, но и вообще исправление неблагоприятного состояния), и потому такое «черное шаманство» никак не связано с нанесением порчи.

Деление шаманов на белых и черных производится иногда в зависимости от того, в какой из миров — верхний или нижний — камлает шаман. Однако и оно базируется не на противопоставлении «злых» и «добрых» шаманов, а на противопоставлении «светлого», верхнего и «темного», нижнего миров. Поэтому вера в существование злых (черных) шаманов коренится не столько в их обрядовой практике (акты вредоносной магии мог совершать любой человек, а не только шаманы, хотя им, естественно, приписывались в этом отношении большие возможности, но в этом случае они выступают не в роли медиатора, а в роли такого «злого» индивида), сколько в поверьях о способности шаманов насылать беды.

Фольклорная природа этих поверий станет очевидной, если учесть только что рассмотренную особенность сюжетного варьирования: возможность редуцирования одного из блоков синтагматической структуры вплоть до ее полного отрыва. В легендах о чудесах шаман наказывает своего обидчика «в ответ» на оскорбление. В легендах о шаманах, насылающих порчу, это звено часто опускается; вместо него в качестве начального звена фигурирует немотивированное сюжетно «нанесение ущерба», а фабула разворачивается за счет изображения тех «ответных» действий, которые предпринимаются уже против этого злого шамана. Если же такого разрывания не происходит, то вместо трехчастной композиции фабулата возникает композиция поверья, представленная лишь двумя блоками, в данном случае это «нанесение ущерба—результат нанесения ущерба». В качестве персонажа — исполнителя роли злого шамана может фигурировать и какой-нибудь шаман-

предок, отличавшийся при жизни крутым нравом, и шаман, принадлежащий к поколению говорящего, почему-либо заподозренный в злых поступках. И в том и в другом случае они оказываются в кругу актуальных верований и по отношению к ним могут совершаться защитные обрядовые действия.

Легенды и поверья о шаманах, насылающих порчу, можно противопоставить легендам и поверьям о шаманах-чудотворцах еще и в несколько ином плане, связав положительное и отрицательное значение основных предикатов ('помощь/нанесение вреда') со сменой точки зрения на их героя. Действительно, рассказы о том, как шаман, при жизни совершавший различные чудеса, а после смерти защищающий своих потомков от притеснителей, мстящий их врагам и оберегающий от злых духов, часто циклизуются именно вокруг фигуры почитаемого в данной группе предка: шаманы, ведущие от него свою родословную, включают его в число своих духов-помощников, а иногда он даже считается духом-хозяином той местности, где похоронен. Действующим лицом многочисленных быличек о чудесах его мощей становится, как правило, человек, принадлежащий к покровительствуемому им роду.

Рассказы о шаманах, насылающих порчу, также могут быть представлены как быличками о столкновении с ним рассказчика, так и преданиями, в которых героем, вступающим в борьбу с таким вредоносным шаманом, является лицо, принадлежащее к роду рассказчика (это может быть богатырь, удалец, кузнец или легендарный шаман-чудотворец, покровительствующий своим потомкам, т. е. фигуры, наделенные какими-либо сверхъестественными способностями). Поэтому даже в тех случаях, когда отношения между шаманом и «его» группой остаются за рамкой сюжета и, таким образом, возникает фабула, строящаяся на перипетиях борьбы двух шаманов между собой, герои этих легенд обычно выступают как «добрый» (свой) и «злой» (чужой).

Эта прикрепленность текста к его рассказчику более отчетливо проступает в тех легендах, где шаманы ведут борьбу из-за того, что один из них причинил вред не самому своему противнику, а кому-либо из его близких. Если же столкновение вызвано исключительно их соперничеством, то мы имеем дело уже со следующим звеном в цепи межсюжетных трансформаций — с легендами о состязании шаманов в силе, или о шаманских поединках [Попов, 1937, с. 51—57; с. 59—62; Дульзон, 1972, № 77; Эргис, 1960, № 184, 185; Ксенофонтов, 1929 (II), с. 74—75; Долгих, 1961, с. 64—67; Окладников, 1949, с. 96; Худяков, 1969, с. 304—305; ср. Василевич, 1936, № 41, и мн. др.]

Поводом для таких столкновений тоже обычно служит оскорбление, нанесенное одному из них другим, но мотивировка может здесь и отсутствовать: ее место занимает сама характеристика одного из противников как колдуна, шамана-едуна (т. е. пожирателя душ), злого шамана и т. д. Центральный же сюжетный блок

включает не просто демонстрацию могущества (как в тех, рассмотренных выше, примерах, где шаману выражали недоверие и он творил чудеса, чтобы убедить заказчика в своей силе), а 'борьбу' двух противников друг с другом. Развертывание этого центрального блока происходит здесь за счет включения таких мотивов, как «обманы», «подвохи», «трюки», «магическое бегство» с использованием предметов, превращающихся в непроходимые препятствия; шаманы ведут схватку в облике животных или в ходе поединка прибегают к смене облика, превращаясь в различных животных, птиц или предметы. Такие 'превращения' иногда близки по форме к обряду вредоносной магии: один из противников вводит душу соперника в изображение-заместителя и поражает его магическим путем. Исход борьбы (третий блок) объясняет возвышение одного из противников, а этиологический финал связывает результат столкновения с происхождением священных мест, где похоронен почитаемый шаман или его противник (в бытовых рассказах и родовых преданиях), особенностей ландшафта или элементов мироздания (в топонимических легендах и мифах).

Приведем небольшой текст, записанный И. А. Худяковым у якутов: «Однажды как-то какой-то сильный шаман хотел убить колдунью, так она бросилась от него, перепрыгнула Индигирку, ударилась о галец и насквозь прошла голую каменную гору. И до сих пор в воспоминание этого по дороге из Жиганска в Русское Устье указывают в гольце, простирающемся далеко на восток от Индигирки, сквозное отверстие вышиной в сажень, прошибленное колдуньей» [Худяков, 1969, с. 304; разр. моя.— Е. Н.].

Сходный по структуре, но более развернутый миф о борьбе легендарного шамана Альбы со злой Хоседам записан А. П. Дульзоном у кетов [см. Дульзон, 1972, с. 89—90, № 77]; в нем объясняются происхождение Енисея (его прорубает шаманским мечом богатырь Альба), Большой Красной горы ниже пос. Ворогова, около которой оставляют приношения (это тело раненного Альбой великана), Осиновских порогов (в них превратились олени и лоси, когда Альба их заметил), каменной россыпи на востоке от Енисея (в нее превратился сам Альба) и, наконец, начало смерти (ее предрекает Хоседам из-за того, что Альба так и не смог ее победить).

Этиологические финалы этих рассказов оказываются оператором, связывающим результат описанных в них состязаний с настоящим положением вещей. Само включение этиологических мотивов в ткань повествования наглядно свидетельствует, во-первых, об универсальности логики взаимодействия (на которой базируются и сюжетные коллизии нарратива, и обрядовые акции различных уровней) и, во-вторых, об относительной независимости нарратива от обрядовой структуры: третий синтагматический блок рассказа содержит не только прямое разрешение коллизии между персонажами, но и результат, имеющий отношение к современному состоянию мира. Напомню, что даже в камланиях — этой наиболее развитой обрядовой форме, моделирующей не только провозирующие действия отправителей обряда, но и «ответные» реакции его адресата, — последним звеном сюжетной цепи является

обычно лишь 'ликвидация недостачи', а собственно 'ликвидация беды' (выздоровление, удачная охота, получение приплода и т. д.) должна произойти лишь в будущем, хотя тоже объясняется именно как следствие удачного камлания.

Таким образом, синтагматическая структура даже такого лаконичного рассказа, как приведенная выше якутская топонимическая легенда, оказывается по своему охвату событий шире синтагматической структуры камлания. Что касается собственно сюжетной структуры, то она здесь как раз значительно уже сюжета камлания в силу редукции практически всех промежуточных звеньев: их фабула строится на конфликте только двух действующих лиц.

Легенды о шаманских поединках дают интересный спектр персонажей — исполнителей роли соперников. Это могут быть два поссорившихся человека, один из которых и является рассказчиком (такую быличку записал И. А. Худяков от якутского кузнеца, на которого шаман пытался навести порчу; заканчивается она следующими словами: «Ну, однако, я жив до сих пор, а он через три недели помер» [см. Худяков, 1969, с. 360—361]). В бытовых рассказах или быличках речь может идти о двух враждующих шаманах настоящего или недавнего времени, один из которых — добрый — принадлежит, как правило, к группе рассказчика, а другой — злой — к «чужой» родовой или этнической группе; исход состязания объясняет возвышение (или упадок) «его» рода. Если же в рассказе речь идет о столкновении великих шаманов прошлого, в нем обычно объясняется происхождение почитаемых (или избегаемых) мест и священных урочищ, а этиологический финал акцентировывает детали тех обрядовых действий, которые надлежит совершать в честь этих шаманов, ставших объектами почитания. И наконец, в мифах, где действуют боги и культурные герои, их шаманские подвиги и поединки объясняют происхождение космических объектов и культурных установлений.

Последняя группа текстов, т. е. шаманские легенды, где противником шамана выступает не член коллектива (пусть даже наделенный сверхъестественными качествами, как колдун или враждебный шаман), а злой дух, дух болезни и т. д., т. е. объект религиозной системы, приводит к следующему звену исходной структуры — к связи «шаман—злой дух»; их сюжет строится на коллизии, которая составляет центральный блок и в камланиях. Можно было бы предположить, что эти рассказы наиболее полно будут воспроизводить картину камланий, поскольку распределение персонажей по ролям в них совпадает. Однако мы уже видели, что это не так, что даже в меморатах внешней стороне обряда уделяется, как правило, очень мало внимания, а образцы традиционной прозы часто и вовсе на ней не останавливаются или используют обрядовые детали для аранжировки собственных сюжетных построений.

Например, в одной бурятской легенде говорится о том, как знаменитый белый шаман, сидя на берегу реки, увидел злого духа *анахая*; плюнув ему под ноги, шаман приморозил *анахая* ко льду и стал бить. *Анахай* стал молить шамана о пощаде, обещая не появляться в его селении, но обманул и забрался однажды в дом, где шаман был *найже* (т. е. охранителем детей). Пытаясь поразить *анахая* саблей, шаман промахнулся и отсек голову ребенку, после чего заснул на три дня, чтобы душа его могла настичь злого духа и убить; однако и это не помогло, *анахай* перехитрил шамана и успел укрыться под защиту своего *тэнгеря* [Затопяев, 1890, с. 3].

В других рассказах такого же плана победа остается за шаманом: «В старину у одних жителей стали пропадать телята. Позвали шамана, тот спрятался и стал поджидать телячьего *абаасы*. Вечером, когда уже потемнело, в хлеву появился мальчик в телячьем полушубке, уселся верхом на одного теленка и начал качать головою из стороны в сторону. Теленок при этом ревел что есть силы. Шаман подкрался и схватил *абаасы* за волосы, тот завизжал, отбился и скрылся навсегда. С тех пор у этих жителей перестали пропадать телята» [Попов, 1949, с. 318].

В чукотской легенде шаман селения Нэтэн, узнав, что к ним приближается повальная болезнь, предупреждает жителей стойбища о приходе духов *кэлэ* и велит им затаиться в домах и ждать, когда он их позовет, а сам выходит из яранги, садится в снег и, дождавшись появления *кэлэ*, выдает себя за пугику, которого не пускают в дом (ср. приведенную выше бурятскую легенду, где шаман притворился одним из *ада*, чтобы заманить их в куршину, но где завязка рассказа включала, однако, еще и обрядовый мотив приглашения шамана хозяевами дома). Путем серии обманов шаману удается убить сначала собаку *кэлэ*, потом его жену и, наконец, с помощью прибывших на зов жителей селения пленить его самого [Меновщиков, 1974, № 77]⁷.

Как видим, сюжетные коллизии в шаманских легендах последовательно вытесняют за рамку текста конкретные обстоятельства «случая» и концентрируются вокруг самого конфликта противостоящих сил.

Говоря о «повествовательной призме», я сознательно опускаю напрашивающееся здесь слово «представления», так как считаю, что последние сами во многом обусловлены арсеналом средств знаковой фиксации событий. Одним из таких средств как раз и служит сюжетно организованный рассказ, строящийся на описании взаимодействия между персонажами и позволяющий максимально полно изобразить происходящее, учитывая точки зрения обоих противников.

Показательна в этом отношении легенда, опубликованная Ю. Б. Симченко [Симченко, 1976, с. 49]. Действие ее отнесено к концу прошлого века, а героем является дед рассказчика.

⁷ В отношении этого рассказа не исключена как раз не обрядовая, а вполне бытовая трактовка: по поводу сходной легенды В. Г. Богораз отмечал, что в ней говорится о нашествии такого племени, которое имеет собак и травит ими чукчей. Племя (это, вероятно, юкагиры, использовавшие в своем хозяйстве собак) называется в легенде *кэлэ* — злые духи, «в чем выражается, — как замечает Богораз, — только различие в происхождении, тем более что чукчи вообще людьми (*ораведат*) называют только самих себя» [Богораз, 1900, с. X]. Однако и эта «реальность», будучи преломленной через призму повествования, выливается в традиционную схему: рассказ о столкновении жителей селения с иноплеменниками изображается как борьба их шамана с духом *кэлэ*.

Как-то летом стояла невыносимая жара, пересохли реки и начался падеж оленей. Герой рассказа — шаман по прозвищу Сыры'а — сообщает своим людям, что жара наступила потому, что на шестах его чума сидит Кадю'о-гром, который не может сдвинуться с места из-за болезни своего старшего брата, получившего раны во время схватки с мифологическими существами *нерымсы* (в этом мотиве имеет место своего рода цитирование мифа о борьбе бога грома с богом холода Коду). Кадю'о-гром предлагает шаману вылечить его брата, и тот совершает камлание. «Три дня он шаманил. Потом говорит: „вылечил я Кадю'о-дюнту'о. Через три дня аргши соберут“. Три дня прошло, дождь упал. Речки как-то шевелиться стали, вода стала. Земля мокрая стоит. Олени маленько встали все, живы стали».

Сюжет этой легенды обусловлен инвертированием точек зрения и соответствующим ему перераспределением ролей: благое божество, несущее обычно тепло и свет, выступает здесь в роли вредителя, вызывающего жару; шаман же, учитывая обстоятельства, не вступает с ним в бой, а оказывает ему услугу, вылечив брата, и, добившись таким образом их откочевки, спасает свой народ от гибели.

Однако 'услуга' шамана может быть и мнимой, если его противником выступает не невольный вредитель, как в приведенном только что случае, а злой дух.

В дополнение к легендам, где шаман притворяется посторонним лицом, обиженным теми, на кого собираются напасть духи, приведем еще одну, в которой ясновидец встречает трех злых духов и отправляется вместе с ними на охоту за душой человека [Хангалов, 1958, с. 398—399]. По дороге духи замечают, что под их новым спутником мнется трава, но герой успокаивает их, сказав, что он умер только недавно и еще не научился ходить правильно. Похитив душу больного, все четверо отправились дальше, и человек начинает расспрашивать духов, чего они боятся больше всего. «Духи отвечали, что они всего более на свете боятся шиповника и боярки. „А ты чего более боялся, когда был живой?“ — спрашивают духи. „Я больше всего при жизни боялся жирного мяса“, — отвечает находчивый бурят. Духи поверили и на этот раз. Идут дальше. Только бурят и говорит духам: „Дайте мне душу, я понесу, вы устали“. Духи дали ему пойманную душу. Встретив по дороге боярку и шиповник, бурят бросился туда вместе с душой и залег среди колючих кустов. Духи не могли даже близко подойти к боярышнику и шиповнику и тщетно пытались выгнать бурята из кустов; наконец догадались и стали бросать в кусты жирное мясо. Бурят стал кричать: „боюсь, боюсь“, а сам поедая мясо. Видя неудачу, духи ушли, а бурят вышел из кустов и возвратил душу больному, за что получил вознаграждение».

Мнимое превращение героя в одного из злых духов, облегчающее вступление с ними в контакт, дополняется в рассказе еще и мнимой услугой и хитрой уловкой, открывающей возможность спровоцировать противника на признания и поступки, выгодные для себя.

Но и само вступление в контакт может, как говорилось, вернуться в синтагматическую цепь действий, где вместо 'превращения' имеем изофункциональное ему 'перемещение' шамана в мир духов.

Здесь, таким образом, мы переходим к следующему звену межсюжетных трансформаций — к легендам о шаманских путеше-

ствиях, занимающих центральное место и в шаманском фольклоре, и в шаманских обрядах. Как и в предыдущей группе легенд о борьбе шамана со злыми духами, момент 'приглашения' шамана-посредника здесь тоже может опускаться. Часто, например, сам шаман оказывается пострадавшим лицом, у которого во время его отсутствия умирает сын или кто-либо из близких, и он отправляется на поиски души, не прибегая ни к каким посредникам [см., например, Богораз, 1900, № 78 и др.; Дульзон, 1972, № 76; Меновщиков, 1974, № 76].

Завязкой сюжета служит 'отлучка' шамана, открывающая путь 'беде'. Причина ее устанавливается героем в соответствии с известной схемой: смерть человека — это следствие 'похищения' его души злым духом; 'узнавание' того, кто из них совершил 'вредительство', в некоторых легендах вырастает в длинную цепь эпизодов, повторяющих эти попытки до тех пор, пока шаману не удастся выяснить, в каком из миров находится душа умершего. Далее следует 'перемещение' шамана к этому духу, которое тоже либо редуцировано до констатации одноактного действия («улетел», «примчался»), либо развертывается в длинное описание его пути, приобретая вид кумулятивной цепочки, когда шаман последовательно преодолевает несколько препятствий, либо, наконец, выстраивается в иерархически организованные серии, включающие ряд испытаний, как бы вложенных одно в другое. Так, способом перемещения может быть 'превращение' (в птицу, в ездовое животное), но это 'превращение' часто, в свою очередь, распадается на 'изготовление' средства перемещения или на 'добывание' его у духов-охранителей границы, а появление этих персонажей влечет новые серии конфликтов/контактов с ними (например, 'просьба—согласие', переводчика, оказание 'услуги' сторожам, 'обман', 'борьба' и т. д.).

Однако предикат 'перемещение' может не только редуцироваться или разворачиваться, но и вообще опускаться: в фокусе повествования оказывается лишь момент 'прибытия' шамана к духам.

Такова, например, якутская легенда, опубликованная Ксенофонтовым [Ксенофонтов, 1930, с. 94—95]. Борьба шамана с духом, похитившим душу девушки, изображается здесь с точки зрения молодого шамана, который еще «лежит в гнезде», т. е. проходит воспитание у главы верхних *абаасы* Улуу тойона. Ни картины камлания в чуме больной, ни описания путешествия шамана в рассказе нет; посвящаемый из своего гнезда видит, как через пол юрты появляется сын Улуу тойона и молча усаживается в углу. Вслед за ним в юрту влетает «шаман земли» и просит Улуу тойона вернуть похищенную душу. Хозяин отнекивается незнанием, а сын не отвечает на вопросы шамана и сидит, уткнув голову в колени. Тогда шаман, превратившись в осу, жалит сына и, заставив его таким образом открыть лицо, влетает ему в нос; из ноздрей выпадает серебряное женское украшение — душа жертвы, оса-шаман подхватывает ее и улетает вниз на землю. Вариант этой легенды [Ксенофонтов, 1930, с. 98—100] содержит еще и этнологический финал: старуха, воспитывающая у себя на нарах души будущих шаманов, залепила им глаза детскими экскрементами, и потому «с тех пор» на земле нет таких великих шаманов, которые могли бы воскрешать мертвых.

Такая смена точки зрения на событие является еще одним очень важным способом варьирования фавулы, так как она открывает принципиальную возможность изобразить происходящее с точки зрения самого духа. Как уже говорилось, учет ее имел место и в обрядовой практике, особенно в камланиях, целиком посвященных моделированию диалогических отношений между людьми и духами. Однако если в камланиях этот контакт реализовался по линии 'обменов' (силой, информацией, ценностями), то в нарративах к этим прямым ходам добавляется широкий спектр обманных, маскирующих действий, появление которых можно, вероятно, связать именно с возможностью (и необходимостью) более глубокого имитирования рассуждений противника. Наряду с характерными для обрядовой практики подарками духам, открытыми схватками или договорами об условиях получения искомой ценности в легендах о шаманских путешествиях речь идет еще и о хитрых уловках, обманных превращениях, притворстве, к которым прибегают обе стороны.

Шаман, например, попав в мир мертвых, «хватает» девушку в чуме мертвецов, что ведет к ее болезни. Здесь мы имеем дело с действиями, зеркально повторяющими характерную для шаманских верований ситуацию, объясняющую болезнь результатом контакта с существом, явившимся из иного мира. Но делает это герой не для того, чтобы просто причинить духам ущерб, а чтобы вынудить их на действия, выгодные для себя: мертвецы зовут к больной «своего» шамана, который обнаруживает пришельца (остальные мертвецы его не видят) и предлагает в награду за освобождение больной дать ему либо саму ценность, поисками которой озабочен «наш» шаман, либо некую промежуточную ценность (например, шайтана), при помощи которой герой добивается конечного успеха [см. Долгих, 1976, с. 86—87].

Здесь, таким образом, имеют место не только прямые столкновения, договоры и обмены, но еще и инвертированные действия, имитирующие поведение, якобы выгодное для противника. Речь в данном случае идет не о противопоставлении прямых и обманных действий, а о противопоставлении прямых обманов обманам, маскирующимся под содействие, т. е. о «подвохе», «трюке», «мнимой услуге», «мнимом родстве» с противником и т. д.⁸

Как инвертирование точек зрения и соответственно имитирование рассуждений противника можно расценить и появление здесь таких типично фольклорных мотивов, как «выбор худшего», основывающийся на том, что в ином мире все наоборот и потому «плохое здесь» окажется «хорошим в своем мире» (ср. с «правильным» выбором, подразумевающим простое отыскание замаскированного объекта), как мотив игры в прятки или жмурки, связан-

⁸ Ср. животную сказку, где подобного рода мотивы служат основными сюжетобразующими клише [см. Мелетинский, 1979; Пермяков, 1972].

ный с задачей увидеть невидимое, как запрет есть и спать в мире духов, нарушение которого открывает для противника возможность «адаптировать» героя и таким образом лишить его возможности вернуться в свой мир и т. д.

Правда, такого рода сворачивание сюжетных ходов в мотив характерно не столько для шаманских легенд, сколько для сказок, но и в нашем материале оно встречается достаточно часто, уступая, впрочем, варьированию сюжетов за счет использования либо положительного, либо отрицательного значения функции, о котором уже говорилось.

Если в рассмотренных выше легендах такое варьирование приводило к возникновению сюжетов о «добрых» и «злых» шаманах, спасающих своих родственников или наводящих порчу на чужеродцев (т. е. тоже оказывалось результатом фиксации точки зрения на героя), то в рассказах о шаманских путешествиях речь идет о возможности/невозможности шамана 'добраться', 'добыть' или 'возвратиться'.

Исход путешествия в мир духов может быть здесь и удачным и неудачным, в отличие от обряда, где, естественно, преобладает тенденция к моделированию положительного результата.

Зависимость достижения цели от глубины имитирования рассуждений противника можно проиллюстрировать на примере легенд, в которых описываются параллельные действия двух шаманов, один из которых добивается успеха, а другой терпит фиаско.

В начале главы уже приводились примеры, когда роль шамана-посредника выполнялась несколькими персонажами. В энецком бытовом рассказе, где фигурировал сначала один шаман, усилия которого не принесли больному облегчения, а затем второй, сумевший победить злого духа, имело место простое повторение функции 'приглашение посредника' (соответствующее, кстати говоря, и собственно обрядовой практике, когда вслед за шаманом, чье камлание не приносит желаемого результата, приглашают другого). В нганасанских легендах о том, как старик шаман пытался оживить свою дочь, позвав на помощь молодого шамана, который сумел преодолеть реку, отделяющую мир живых от мира мертвых, и добыть сердце девушки, фигура старика дублировалась фигурой молодого, т. е. происходило оттеснение одного из двух шаманов на роль «заказчика». В легендах, о которых сейчас пойдет речь, оба шамана добиваются до страны духов, но один из них ведет себя там «правильно» и добивается успеха, а другой совершает ошибочные ходы и терпит неудачу или даже гибнет. При этом, если в легендах о состязаниях двух шаманов акцент лежал на их соперничестве, а сюжет обуславливался их столкновениями между собой, то теперь в центре фабулы оказывается их роль посредников — удачливого и неудачливого — между людьми и духами, т. е. имеет место не простой повтор функции 'вызов посредника' при редуплировании персонажей, ее выполняющих, и не перераспре-

деление ролей, связанное с переворачиванием предикатов, а правильное или неправильное выполнение функций.

Интересно, что сами по себе, вне контекста рассказа, эти действия часто неразличимы. Например, если шаман, попав в иной мир, вызывает болезнь у девушки просто по неосторожности или преследуя цель удовлетворить свою похоть, то такое поведение расценивается как неправильное и приводит к гибели [см. Долгих, 1976, № 31]. Но то же действие, когда оно совершается лишь в плане провокации, т. е. предполагает последующее «избавление» девушки от болезни, влечет за собой получение искомой ценности в благодарность за эту 'услугу' и потому расценивается как правильное [Долгих, 1976, № 22]. 'Нанесение вреда' оказывается здесь лишь способом привести противника в беспомощное состояние, понуждающим его самого к поискам «своих» средств откупиться, и, таким образом, облегчает шаману путь к «его» цели. Тот факт, что роль противника выполняется несколькими персонажами (мертвецы, девушка, заболевшая от прикосновений пришельца, шаман, обнаруживающий пришельца и предлагающий ему выкуп), не меняет дела, а лишь наглядно демонстрирует сложность тактики героя, который отыскивает в клане противника уязвимое место и посредника-шамана, идущего с ним на сделку.

Надо отметить, что рассказы о камлании в мире духов не всегда прикреплены к фигуре шамана. Часто героем этого чрезвычайно широко распространенного сюжета выступает простой человек, случайно попавший в мир духов [см., например, Василевич, 1936, с. 33 и 34; Попов, 1949, с. 256—260, и мн. др.]. Картина камлания в этих легендах дается как бы в зеркальном изображении: пришелец невидим для тамошних жителей, его голос принимают за треск огня, прикосновение причиняет боль, и лишь «их» шаман может обнаружить его и помочь вернуться на землю.

О том, что эта зеркальность связана с изменением точки зрения и наращиванием рангов рефлексии, свидетельствует текст, записанный Б. О. Долгих [Долгих, 1976, № 33], где переворачивание картины происходит дважды: сначала в соответствии с общераспространенной схемой «наш» человек случайно попадает в иной мир, обнаружен там «большим» шаманом и изгнан назад, но, вернувшись в «свой» мир и увидев, что вместо верхового оленя, которого он просил, шаман отправил его на деревянном олене, он превращает себя и своих товарищей в духов болезней. По поводу этого последнего мотива Б. О. Долгих замечает в комментариях, что идея о превращении человека, побывавшего в земле мертвых, в духа болезни для иганасан не типична [Долгих, 1976, с. 323].

Действительно, возвращение героя из мира мертвых чаще имеет следствием превращение его в шамана, а двойное противопоставление верхнего и нижнего миров приводит к представлению о том, что жители «верхнего» являются духами болезней для жи-

телей «нижнего», и наоборот. В данном же примере, где действия шамана по изгнанию пришельца расцениваются как неправильные ('услуга' — возвращение на землю — сочетается с 'обманом' — вручением деревянного оленя вместо живого), они вследствие этого влекут за собой ответный враждебный ход (превращение героя в духа болезней), фиксируемый в этиологическом финале, который и излагается, кстати, от лица человека, ставшего духом болезни. [Долгих, 1976, с. 129].

Этот пример еще раз убеждает, что сами верования во многом обусловлены особенностями повествовательных возможностей, т. е. базируются на сюжетно организованных фольклорных текстах (естественно, что столь редкий прием, как двойная зеркальность, имеющий место в данном тексте, не находит прямых параллелей в сфере религиозных представлений).

Как и в обрядовой практике, где целью камланий могло быть не только лечение, но и обеспечение хозяйственного благополучия, так и в шаманских легендах путешествия шаманов часто посвящены 'добыванию' охотничьей удачи, пищи, счастья, душ детей и т. д. Рассмотренный выше материал позволяет сделать предположение о том, в каком направлении будет происходить преломление этих камланий в нарративах.

Бытовые рассказы (например, о том, как шаман испрашивает у духов душу ребенка для бездетных родителей) могут описывать обрядовую рамку: приглашение шамана, его приготовления к камланию, поход к божеству, диалоги с ним и т. д. [см., например, Ксенофонтов, 1930, с. 92—94; Ксенофонтов, 1977, № 108; Эргис, 1960, с. 255, и др.], но гораздо чаще все эти обрядовые детали опускаются и сюжет строится на перипетиях путешествия шамана, его удачных или неудачных столкновениях с духами-хозяевами, правильном или неправильном поведении в мире духов, ведущем к положительному или отрицательному исходу.

Фигура заказчика и здесь часто опускается; говорится, например [см. Полов, 1937, с. 58—59], что два брата шамана, отправившись в голодный год на охоту, заблудились и не могли добыть зверя даже с помощью своих духов. Когда они наконец выследили двух диких оленей, но не смогли их настигнуть, старший брат с досады трижды громко кричит (действие, равносильное нарушению запрета ритуальной тишины во время охоты), что влечет за собой гибель оленя и гнев божества Айыы. Во втором ходе ошибочные действия совершает уже младший брат: мстя волку за потравы, он, магическим образом заманив его под выстрел, сам убивает его, вместо того чтобы обратиться за помощью к Айыы. В наказание божество проклинает потомство шамана, предрекая ему бедность.

Эта долганская легенда, с помощью доказательства от противного мотивирующая необходимость камланий-испрошений как условия благополучия, связана с фигурами шаманов лишь чисто

внешним образом: неправильность их действий заключается в том, что они камлали к Айыы уже после того, как сами пытались достигнуть результата, нарушая при этом правила обрядового поведения в отношении животных.

В качестве примера, преломляющего приуроченные к календарным праздникам сезонные камлания, можно привести широко распространенный сюжет о полетах шаманов в страну гусей или их превращениях в рыб. Такие рассказы бытовали у кетов, долган, энцев, нганасан, якутов, эвенков. Содержательная их связь с сезонными камланиями-испрошениями особенно отчетливо прослеживается в тех вариантах, где путешествие шаманов мотивируется желанием обеспечить удачную охоту своим сородичам (Б. О. Долгих записал у энцев подобную легенду, прямо инкорпорированную в бытовой рассказ о том, как энцы справляли праздник чистого чума). В других же версиях они представляют собой рассказы, просто демонстрирующие могущество шаманов, способных превращаться в птиц или рыб. В обоих случаях, однако, сюжет описывает параллельное путешествие двух шаманов, один из которых хорошо подготовился к полету (заготовил себе новую одежду, предупредил сородичей о том, какие приготовления необходимо сделать к его возвращению, и т. д.), а другой «забыл» это сделать [см., например, Долгих, 1976, № 16]; один преодолевает преграду неправильно — ругает старуху, сидящую у дыры в землю гусей, не узнавая в ней Хозяйку вселенной, а другой пролетает мимо нее тихо [Попов, 1937, с. 54—57]; один выбирает для линьки проточную реку, а другой остается на озере, где его убивают охотники [Василевич, 1936, с. 255; Долгих, 1976, № 16; Попов, 1937, с. 54—57, и др.]

Нганасанский текст прикреплен к фигурам шаманов двух родовых групп — Нгамтусо (который погиб из-за своих ошибок) и Линанчера (которому удалось вернуться) и прямо объясняет зависимость благополучия рода от результатов их путешествия: «Нгамтусо шамана век нету. Там в земле гусей его съели. Здесь в тундру поэтому еда совсем не идет. Нгамтусо шамана люди в этом году все лето голодны были, ничего не ели. Линанчера шамана люди не голодают, все густо едят — диких олений-то добывают, гусей-то добывают, всякую еду-то добывают» [Долгих, 1976, с. 61].

Но, как видим, в отличие от камланий, сюжет которых разворачивается как 'поход' шамана к духам-хозяевам, 'передача' им даров и 'получение' от них душ промысловых животных, здесь фиксируется лишь сам факт удачного или неудачного путешествия, а все остальные сюжетные коллизии обряда редуцированы и вытеснены описанием событий, мотивирующих эту удачу или неудачу личными качествами самих шаманов. Но даже в тех легендах, где описывается именно добывание шаманом ценностей у духов-хозяев, прямые совпадения с обрядом крайне редки.

Наиболее близка к схеме камлания нганасанская легенда [см. Долгих, 1976, № 19] о том, как шаманка «во сне» уходит под землю к Нилы-нгуо («счастья бог» или «жизни бог»), чтобы «людям жилось легко», «чтобы устроить счастливую жизнь». Попав к богам в чум, женщина подвергается трехкратному испытанию: ей надо найти прячущегося от нее хозяина чума⁹. Героиня расказва трижды находит спрятавшегося старика, и он дает ей оленью шерсть, рыбью чешую и ео-бачью шерсть.

Однако на обратном пути, когда шаманка переходила реку, отделяющую мир духов от мира людей, к ее парке прилипло «немного крови и что-то белое»: «эта кровь значит, что человек будет умирать от крови, от убийства; белое — это то, что человек будет умирать от отравления спиртом». Несмотря на такие явно поздние бытовые подробности, этиологический финал относит все действие расказва не к календарному празднику начала нового годового цикла, а к «начальным» временам, когда был установлен существующий порядок: «И стали люди жить, как мы сейчас живем. Это доказывает, что действительно где-то боги есть. Это, говорят, было, правда, давно», — заключает рассказчица.

В связи с таким этиологическим финалом возникает и вопрос о том, кто же является героем легенды. Сама рассказчица сначала колебалась в его определении: «Помогает всем Нилы-нгуо, Счастья бог. Говорят, что был это маленький мальчик лет семи или женщина». В этом зачине легенды упомянуты сразу три персонажа — один из основных духов-подателей нганасанского пантеона божество Нилы-нгуо (Б. О. Долгих считает его позднейшей трансформацией Нилы-нями — Жизни матери), который сначала отождествляется информантом с фигурой маленького мальчика (возможно, здесь имеется в виду главный культурный герой нганасан — сирота Дёйба-нгуо), а затем уже с фигурой женщины-шаманки, добывающей у самого Нилы-нгуо «счастье» и «несчастье». Здесь, таким образом, происходит расщепление роли духа-подателя, дублирующегося цепью посредников «податель → помощник → добытчик → шаманка» (вспомним, что такое разветвление имело место и в обрядах, и в приведенных выше примерах, где фигура «заказчика-получателя» распадалась на серию «зритель → заказчик → шаман»), что позволяет расценить весь текст как миф, фиксирующий процесс взаимодействия между людьми и духами с точки зрения этих последних, а не с точки зрения людей, как в камланиях, и потому совпадение их сюжетных схем является результатом зеркального преломления глубинной структуры обряда, а не прямого отражения его в нарративе.

Здесь, таким образом, мы вплотную подошли к шаманским мифам, в которых культурный герой — эта центральная фигура мифологии — рисуется как великий шаман-добытчик, а сюжет

⁹ Эта «трудная задача», связанная с тем, что духи — жители иных миров — невидимы для простых смертных и могут быть обнаружены только шаманами, призвана проверить шаманскую силу героини, но одновременно перекликается с упоминавшимся в главе IV деталями камлания во время нганасанского праздника чистого чума, когда шаман для обеспечения благополучия своих сородичей должен по заданию посещаемых им духов отыскать с завязанными глазами амулеты, символизирующие «здоровье», «приплод» и т. д.

фиксирует его контакты/конфликты с духами-хозяевами — подателями или первоначальными хранителями культурных и природных объектов. Только что рассмотренный рассказ о походе шаманки к Нилу-нгуо можно сопоставить с мифом о самом Дёйба-нгуо [Долгих, 1976, № 2], который приносит от Моу-нямы (Земля-матери) «лесинку и талинку», в результате чего на земле появляется растительность, от Нилудемы-моу-нямы (Жизни земли матери или диких оленей матери) — оленя и важенку, от Коу-нямы (Солнца матери) — луч, чтобы снег растаял.

Структурная общность обоих рассказов станет очевидной, если учесть изоморфизм трехкратного повторения испытаний шаманки богами (задача найти спрятавшегося старика) и трехкратного повторения путешествий Дёйба-нгуо (Моу-нямы посылает его к Нилудеме-нямы, а та — к Коу-нямы), притом что миф о Дёйба-нгуо даже больше приближается к сюжетной схеме камланий, особенно приуроченных к календарным праздникам, во время которых, как мы помним, шаман совершал путешествие поочередно ко всем основным духам-хозяевам. Однако, хотя сюжет этого мифа и совпадает в этой своей части с сюжетом камланий, развивается он вполне независимо от собственно обрядовой схемы и может быть рассмотрен в качестве одного из звеньев в цепи трансформаций мифов творения, в которых возникновение мира описывается как результат либо 'добывания' природных объектов культурным героем у их первоначальных хранителей, либо 'порождения' их первопредком, либо 'изготовления' демиургом [см. Мелетинский, 1976, с. 195—196].

В анализируемом мифе Дёйба-нгуо «добывает» у бога солнца не только тепло, но еще и жену, с которой 'порождает' первых людей («нганасан, наверное», — замечает рассказчик), т. е. предикаты 'добывание' и 'порождение' оказываются связанными еще и отношением следования, а не только парадигматически, что, в свою очередь, приводит к эпизодам, встречающимся в шаманских инициациях, но совершенно чуждым камланиям, эксплуатирующим обычно лишь первый из этих предикатов. И наконец, в других вариантах этого нганасанского мифа [Долгих, 1976, № 1] Дёйба-нгуо вообще ничего не 'добывает', а именно 'порождает' (но не с полученной у духов женой, а с самой хозяйкой земли Моу-нямы) ребенка-траву, ребенка-оленя, первых людей-близнецов или даже 'посылает' птиц-помощников за землей на дно моря [Долгих, 1976, № 4 и 5], т. е. действует как настоящий демиург-отправитель, а не как шаман-добытчик. В чисто синтагматическом плане, правда, 'порождение' и 'отправка' творцом своих птиц-помощников сопоставимы с 'изготовлением' и 'отправкой' шаманом своих духов-помощников с какими-либо поручениями, т. е. в обоих случаях имеет место иерархическая организация сюжета, возникающая за счет введения дополнительных персонажей-посредников.

В результате фигура культурного героя не только сливается с

фигурой творца-демиурга, но последний, будучи оттеснен на роль пассивного «отправителя», иногда прямо отождествляется с «заказчиком», если объект добывания доставляется медиатором непосредственно ему самому.

Так, в другом нганасанском мифе [см. Долгих, 1976, № 14] птичка-дьямаку во время сильного мороза предлагает некоему «старикку» выковать ей железные крылья, нос и лапки, чтобы она могла долететь до бога тепла; старик кузнец, одиноко живущий в маленьком чуме (персонаж, в котором нетрудно узнать того же культурного героя-демиурга и патрона инициации), выполняет ее просьбу, и птичка летит на юг, добирается до семи дочерей бога тепла, сторожащих семь мешков с облаками, усыпляет их и развязывает один из мешков; вернувшись, она видит, что на земле стало тепло, а «дедушка», ковавший ей крылья, ходит вокруг своего чума в одной рубашке. В этом тексте заслуживает внимания и еще один момент. 'Добывание' реализуется здесь не при помощи характерного для обрядовой схемы предиката 'получение ценности' от духа-подателя, а как 'похищение', т. е. имеет место все та же замена точки зрения: вступление в контакт с подателем тепла, облегчающее 'получение', заменено усыплением девушек (т. е. избеганием контакта), облегчающим 'похищение'.

И наконец, в еще одном нганасанском мифе Дэйба-нгуо сам оказывается в роли «помощника», причем помощника и «вашим» и «нашим» [Долгих, 1976, № 20]. Он изображен здесь как сын одного из трех богов промысла, в селение которых случайно попадает охотник (эпизоды, описывающие проникновение человека в мир этих духов-хозяев, содержат детали, позволяющие интерпретировать их как весьма притворливую перекодировку шаманских инициаций, но останавливаться на них мы не будем). Жадные хозяева промысла тщательно запирают «насторожки» на своей реке, из-за чего рыба и звери не попадают на землю; тела умерших голодной смертью приплывают к духам и становятся их «добычей». Вся картина взаимодействия людей и духов дана здесь в перевернутом виде, но подчинена все той же логике: захват ценностей одним из партнеров (духами) ведет к гибели другого партнера (людей), однако одновременно и у богов «талан» (т. е. успех в охоте) тоже оказывается «плохой», так как к ним попадают только худые, тощие люди-рыбы. Дэйба-нгуо (в тексте он назван Человеком в белом сокуе) пытается исправить положение, ломая «насторожки» и освобождая таким образом промысловых животных, но боги ругают его за это, называют вором и грозят убить. Тогда Дэйба-нгуо сваливает вину за сломанные заборы на пришлое человека, но одновременно подстраивает его побег со своей сестрой (она именуется еще и как «шаманов мать», а Б. О. Долгих склонен отождествить ее с Моу-нямы — Земли-матерью [см. Долгих, 1976, с. 318]).

Нганасанский фольклор, как видим, дает примеры, в которых

варьирование сюжетов происходит за счет того, что культурный герой Дэйба-нгуо выступает то в роли отправителя-заказчика, то в роли шамана-добытчика, то в роли помощника, совмещая в себе черты демиурга, первопредка и трикстера, — явление, характерное, как известно, для мифов и у других народов, в том числе и сибирских (см. монографию Е. М. Мелетинского о палеоазиатском Вороне [Мелетинский, 1979]).

Сам факт исполнения всех этих ролей одним и тем же персонажем — именно культурным героем данного этноса — может быть рассмотрен в двух аспектах. В сфере собственно фольклорной он приводит к циклизации рассказов различных сюжетных типов вокруг фигуры одного и того же героя, что при определенных условиях (если циклизация приобретает биографический характер) ведет к возникновению схемы, характерной для героического мифа и, далее, богатырской сказки, героического эпоса или сказки волшебной. Но если ограничиться более узким взглядом, анализируя лишь механизм порождения сюжета, то оказывается, что сама возможность смены культурным героем его ролей обусловлена сменой предикатов, а эта последняя связана с присущей нарративу возможностью фиксировать точку зрения на ситуацию контакта обеих взаимодействующих сторон.

Культурный герой в качестве первопредка («сироты», «первого человека» и т. д.) несомненно моделирует социум в его отношении с природным окружением, моделями которого являются, в свою очередь, духи различных уровней. Но тот же культурный герой — трикстер, обманщик, похититель — представляет собой картину социума, данную как бы с точки зрения самих духов. Такое совмещение точек зрения, возможно, и приводит к тому, что фигура культурного героя оказывается отнесенной одновременно и к пантеону духов (ср. входящее в имя того же нганасанского Дэйба слово «нгуо», т. е. «бог»), и к социуму. Сюжетно эта двойная точка зрения проявляется в том, что культурный герой наделен чертами трикстера, в мотивах небесного, «божественного» рождения героя, спуска его на землю для ее устройства (таковы мансийский Эква-пыриш или сын Туруми Пайрахтя-медведь) и в многочисленных рассказах о браках небесного человека с земной женщиной и т. д. Как редукция этих сюжетов возникают мотивы «заброшенности» (небесные родители бросают ребенка), «одинокости», «сиротства» культурного героя, получающие дополнительное обоснование в том, что он — первый человек на земле. Но медиативное положение культурного героя фиксируется не только на сюжетном или мотивном уровне, но и в плане реалий — в его зооантропоморфной природе, в его травестизме (сюжетной разверткой последнего можно, вероятно, считать рассказы об инцесте родоначальников), в андрогинизме или близнецестве и т. д.

Возвращаясь к шаманским легендам, отметим, что тема 'добывания' и, шире, культурных подвигов шамана-медиатора в своем

последнем, результирующем звене приводит к последнему блоку нашей исходной схемы — к 'передаче' шаманом добытых им ценностей заказчику. Если в камланиях этот блок имплицитировался всеми предыдущими звеньями, то в повествованиях он либо заменяется этнологическим финалом, связанным с коллизиями рассказа лишь отношением логического вывода, но не сюжетно, либо оказывается вообще оторванным от блоков исходной структуры, создавая базу для собственной тематической группы шаманских легенд. Здесь возникает уже известная нам по другим группам ситуация, когда весь сюжет легенды развивает одно какое-либо звено исходной структуры за счет варьирования отношений между парой деятелей, в данном случае шаманом и теми людьми, ради которых он совершает или пытается совершить камлание.

Как и в приведенных выше примерах, сюжетный текст возникает здесь в тех случаях, когда обрядовая ситуация каким-либо образом нарушается. Такова широко распространенная у якутов легенда о шамане, который поднялся на небо и хотел срубить закрепы звезд созвездия Плеяд, чтобы на земле стало тепло. Шаман запретил своим сородичам выходить из домов и смотреть на небо, но одна любопытная женщина нарушила запрет и вышла посмотреть на сыпавшиеся с неба искры из-под топора, которым шаман рубил закрепу; он тут же прекратил свою работу и из девяти звезд успел срубить только две, поэтому на земле потеплело лишь немного [Кулаковский, 1923, с. 12] (ср. [Ксенофонов, 1929 (II), с. 94—96], где сходная ситуация излагается в позитивном, нормальном ключе и потому оказывается одной из легенд о шаманах, способных совершать великие подвиги). Приведем еще аналогичные по структуре сюжеты: из-за неверной жены шаман, улетающий вместе со стрелами, не может вернуть себе прежний облик [Худяков, 1969, с. 310] (заметим, что эпизодов, в которых описывалось бы само путешествие шамана с птицами, этот текст не содержит, в отличие от приводившихся выше легенд, когда гибель шамана объяснялась его собственными ошибками в стране гусей); невнимание собравшихся на камлание людей приводит к тому, что вызванный шаманом дух предка — великий шаман прошлого, успешно борющийся во время своей земной жизни с Оспой, не получает должного приема и уходит, а его племя гибнет от оспы [Ксенофонов, 1930, с. 18—19]; ленивый рыбак выходит встречать превратившегося в рыбу шамана с рваным неводом, и потому шаман погибает [Попов, 1937, с. 57]. Последний текст имеет и этнологический финал: после попытки вернуть своего собрата новый шаман «сказал во время заклинаний, что хозяин реки не отпустит назад попавших к нему, пусть же отныне шаманы не спускаются в воду». Сходный рассказ находим у нганасан [см. Долгих и Файнберг, 1960, с. 60], но здесь его героем является шаман древнего племени *ня*, а этнологический финал прикрепляет его к одному из озер, т. е. превращает в топонимическую легенду.

**К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ
ФОЛЬКЛОРНОГО НАРРАТИВА
И ЕГО ПРОГРАММИРУЮЩЕЙ РОЛИ**

Мы исчерпали блоки исходной структуры, используя их в качестве основы для рассмотрения межсюжетных трансформаций шаманских легенд. Выяснилось, что даже в меморатах, прямо посвященных воспоминаниям о камланиях, рассказ крайне редко воспроизводит их картину (такие тексты имеются, но возникает сомнение в их традиционности, поскольку в большинстве случаев они явно спровоцированы вопросами собирателей о том, как совершались камлания). Гораздо чаще в меморатах речь идет о каком-либо конкретном случае, когда люди прибегли к помощи шамана, о его удаче или неудаче, о результате, пагубном или счастливом. Именно эти моменты образуют фабулу рассказа, а сами обрядовые действия, даже если они достаточно подробно излагаются рассказчиком, превращаются из структурных элементов в атрибуты фона. Таким образом, уже в быличке, т. е. жанре, где рассказчик является участником или очевидцем событий, обнаруживается тенденция к превращению мемората в фабулат, разворачивающийся по схеме «действие→противодействие→результат».

При этом синтагматическая схема рассказа развивается за счет смены точек зрения на описываемые события: она может совпадать с точкой зрения самого рассказчика, прикрепляться к кому-либо из очевидцев, переходить к герою или к его противнику и даже персонифицироваться (например, у энцев, вганасан, ненцев такое персонифицированное «слово», «речь» переходит от одного действующего лица к другому, с одного театра действия на другой).

Именно смена точек зрения ведет, в свою очередь, и к тому, что помимо положительных значений какого-либо предиката рассказ довольно часто использует и отрицательные, что совершенно нехарактерно для камланий, где появление отрицательных значений функции вело к тому, что мистерия прекращалась. В нарративе сюжет развивается дальше, но достигается это ценой отхода от описания обряда в сферу чистой наррации.

Общая синтагматическая структура камланий трансформируется при этом в двух основных направлениях:

— в какой-либо блок структуры камлания включаются дополнительные звенья (либо обыгрывающие положительное/отрицательное значение предиката, либо развертывающие сюжет в кумулятивную цепочку за счет повтора однофункциональных звеньев);

— противоположная тенденция проявляется в том, что осталь-

ные блоки трехчастной схемы камлания редуцируются вплоть до их отрыва.

В результате сюжеты шаманских легенд строятся по преимуществу на взаимодействии, возникающем внутри одной из пар действующих лиц, в то время как в камланиях сюжет развивался как эстафетная цепочка, связывающая поочередно три такие пары (напомню, что действие в камланиях последовательно переходит от заказчика к шаману, от шамана к его духам-помощникам, от них к духу-хозяину или злему духу и так далее в обратном порядке).

В зависимости от того, внутри какой именно из пар возникает взаимодействие и в каком (положительном или отрицательном) направлении оно развивается, можно выделить и соответствующие тематические группы, т. е. классифицировать шаманские легенды по трем основным сюжетным типам:

— легенды о шаманах-чудотворцах и о шаманах, насылающих порчу (прямое и обращенное преломление первого сюжетного блока камланий);

— легенды о состязании шаманов в силе, об их борьбе со злыми духами, об успешных или безуспешных попытках добыть в мире духов ценности для себя или для своего коллектива (прямое и обращенное преломление второго блока камланий);

— легенды о возможности или невозможности людей использовать достигнутый шаманом результат в своих целях (прямое и обращенное преломление третьего блока).

«Обращение» обряда, трактовавшееся В. Я. Проппом как результат сдвигов в идеологии, оказывается, таким образом, одним из наиболее существенных сюжетообразующих механизмов и потому не может быть признано результатом диахронических изменений. Сюжет легенды не следует за сюжетом камлания, а трансформирует его путем переворачивания предикатов. Он действительно часто «соответствует действительности по противоположности» [Пропп, 1946, с. 14], но момент этот никак не связан с идеологическим «переосмыслением» обряда: деформация (вплоть до «обращения») вызвана лишь изменением позиции, с точки зрения которой изображается взаимодействие партнеров (противников).

Сюжеты шаманских легенд не исчерпываются, впрочем, приведенными только что типами, поскольку в базисную трехчленную структуру «действие → противодействие → результат» встраиваются подструктуры, ей изоморфные.

Сходный механизм был обнаружен С. Д. Серебряным, когда он, анализируя формулу В. Я. Проппа, предложил исключить из числа функций те из них, которые следовало бы, по его мнению, отнести к связкам и мотивировкам, и получил трехэлементную структуру, состоящую из «начального вредительства», «ответных действий героя» и «спасения» (вообще благополучного исхода, восстановления порядка вещей, часто на более высоком уровне).

Эту трехэлементную структуру он предложил считать «простейшей, исходной, атомарной формулой сказки. Развертываясь в реальную сказку, — пишет он, — эта исходная структура порождает подструктуры, изоморфные себе самой и друг другу... Пропп, — замечает Серебряный далее, — исходил из первичной развернутой формулы, состоящей из двадцати четырех функций. Если же какие-либо сюжетные события реальных сказок обладали сразу свойствами двух или трех функций, то В. Я. Пропп истолковывал это как „ассимиляцию“... Но к описанию сказки возможен и обратный подход. Можно считать первичной предложенную выше атомарную трехэлементную формулу, а другие, более частные функции выводить из элементов этой формулы путем дробления, дифференциации. Выбор того или иного метода описания зависит, разумеется, от более широких исследовательских задач» [Серебряный, 1975, с. 299—300]. А поскольку именно таким образом, т. е. дробясь и дифференцируясь, разворачиваются и сюжеты шаманских легенд, и сюжеты камланий (где в исходное отношение «субъект—объект» встраиваются отношения «заказчик—шаман», «шаман—духи-помощники» и т. д.), то именно такое прочтение формулы Проппа представляется более продуктивным. Более того, возможно, именно здесь и заключена причина сходства сюжетных конструкций в камланиях и в нарративах. Действительно, включение в ядерную трехэлементную структуру «действие → противодействие → результат» изоморфных ей подструктур приводит к тому, что сюжеты многих шаманских легенд приобретают иерархическую организацию, аналогичную той, которая наблюдается и в камланиях, и в волшебной сказке.

Что касается самой трехэлементной структуры, то она представляет собой результат кодирования актов взаимодействия между деятелями (актантами) и потому возникает совершенно независимо от обрядового образца как следствие все того же имитирования поведения противника-партнера, его точки зрения на событие. Таким образом, совпадения синтагматических структур шаманского обряда и шаманских легенд возникают не в результате прямого отражения обряда в нарративе, а порождены действием одного и того же механизма, в одинаковой мере проявляющего себя как в сфере обрядовых текстов, так и в сфере текстов повествовательных. В обоих случаях схема имеет своим источником реальность особого рода: моделирование взаимодействия двух партнеров, ведущее к продуцированию языка событий, на базе которого и разворачивается сюжет.

Развертывание синтагматической структуры за счет встраивания в нее изоморфных звеньев характеризует, как было показано, не только камлания, но и другие ритуалы, причем вызвано оно именно необходимостью смоделировать отношения между различными по масштабу сегментами коллектива и природы, которые фиксировались в тексте обряда как актанты.

Структура, таким образом, охватывает в обряде адресанта-адресата, т. е. моделирует речевую ситуацию в целом, что и позволяет ритуалу осуществлять функцию рефлексивного управления поведением коллектива. Но тогда в нарративе имеет место рефлексивное описание, фиксирующее взаимодействие обоих партнеров в особом тексте. Такие описания, оказавшись оторванными от акта общения, представляют собой сюжет *par excellence*.

Можно, однако, заметить, что отрыв текста от коммуникативного акта происходит в сфере несказочной прозы далеко не всегда, что отношение «отправитель—получатель сообщения» оказывается здесь шире, чем отношение «рассказчик—аудитория», характерное для большинства собственно фольклорных традиций.

Чтобы показать это, следует вновь обратиться к тем особенностям жанрового пространства, о которых говорилось в начале главы V. Речь идет о жанровых признаках, определяющих статус нарративов в среде носителей, т. е. о связанных корреляцией с установкой на достоверность этиологизме, сакральности и ритуальности сюжетно организованного текста, которые, как представляется, могут быть интерпретированы в коммуникативном ключе.

Напомню, что другая группа признаков, также связанных между собой корреляцией, касается характеристики героя, времени и места его действия, т. е. масштаба повествования, и соответственно определяет нарратив как миф, предание и бытовой рассказ.

Небольшой опыт, поставленный на материале шаманских легенд, показал помимо прочего еще и то, что одни и те же сюжеты могут представлять то как миф, то как предание, то как быличка. Так происходит из-за того, что варьирование фигуры героя, связанное с изменением его масштаба, не вносит еще принципиальных изменений в собственно сюжетную структуру, и потому в несказочной прозе часто можно наблюдать прикрепление одних и тех же сюжетов к различным персонажам. Героем в несказочной прозе легко становится не только шаман, но и ясновидец, а то и просто «хитрый», «умный», «знающий», «удачливый» человек, охотник и т. д. По мере движения от мемората (в котором геройем является либо сам рассказчик, либо кто-то из его близких) через бытовой рассказ к преданию и мифу происходит укрупнение масштаба героя: он предстает как предок и, далее, мифологический первопредок (творец, демиург, добытчик).

Однако как в меморате, где герой связан с рассказчиком отношением родства, знакомства или соседства, герои предания и мифа тоже в ряде случаев сопряжены с рассказчиком: они считаются принадлежащими к «его» группе, а их противники — к «чужой». Особенно отчетливо это прослеживается в рассказах о военных столкновениях, составляющих обширный пласт несказочной прозы у всех сибирских народов и именуемых обычно «исто-

рическими преданиями», но точно так же обстоит дело, например, с кетским культурным героем богатырского типа Бальна, которого кеты по фамилии Балнины (Балдины) считают своим легендарным предком [Алексеев, 1970, с. 46], или *менквами*-людоедами — противниками культурного героя манси Эква-Пырища, которые, как замечает В. Н. Чернецов, «представляют собой духов-предков фратрии Пор-Махум» [Чернецов, 1935, с. 138] (о культурном герое архаических мифологий как о модели «своей» общины см. [Мелетинский, 1976, с. 193; Мелетинский, 1979, с. 92—94]).

Таким образом, на типологию героя, заданную масштабом его характеристики как культурного героя-первопредка, предка или сородича, накладывается еще и отношение рассказчика к персонажам повествования как к «своим» и «чужим» — ситуация, совершенно необязательная для лишенной установки на достоверность архаической сказки, в которой героем может быть просто «некий человек».

Более того, рассказы, считающиеся достоверными, связаны с рассказчиком еще и финальной формулой «с тех пор», встречающейся, как мы видели, не только в мифах, но и в преданиях и даже бытовых рассказах. Последнее обстоятельство представляется чрезвычайно показательным, поскольку этиологизм обычно считается отличительной особенностью именно мифов и потому воспринимается многими исследователями преимущественно через гносеологическую призму. Между тем этиологические финалы весьма поверхностно связаны с самим сюжетом.

Уже неоднократно отмечалось, что последнее звено сюжета в эпической архаике может быть как положительным (победа, ликвидация недостачи, избегание беды), так и отрицательным (поражение, потеря, новая беда), в отличие от ритуала, где установка на моделирование желательного для отправителей обряда результата исключает такую возможность. Момент этот характерен именно для эпической архаики, где динамика развития сюжета определяется, как мы пытались показать, сменой точки зрения, прикрепляющейся то к одному, то к другому действующему лицу, но не для развитой волшебной сказки, где точка зрения вновь оказывается жестко закрепленной, на сей раз фигурой героя (показательно, что счастливый конец становится одним из обязательных элементов сказочного канона).

В архаической эпике способом фиксировать точку зрения служит не канонизированный сюжет, развитие которого здесь как раз и обусловлено сменой точек зрения, а этиологический финал, представляющий собой проекцию результата столкновения (взаимодействия, обмена) героя с противником на время рассказчика (в отличие от этиологических финалов сказки, имеющих орнаментальный характер). Именно в нем даже отрицательный для героя повествования результат может получить положительную оценку: неудача, смерть или превращение культурного героя объясняет

происхождение (= 'получение' людьми) определенных природных или культурных объектов. И напротив, победа героя рассказа может в этиологическом финале оцениваться отрицательно: из тела убитого чудовища возникают гады; искры или пепел сожженной колдуньи превращаются в комаров и мошку и т. д.

«Обменный» характер этиологических рассказов становится еще очевиднее при сопоставлении этих сюжетов с другой группой, в которых констатируется происхождение (= 'получение' духами) каких-либо объектов. Таковы мифы, где «невозвращение» героя (ср. с «возвращением» шамана из мира духов в мир людей) с необходимыми ценностями в камланиях) обуславливает возникновение небесных светил, как, например, в легенде о шамане, прилипшем к луне, или о девочке, взятой солнцем на небо; таковы и предания о почитаемом предке, «взятом» людьми-медведями, людьми-касятками, людьми-тиграми в свой мир; таковы и былички, объясняющие гибель сородича тем, что он стал их «избранником».

В синтагматическом плане место этиологического финала сопоставимо с тем «результатом», который ожидается от обрядового действия, но который сам не входит в его текст, а лишь моделируется при его помощи.

Таким образом, этиологизм — это не просто объяснение происхождения вещей, а скорее констатация «перемещения», «передачи», «получения» объектов. В итоге весь текст в целом описывает не только факт контакта/конфликта двух деятелей и его результат, но и значение этого результата для рассказчика и его слушателей. Особенно отчетливо эта функция этиологического финала проявляется именно в бытовых рассказах, где симптоматичное «с тех пор» объясняет не сущность вещи или состояния, а сам факт их приобретения, достижения. Поэтому, вероятно, и в мифах, для которых объяснение происхождения вещей несомненно является релевантным, этиологизм все же несводим к чистой гносеологии (познавательная ценность таких текстов действительно чрезвычайно мала): специфику мифов составляет их сюжетность, и потому они объясняют не столько факт происхождения вещей, сколько факт происхождения путем контактов, путем взаимодействия протоборствующих сил.

Если этиологический финал, входящий в ткань повествования, фиксирует проекцию времени действия рассказа на настоящее время, то сакральность рассказов, считающихся достоверными, может быть понята как проекция настоящего положения вещей на время мифологическое. Давно замечено, что в сюжетном плане сакральные и профанные тексты часто не различаются, что сама сакральность сопряжена с включением нарратива в более широкий контекст: рассказчик показывает своим слушателям, где находятся камни, в которые превратился предок, т. е. объясняет особенности ландшафта путем возведения их к событиям прошлого; сообщает, какое звено генеалогической цепи занимают слушатели по

отношению к тому или иному герою рассказа, т. е. проецирует ныне живущее поколение на мифологическое прошлое. Отношение к этим рассказам как к священным и здесь основывается, таким образом, на актуализации связи слушателей и героя повествования, и потому сакральность как мифологическую константу можно интерпретировать в коммуникативном ключе: как установление связи между временем рассказа (но одновременно и персонажами этого времени — родителями, предками, первопредками) и временем рассказчика.

Более того, как только что говорилось, этиологизм нарратива обычно выражен эксплицитно формулой «с тех пор». Сакральность тоже, хотя и гораздо реже, находит эксплицитное выражение в ткани повествования. Так, В. И. Анучин писал о великом кетском шамане Дохе, что ему «приписывается создание правил енисейского обычного права и многих правил философской и житейской мудрости. В большом ходу у енисейцев полупесни-полуприitchи, которые речитативом поют шаманы, и каждая, так сказать, глава такой приitchи неизменно заканчивается словами: „Тоһ Доһ даскáнсиһа! = Так Доһ говорил (рассказывал)!“

Помимо всеисчерпывающих правил морали, этики и права, иногда и былина и веселый анекдот заканчивается словами: „Так Доһ говорил“» [Анучин, 1914, с. 7].

Здесь обращают на себя внимание два момента: рассказы эти, не только «приitchа», но и «былина» и «анекдот», как называет их Анучин, 1) считаются монологами Доха, передаются в песенной или речитативной форме и 2) служат источником правовых установлений и правил поведения.

Первый момент свидетельствует, что рассказы расцениваются как сообщения, имеющие своего автора (отправителя), второй — о том, что сообщение ориентировано на слушательскую аудиторию как на его получателей.

Их песенная форма заставляет вспомнить уже отмечавшуюся в 1-й части книги знаковую функцию пения в архаической культуре как способа маркировать чей-то голос, передать прямую речь какого-либо персонажа. Отсюда возникает предположение, что и многие другие тексты сибирской эпической архаики, включая некоторые образцы поющего эпоса, такие, например, как нивхские *настунд* — достоверные, с точки зрения сказителей, повествования, исполняемые в состоянии экстаза, боговдохновения от имени особых песенных духов (Штернберг квалифицировал их как своего рода импровизированный *тылгунд* — «миф»), как некоторые нанайские *нингман*, также считавшиеся внушенными духами, эвенкийские *жимнгакан* (по крайней мере те из них, где трактуются вопросы происхождения мира), как ненецкие *ярабц* (букв. «плач»), которые в отличие от *судбабц* считались достоверными и в которых повествование велось от первого лица, как эпические песни хантов, напоминающие *ярабц* этой своей особенностью, могли рас-

цениваться как своего рода монологи духов, т. е. определенных сакральных фигур. Показательно, что эти тексты, будучи поняты как исключительно эпические, включаются исследователями в жанр поющей богатырской сказки [см. Мелетинский, 1963, с. 77—93]. Действительно, по своим сюжетам они неразличимы, и лишь характерная для этих песен установка на достоверность и приписывание их авторства духам наталкивает на мысль о возможности их функционирования и в качестве сакральных текстов (ср. сказанное выше о неразличимости сюжетов быличек и архаических сказок).

Предположение о том, что поющая богатырская сказка представляет собой десакрализованную форму такого бытования эпики, при котором текст считается «словом божьим», а не замкнутым в себе эпическим сюжетом, подтверждается материалами, собранными Н. А. Невским у айнов [Невский, 1972]. Таковы здесь *каму-юкар* — букв. «божьи песни», исполняемые посредством пения в первом лице и заканчивающиеся словами «так сказал такой-то бог». Таковы и *упаськума*, т. е. «поучения», исполняемые ритмическим речитативом от первого лица и тоже содержащие в конце указание на имя автора (это обычно предок одного из родов). Последние, будучи переложены на пение, превратились в так называемые *ойна*. Большинство *ойна* считаются идущими от самого Аэойнакамуи (культурный герой айнов, букв. «человек, пахнущий айнами, бог, о котором мы передаем»). И *упаськума* и *ойна* разворачиваются обычно как эпическая биография героя, но, кроме того, «в них часто рассказывается о происхождении того или иного бога или демона и выявляется их природа. Все это, по представлениям айнов, необходимо для того, чтобы дать айнам власть над богами и демонами. Зная природу божества, его склонности и недостатки, можно использовать их в нужный момент. Таким образом, — подчеркивает Невский, — айны узнают, к какому божеству лучше обратиться в ту или иную трудную минуту жизни и каким способом привлечь божество на свою сторону или как избавиться от того или иного демона» [Невский, 1972, с. 23—24].

Характерной особенностью «божьих песен» является припев, по поводу которого Невский замечает следующее: «Как люди в песнях излагают свои думы, переживания и даже автобиографию, сопровождая каждую строфу припевом хорэ-хорэ, который является не чем иным, как простым окриком (или содержит в себе призыв к другому человеку), так и боги в песнях излагают различные случаи своей жизни, сопровождая каждую строфу тем или иным криком, соответствующим природе данного бога» [Невский, 1972, с. 21].

Таким образом, сакральность может быть понята как придание сюжетному тексту статуса сообщения, отправленного предками или божествами своим потомкам. Отсюда и отношение к ним как к священной истории.

Обратимся теперь ко второму моменту, отмеченному Ануциным у кетов и Невским у айнов: к рассказам этим относятся как к «поучениям», т. е. в них актуализируется именно функция сообщения, не только имеющего своего отправителя (бога, культурного героя или предка) и адресованного определенному получателю (потомки, а не просто слушательская аудитория), но и несущего информацию о том, как именно следует вести себя в том или ином случае. Собственно сюжетная конструкция оказывается при этом открытой, а текст не получает статуса замкнутого в себе образования: играя роль прецедента и образца, он становится своего рода «кодексом законов» или «правовых уставов».

О том, что нарративы, регулирующие бытовое поведение, имеют статус сообщения, свидетельствует, как кажется, и такая давно замеченная фольклористами особенность: правовые установления даны в них часто в перевернутом, инвертированном виде. Примером могут служить многочисленные рассказы о том, какая кара постигла человека, обидевшего огонь (притом, что почитание огня являлось непреложным законом), или об инцесте родоначальников (притом, что в самом коллективе такие браки строжайше запрещались). Во всех этих и многих других случаях социальные установления изображаются сначала «нарушенными» и потому ведущими к конфликтам, которые и создают сюжет рассказа¹.

Если, однако, вспомнить, что инвертирование, «обращение» часто вызвано, как было показано в главе V, сменой точки зрения на событие, то возникает вопрос, не строится ли здесь сюжет с точки зрения духов, и лишь этиологический финал, переоценивающий коллизия рассказа под углом зрения людей, утверждает путем доказательства от противного «правильные» нормы поведения, которые строятся с учетом интересов обеих сторон².

Таким образом, особые концовки, подчеркивающие авторство текста, изложение от первого лица, песенная форма исполнения и, возможно, особенности сюжетного развертывания путем инверти-

¹ «Инвертирование», «перевернутость» отношений в фольклоре — явление настолько широко распространенное (оно охватывает не только сюжеты о правилах поведения, как таковых, но и, например, космогонические мифы, где тоже говорится о первоначальном хаосе, неупорядоченности и т. д.), что подобные тексты были истолкованы М. А. Лифшицем как «ностальгия по хаосу», якобы свойственная мифу, где все возвышенное имеет «мефистофельские» черты и представляет своего рода «поэтику зла» [Лифшиц, 1973].

² Независимо от того, насколько справедливо такое предположение, факту перевернутости социальных установлений в архаическом фольклоре необходимо учитывать при попытках использовать его как этнографический источник. Так, если в текстах идет речь об инцесте родоначальников, борьбе за невесту, прожигании мужа на небе у тества и т. д., то наличие этих мотивов еще не свидетельствует, что у данного этноса практиковались когда-то кровосмесительные связи, браки заключались путем похищения или существовала матрилокальность (о неправомерности подобных сближений см. [Решетов, 1970]).

рования правил поведения могут, как кажется, служить доказательством коммуникативного статуса сакральных текстов как сообщений, адресованных духами людям.

Наряду с сюжетно организованными текстами в качестве поучений в сибирской устной традиции циркулировало большое количество формул, обозначаемых часто особыми терминами (эвенк. *иты, одё, нгэлэму*, нивх. *уйт, нигинд*, хант. *атым, йим* и т. д.). Обычно их переводят как «страшно», «плохо», «грех», акцентируя их императивный характер, но также и как «запрет», «правило», «наказ», поскольку такие тексты тоже считались речениями, «оставленными» божествами в назидание своим потомкам [см., например, Василевич, 1969, с. 230].

Такие запреты и предписания регламентировали, как известно, все основные аспекты жизнедеятельности каждого члена коллектива. Но по крайней мере для некоторых из них можно подобрать и нарративные параллели. Так, в ороцких преданиях рассказывается о том, как погибли некогда существовавшие роды из-за того, что их предстатели издевались над каким-либо животным [см. Аврорин и Лебедева, 1966, № 35—37], притом что запрет мучить зверей строго соблюдался в среде охотников. Таковы и рассказы о том, как родители, скорбящие о смерти ребенка, привлекли своими стенаниями злого духа, который, превратившись в их дочь, поселился в доме и чуть не погубил стариков, служащие для обоснования запрета плакать на похоронах [см., например, Меновщиков, 1974, № 61].

Е. А. Алексеенко прямо утверждает, что у кетов «многочисленные запреты (например, запрет выбрасывать рыбы головы, разрушать основные кости промысловых животных), различные предписания (например, правила для женщин) и т. д. также имеют в своей основе предания с соответствующим наставлением» [Алексеенко, 1970, с. 45]. Если запреты, по наблюдению Г. М. Василевич, либо состоят из одной повелительной фразы-формулы, либо уточняют ее кратким дополнительным пояснением, то в нарративах то или иное социальное установление обосновывается сюжетно, т. е. путем введения противоборствующих сил. При этом стремление как можно более детально мотивировать поведение каждой из сторон приводит к тому, что текст часто разрастается в длинное и ветвистое повествование, что не мешает ему сохранять ту же, что и у запрета, функцию «поучения», а, напротив, лишь способствует его усвоению.

Параллелизм императивных конструкций и нарративов наводит на мысль о происхождении многих так называемых «религиозных» запретов, предписаний и поверий из сюжетно организованных текстов в результате редукции и отрыва какого-либо из трех основных блоков ядерной структуры (выше уже говорилось о легкости этих редукций, обуславливающих возможность не только межсюжетных трансформаций, но и превращения повествования в

поверье, например рассказов о состязаниях двух шаманов в силе в поверье о «черных» шаманах, насылающих порчу; о структурных соотношениях запрета и нарратива см. также [Дандис, 1965, с. 213]). Сюжетные тексты и их осколки в виде императивных запретов, предписаний или поверий и составляют, в свою очередь, мир «представлений», источником которых в таком случае следует признать не «мировоззрение», как таковое, а сферу коммуникации устного типа.

Коммуникативный статус нарративов может, далее, объяснить и еще одну особенность их бытования, а именно использование сюжетного текста в качестве программы не только бытового поведения, но и обряда. Речь, таким образом, идет о ритуальности не-сказочной прозы.

Сам сюжет мифа, как уже отмечалось, не инсценируется полностью даже в тех случаях, когда существует прямая установка на его воспроизведение. Чаще рассказ служит именно поставщиком информации о том, как именно следует проводить обряд, чтобы добиться от его адресата нужной ответной реакции.

Очень явственно это можно проследить по тем же шаманским легендам. События, о которых в них повествуется, обычно отнесены к прошлому (мифическому, квазиисторическому или сравнительно недавнему), но установка на достоверность, характерная для них, и оценка сюжетных коллизий с точки зрения настоящего времени (этиологизм) приводят к тому, что такие рассказы становятся программой обряда, адресованного тому персонажу, о котором в нем говорится. Так, у якутов во время камлания шаманы часто изгоняли из больного не злых духов верхнего или нижнего мира, а *юэря*, т. е. духа человека, умершего при неестественных обстоятельствах. Содержащиеся в меморате о его насильственной гибели детали биографии, обстоятельства жизни и смерти определяли в этом случае выбор камлающим шаманом жертвенных даров, наиболее угодных этому персонажу, а песнопения от его имени представляли собой своего рода цитаты, заимствованные из рассказа [см., например, Худяков, 1969, с. 407—413]. То же самое можно сказать и об обрядах почитания великих шаманов прошлого — покровителей ныне живущего поколения. Во время их совершения жертвоприношением служили именно те объекты, которыми дух владел при своей земной жизни [см., например, Ксенофонов, 1930, с. 14—15; Эргис, 1960, № 191—192; Долгих, 1961, с. 63—67, и др.].

Во всех этих случаях имеет место все та же проекция рассказа, действие которого отнесено к прошлому, на обстоятельства настоящего времени, что как раз и превращает действующих лиц нарратива в персонажей актуальных верований, а сам рассказ — в сообщение, служащее источником информации о том, каким образом необходимо или наиболее целесообразно воздействовать на данного партнера.

Актуальными могут оказаться и содержащиеся в нарративе указания на код, в котором следует обращаться к тому или иному духу. Например, легенды о том, как дух-хозяин зверей, очарованный пением или рассказами, исполненными на охотничьей стоянке, послал в благодарность за развлечения промысловую удачу, рассматривались как своего рода «предписания» брать с собой на охоту искусных сказочников, музыкантов, певцов. В этом случае рассказывание (но и пение, музицирование) понимается как «услуга» духу, в обмен на которую он пошлет охотникам «свой скот — зверей тайги» [см. Дыренкова, 1949 (II), с. 111].

Другим аспектом ритуальности нарратива следует, таким образом, считать сам факт его исполнения в обрядовых целях, когда рассказывание становится формой «отправки» текста, адресованного людьми духам, божествам, а не слушателям, не аудитории. Именно эта особенность бытования рассказов получила название «религиозно-магической функции фольклорных сказок» [см. Зеленый, 1934], но и она, как видим, оказывается способом рефлексивного управления поведением духов. Подчеркну, что ритуальность нарратива, понятая как использование его в качестве «реплики», адресованной людьми духам, не предполагает обязательной «магической» формульности и не накладывает особых ограничений на жанровые или тематические особенности текстов. Не исключено, например, что на охоте рассказывали занимательные «байки», сказки, веселые анекдоты, призванные именно развлекать духа-хозяина промысла.

В том, что магическая функция рассказывания есть способ спровоцировать нужное поведение духа, можно убедиться на примере внутриобрядового использования текстов, по своим жанровым характеристикам весьма далеких от обряда. Так, А. А. Попов приводит случай, когда долганский шаман, которому никак не удавалось обнаружить злого духа, забравшегося в больного, пригласил на свой сеанс сказителя *олонхо*. Когда *олонхосут* доходил до места, где герой, сражаясь с *абаасы*, начинает его побеждать, засевший в больного дух вылезал, чтобы помочь своему былинному собрату, становился видимым для шамана, и тот камлал уже с полным знанием дела [Попов, 1937, с. 16].

В отличие от примера с духом охоты, когда текст сам по себе имел ценность в качестве «посылки» (напомню, что это могла быть и песня или наигрыш), здесь актуальным становится содержание сообщения, при помощи которого осуществляется провоцирование партнера на выгодные рассказчику поступки.

И наконец, нарратив, адресованный рассказчиком божеству, в самих своих коллизиях содержит информацию о том, как получателю надлежит вести себя в ситуации контакта с отправителем.

Примером может служить кетский миф о боге тепла Усесе [Дульзон, 1969, с. 199—203]. Рассказывать его можно было только зимой и только лицам, родившимся в теплые летние месяцы, из

чего вытекает, что он использовался для «магического» вызывания тепла. Контакт с миром духов, в данном случае с Усесом, достигался здесь, однако, не просто путем говорения, а мотивирован сюжетом мифа, который внешне схож со сказкой типа «Морозко».

В нем сопоставляются действия двух дочерей стариков, к которым сватается Усес. Отправка на небо злой Колмасам ведет лишь к временному потеплению, вновь сменяемому стужей, поскольку по пути к жениху она обижает живущих на небесных мысах духов, не может найти дом родителей Усеса и в конце концов погибает. Вторая дочь — «светлая» девушка — приносит духам необходимые жертвоприношения и допускается к основному испытанию, носящему инициационный характер: она должна сшить мужу одежду (этнографической параллелью здесь, вероятно, можно считать обычай, зафиксированный у соседей кетов — нганасан, согласно которому шить одежду могли только замужние женщины, но не девушки [см. Симченко, 1976, с. 193]). После того как героиня, пройдя с помощью матери Усеса это испытание, становится его женой, на земле у ее родителей становится тепло.

Весь рассказ, включая обстоятельства его рассказывания, преломляет в себе целый комплекс общественных установлений, а не какой-либо отдельный обряд. Это и шаманский характер путешествия девушек на небо (они должны совершать обычную для шамана акцию кормления духов, обитающих на мысах неба, мимо которых проходит их путь), и выполнение героиней «работы», доказывающей ее переход из одной возрастной группы в другую, и «правильное» поведение девушки в отношении родителей мужа, и, наконец, что самое главное, расценивание брака как формы обмена: отправка земной девушки к богу тепла отчетливо интерпретирована как условие наступления лета (возможно, этим и объясняется принадлежность мифа лицам, рожденным в теплые месяцы: в качестве детей от такого брака они имеют преимущественное право на общение с Усесом).

Таким образом, здесь магическая функция рассказывания опирается на сюжетность: путем сопоставления действий двух девушек текст должен доказать богу тепла, что люди знают, умеют выполнять все предписанные им правила поведения и, как его потомки, достойны помощи. Весь текст, неся в себе эту информацию, становится предписанием, программирующим поведение бога в отношении людей, а этиологический финал, соотносящий события рассказа с «настоящим положением вещей» и обычно включаемый в повествование, как бы вынесен за рамку: тепло должно наступить в результате ответных действий Усеса, спровоцированных логикой развертывания сюжетной конструкции.

Итак, если этиологизм актуализирует значение изложенных в тексте событий для ныне живущих людей, сакральность — принадлежность сообщения его отправителю, то ритуальность может быть понята как отношение к тексту как к сообщению, несущему информацию:

— для отправителей обряда (здесь текст — источник сведений о том, как следует совершать обряд),

— для получателя обряда (здесь он — программа, задающая условия поведения духа в ситуации его контакта с человеком).

Подчеркну еще раз, что коммуникативный статус нарратива не противоречит ни стремлению как можно более подробно мотивировать поступки, чтобы иметь возможность максимально полно определить тактику поведения людей и духов в условиях взаимных контактов, ни установке на развлекательность, которая в ряде случаев входит, так сказать, «в правила игры». Но обе эти установки ведут, как показала в свое время Э. В. Померанцева [см. Померанцева, 1975, с. 25], к более свободному фантазированию, к прихотливому варьированию сюжетных коллизий, что открывает путь условно-поэтическому вымыслу и создает условия для превращения нарратива в сказку. Однако на пути этого движения от достоверных к вымышленным повествованиям лежат десакрализация и деритуализация, которые могут быть поняты как потеря текстом статуса сообщения (при десакрализации его отправителем перестают считать духов, а при деритуализации — людей). Тогда весь рассказ из реплики, адресованной партнеру по коммуникативному акту, превращается в эпическое произведение, отграниченное сюжетной рамкой от слушательской аудитории. Понятно, что придание нарративу эпического или коммуникативного статуса не связано с диахроническими сдвигами: одни и те же тексты в одной ситуации воспринимаются как сообщения, а в другой — как повествования.

Лишь в тех случаях, когда нарратив оказывается оторван от конкретно-этнографического контекста, он превращается в сказку с характерной для нее установкой на вымысел. Это достигается, с одной стороны, при условии, что герой повествования не связан генеалогией с рассказчиком и аудиторией, т. е. при нейтральном к ним отношении (например, как в случае с «неким человеком» архаической сказки), а с другой — при заимствовании рассказа от соседей, когда персонажи оказываются вообще не принадлежащими к системе актуальных верований данного этноса.

Показательно в этом отношении, что в сибирской фольклорной традиции к разряду вымышленных повествований отнесены часто именно заимствованные рассказы (таковы якут. *оустория* (от рус. «история»), ороцк. *сохори*). В остальных случаях отнесение деритуализованных и десакрализированных текстов к разряду достоверных или вымышленных повествований колеблется (многие исследователи отмечают трудности в определении различий между, например, мифом и сказкой; то же относится и к эпическим песням типа *настунд* и *яраби*, десакрализация которых еще не привела к переходу их в разряд вымышленных повествований, хотя в основном они бытовали как эпос, вдохновленный особыми песенными духами).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Авдеев, 1959.— Авдеев А. Д. Происхождение театра. М.— Л., 1959.
- Аврорин и Козьминский, 1949.— Аврорин В. Н., Козьминский И. Н. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на карте.— СМАЭ. Вып. III. М.— Л., 1949.
- Аврорин и Лебедева, 1967.— Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Ороческие сказки и мифы. Новосибирск, 1967.
- Аврорин и Лебедева, 1978.— Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Ороческие тексты и словарь. Л., 1978.
- Айзенштадт, 1966.— Музыкальный фольклор народов Севера и Сибири. Сост. Айзенштадт А. М., Нарва Х. Я., Портулаков В. В. М., 1966.
- Алексеев Н., 1969.— Алексеев Н. А. Культ айы — племенных божеств, покровителей якутов (К вопросу о так называемом белом шаманстве).— «Этнографический сборник». Вып. 5. Улан-Удэ, 1969.
- Алексеев Н., 1975.— Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—нач. XX в. Новосибирск, 1975.
- Алексеев Н., 1980.— Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Алексеев Э., 1976.— Алексеев Э. Е. Проблемы формирования лада. М., 1976.
- Алексеевко, 1960.— Алексеевко Е. А. Культ медведя у кетов.— СЭ. 1960, № 4.
- Алексеевко, 1963.— Алексеевко Е. А. Старинные обычаи кетов, связанные с рождением ребенка.— КСИЭ. Т. 38, 1963.
- Алексеевко, 1967.— Алексеевко Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967.
- Алексеевко, 1970.— Алексеевко Е. А. Этнографические элементы в кетском фольклоре.— Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Алексеевко, 1971.— Алексеевко Е. А. Домашние покровители у кетов.— Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—нач. XX в. Л., 1971.
- Алексеевко, 1974.— Алексеевко Е. А. Обряд и фольклор у кетов.— Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Алексеевко, 1976.— Алексеевко Е. А. Представления кетов о мире.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Алексеевко, 1977.— Алексеевко Е. А. Культы у кетов.— Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Анисимов, 1952.— Анисимов А. Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда.— «Сибирский этнографический сборник». Т. 1. Л., 1952.
- Анисимов, 1958.— Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.— Л., 1958.
- Анисимов, 1959.— Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.— Л., 1959.
- Анисимов, 1969.— Анисимов А. Ф. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Л., 1969.
- Анохин, 1924.— Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— СМАЭ. Т. 4. Вып. 2. М., 1924.
- Анохин, 1929.— Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов.— СМАЭ. Т. 8. Л., 1929.

- Антропова, 1971.— Антропова В. В. Культура и быт коряков. Л., 1971.
- Антропова, 1976.— Антропова В. В. Представления коряков о рождении, болезни и смерти.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Анучин, 1914.— Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков.— СМАЭ. Т. 2. Вып. 2. СПб., 1914.
- Арсенев, 1926.— Арсенев В. К. Лесные люди — удэгейцы. Владивосток, 1926.
- Арутюнов и Чебоксаров, 1972.— Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества.— «Расы и народы». Т. 2. М., 1972.
- Байбуриин и Левинтон, 1972.— Байбуриин А. К., Левинтон Г. А. Тезисы к проблеме «волшебная сказка и свадьба».— Quinquagenario. Сб. статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972.
- Байбуриин и Левинтон, 1978.— Байбуриин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе.— Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978.
- Басаева, 1974.— Басаева К. Д. Традиционные обычаи и обряды западных бурят, связанные с рождением и первыми годами жизни ребенка.— «Этнографический сборник». Вып. 6. Улан-Удэ, 1974.
- Басаева, 1980.— Басаева К. Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX — начало XX века). Новосибирск, 1980.
- Басилов, 1973.— Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство.— IX МКАЭН. Доклады советской делегации. М., 1973.
- Басилов, 1974.— Басилов В. Н. Некоторые проблемы исследования домусульманских культов в Средней Азии.— Атенэм и религия. Проблемы истории и современность. Вып. 3. М., 1974.
- Басилов, 1975.— Басилов В. Н. О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма).— Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Бахтин, 1963.— Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
- Беретти, 1929.— Беретти Н. Н. На крайнем Северо-Востоке.— ЗВОРГО. Т. 4. Вып. 21. Владивосток, 1929.
- Боас, 1926.— Боас Ф. Ум первобытного человека. М.— Л., 1926.
- Богатырев, 1971.— Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богораз, 1900.— Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900.
- Богораз, 1910.— Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии.— «Этнографическое обозрение». Т. 84—85. Кн. 1—2. М., 1910.
- Богораз, 1919.— Богораз В. Г. О так называемом языке духов (шаманском) у различных ветвей эскимосского племени.— ИАН. № 8—11. Пг., 1919.
- Богораз, 1926.— Богораз В. Г. Миф об умирающем и воскресающем звере.— «Художественный фольклор». 1926, № 11.
- Богораз-Тан, 1928.— Богораз-Тан В. Г. Работа Г. Н. Прокофьева среди остяко-самоедов.— «Этнография». 1928, № 2.
- Богораз-Тан, 1932.— Богораз-Тан В. Г. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера.— «Советский Север». 1932. № 1—2.
- Богораз, 1934.— Богораз В. Г. Чукчи. Ч. 1. Л., 1934.
- Богораз, 1935.— Богораз В. Г. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки.— «Советский фольклор». 1935, № 4.
- Богораз, 1939.— Богораз В. Г. Чукчи. Ч. 2. Л., 1939.
- Бродский, 1976.— Бродский И. К изучению музыки народов Севера РСФСР.— «Традиционное и современное народное музыкальное искусство. Сборник трудов ГМПИ им. Гнесиных». Вып. 29. М., 1976.
- Вайнштейн, 1961.— Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961.
- Вайнштейн, 1964.— Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964.

- Вартазарян, 1981.—Вартазарян С. Р. К описанию процессов коммуникации.—Семиотика и проблемы коммуникации. Ереван, 1981.
- Василевич, 1930.—Василевич Г. М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов.—«Этнография». 1930, № 3.
- Василевич, 1936.—Василевич Г. М. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.
- Василевич, 1957.—Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков.—СМАЭ. Т. 17, 1957.
- Василевич, 1959.—Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков.—Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- Василевич, 1966.—Василевич Г. М. (сост.) Исторический фольклор эвенков. Л., 1966.
- Василевич, 1969.—Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII—нач. XX в.). Л., 1969.
- Василевич, 1971 (I).—Василевич Г. М. Дошаманские и шаманские верования эвенков.—СЭ. 1971, № 5.
- Василевич, 1971 (II).—Василевич Г. М. О культуре медведя у эвенков.—Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—нач. XX в. Л., 1971.
- Васильев, 1948.—Васильев Б. А. Медвежий праздник.—СЭ. 1948, № 4.
- Вербицкий, 1893.—Вербицкий В. И. [Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера протоиерея В. И. Вербицкого]. М., 1893.
- Виташевский, 1890.—Виташевский Н. А. Материалы для изучения шаманства у якутов.—Шаманские поверия инородцев Восточной Сибири. Иркутск, 1890.
- Виташевский, 1911.—Виташевский Н. А. Из области первобытного психозавроза.—«Этнографическое обозрение». 1911, № 1—2.
- Виташевский, 1918.—Виташевский Н. А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями.—СМАЭ. Т. 5. Вып. II, 1918.
- Вдовин, 1965.—Вдовин И. С. Очерки истории и этнографии чукчей. М.—Л., 1965.
- Вдовин, 1977.—Вдовин И. С. Религиозные культы чукчей.—Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Воблов, 1952.—Воблов И. К. Эскимосские праздники.—«Сибирский этнографический сборник». Вып. II. М., 1952.
- Волошинов, 1929.—Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода науки о языке. Л., 1929.
- Воскобойников и Меновщиков, 1958.—Воскобойников М. Г., Меновщиков Г. А. (сост.). Сказки народов Севера. М.—Л., 1958.
- Выготский, 1960.—Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. М., 1960.
- Гемуев, 1980.—Гемуев И. Н. К истории семьи и семейной обрядности селькупов.—Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Грачева, 1972.—Грачева Г. Н. Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями.—Этническая история народов Азии. М., 1972.
- Грачева, 1976.—Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у иганасан.—Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Грачева, 1977.—Грачева Г. Н. Традиционные культы иганасан.—Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Греймас, 1966.—Greimas A. I. Sémantique structurale. Recherche de méthode. P., 1966.
- Гринцер, 1974.—Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
- Гурвич, 1948.—Гурвич И. С. Охотничьи обычаи и обряды населения Оленек-

- ского р-на ЯАССР.— Сборник материалов по этнографии якутов. Якутск, 1948.
- Гурвич, 1962.— Гурвич И. С. Корякские промысловые праздники.— «Сибирский этнографический сборник». Т. 4. М., 1962.
- Гурвич, 1968.— Гурвич И. С. Культ священных камней в тундровой зоне Евразии.— Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968.
- Гурвич, 1974.— Гурвич И. С. Якутско-юкагирские предания об осле (к вопросу о путях формирования демонологических образов).— Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974.
- Гурвич, 1975.— Гурвич И. С. Таинственный чучуна (история одного этнографического поиска). М., 1975.
- Гурвич, 1977.— Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977.
- Давиденков, 1947.— Давиденков С. П. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.
- Дандис, 1965.— Dundes A. Structural Typology in North American Indian Folktales.— The Study of Folklore. Allen Dundes ed. Prentice—Hall. N. Y., 1965.
- Диков, 1971.— Диков Н. Н. Наскальные загадки древней Чукотки. Петроглифы Пеггымеля. М., 1971.
- Добровольский, 1966.— Добровольский Б. М. Напевы сказания о Кодакчоне.— Исторический фольклор эвенков. М.— Л., 1966.
- Долгих, 1951.— Долгих Б. О. Обрядовые сооружения иганасанов и энцев.— КСИЭ. Т. 13, 1951.
- Долгих, 1952.— Долгих Б. О. Некоторые данные о заключении брака и свадебном обряде у кетов в прошлом.— КСИЭ. Т. 16, 1952.
- Долгих, 1954.— Долгих Б. О. Старинные обычаи энцев, связанные с рождением ребенка и выбором ему имени.— КСИЭ. Т. 20, 1954.
- Долгих, 1960.— Долгих Б. О. Принесение в жертву оленей у иганасан и энцев.— КСИЭ. Т. 33, 1960.
- Долгих, 1961.— Долгих Б. О. (сост.). Мифологические сказки и исторические предания энцев. М., 1961.
- Долгих, 1962.— Долгих Б. О. (сост.) Бытовые рассказы энцев. М., 1962.
- Долгих, 1968.— Долгих Б. О. Матриархальные черты в верованиях иганасан.— Проблемы антропологии и этнографии Азии. М., 1968.
- Долгих, 1974.— Долгих Б. О. К вопросу о соотношении большой и малой семьи у народов Севера в прошлом.— Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974.
- Долгих, 1976.— Долгих Б. О. (сост.). Мифологические сказки и исторические предания иганасан. М., 1976.
- Долгих и Файнберг, 1960.— Долгих Б. О., Файнберг Л. А. Таймырские иганасаны.— Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960.
- ДС, 1969.— Древнетюркский словарь. Л., 1969.
- Дульзон, 1969.— Дульзон А. П. Кетские сказки и другие тексты.— Кетский сборник. Мифология. Этнография. Тексты. М., 1969.
- Дульзон, 1972.— Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера. Т. 1. Томск, 1972.
- Дыренкова, 1927.— Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайских тюрков и телеут.— СМАЭ. Т. 6, 1927.
- Дыренкова, 1928.— Дыренкова Н. П. Умай в культе турецких племен.— «Культура и письменность Востока». Кн. 3. Баку, 1928.
- Дыренкова, 1930.— Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен.— СМАЭ. Т. 9, 1930.
- Дыренкова, 1937.— Дыренкова Н. П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков.— Сборник памяти В. Г. Богораз. Л., 1937.
- Дыренкова, 1949 (I).— Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— СМАЭ. Т. 10, 1949.
- Дыренкова, 1949 (II).— Дыренкова Н. П. Охотничьи легенды кумандинцев.— СМАЭ. Т. 11. М.— Л., 1949.

- Дьяконова, 1975.— Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
- Дьяконова, 1976.— Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Дьяконова, 1977.— Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев.— Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Дюркгейм, 1912.— Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.
- Жирмунский, 1979.— Жирмунский В. М. Легенда о призывании певца.— В. М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение Востока и Запада. Л., 1979.
- Жорницкая, 1966.— Жорницкая М. Я. Народные танцы Якутии. М., 1966.
- Жуковская, 1977.— Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Зализняк и др., 1962.— Зализняк А. А., Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем.— Структурно-типологические исследования. М., 1962.
- Затопляев, 1890.— Затопляев Н. И. Некоторые поверья аларских бурят.— Шаманские поверья изородцев Восточной Сибири. Иркутск, 1890.
- Зеленин, 1930.— Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии.— СМАЭ. Т. 8, 1929; т. 9, 1930.
- Зеленин, 1934.— Зеленин Д. К. Магически-религиозная функция фольклорных сказок.— Сборник в честь 70-летия Ольденбурга. М.— Л., 1934.
- Зеленин, 1935 (I).— Зеленин Д. К. Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей.— ИАН СССР. Отд-ние обществ. наук. 1935, № 4.
- Зеленин, 1935 (II).— Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства.— ИАН СССР. Отд-ние обществ. наук. 1935, № 8.
- Зеленин, 1936.— Зеленин Д. К. Культ огней в Сибири.— ТИЭ. Т. 14, 1936.
- Золотарев, 1934.— Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
- Золотарев, 1939.— Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Золотарев, 1964.— Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Иванов В., 1969.— Иванов Вяч. Вс. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индо-европейской мифологии.— «Труды по знаковым системам». 4. Тарту, 1969.
- Иванов В., 1976.— Иванов Вяч. Вс. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- Иванов В., 1977.— Иванов Вяч. Вс. К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных противопоставлений.— «Труды по знаковым системам». 8. Тарту, 1977.
- Иванов С., 1954.— Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—нач. XX в. М.— Л., 1954.
- Иванов С., 1955.— Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья.— СМАЭ. Т. 16. М.— Л., 1955.
- Иванов С., 1970.— Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири. Л., 1970.
- Иванов С., 1971.— Иванов С. В. Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка.— Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—нач. XX в. Л., 1971.
- Иванов С., 1975 (I).— Иванов С. В. Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе.— «Страны и народы Востока». Вып. 17. Кн. 3. М., 1975.
- Иванов С., 1975 (II).— Иванов С. В. Маски народов Сибири. Л., 1975.

- Иванов С., 1976 (I).—Иванов С. В. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле.—*Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., 1976.
- Иванов С., 1976 (II).—Иванов С. В. Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов.—*Из истории Сибири*. Томск, 1976.
- Иванов С., 1978.—Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири.—*Этнография народов Алтая и Западной Сибири*. Новосибирск, 1978.
- Иванов С., 1979.—Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979.
- Иванов и Топоров, 1965.—Иванов В. В., Топоров В. Н. К описанию некоторых кетских семиотических систем.—*Труды по знаковым системам*. 2. Тарту, 1965.
- Иванов и Топоров, 1975.—Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах.—*Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа*. М., 1975.
- Ионов, 1916.—Ионов В. Дух—хозяин леса у якутов.—*СМАЭ*. Т. 4. Вып. 1, 1916.
- Ионов, 1918.—Ионов В. М. К вопросу об изучении дохристианских верований.—*СМАЭ*. Т. 5. Вып. 1, 1918.
- Ионов, архив.—Ионов В. М. АИНА АН СССР. Фонд 22. Оп. 1 и оп. 2.
- Иохельсон, 1898.—Иохельсон В. И. По рекам Ясачной и Коркодону. СПб., 1898.
- Иохельсон, 1900.—Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Ч. 1. СПб., 1900.
- Иохельсон, 1905.—Jochelson W. The Koryak Religion and Myths (The Jesup North Pacific Expedition. Vol. 6. Pt. II). Leiden—New York, 1905.
- Иохельсон, 1913.—Иохельсон В. И. «Магическое бегство» как общерапространенный сказочно-мифологический эпизод.—*Сборник в честь 70-летия Д. Н. Анучина*. СПб., 1913.
- Кандинский, 1919.—Кандинский В. О сценической композиции.—*Изобразительное искусство*, № 1 (Журнал отдела изобразительного искусства Комисариата народного просвещения). Пр., 1919.
- Карабанова, 1979.—Карабанова С. Ф. Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР. М., 1979.
- Каруновская, 1927.—Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком.—*СМАЭ*. Т. 6, 1927.
- Каруновская, 1935.—Каруновская Л. Представления алтайцев о вселенной.—*СЭ*. 1935, № 4—5.
- Киле, 1976.—Киле Н. Б. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев.—*Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., 1976.
- Клакхон, 1942.—Cluchohn S. Myth and Rituals: General Theory.—*The Harvard Theological Review*. Vol. 35, № 1, 1942.
- Кон, 1934.—Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. Собрание сочинений. Т. 3. Экспедиция в Сойотню. М., 1934.
- Корнилов, 1908.—Корнилов И. Обряд посвящения кузнеца и Кыдай-Бахсы. Как становятся шаманами.—*ИВСОРГО*. Т. 39, 1908.
- Косвен, 1962.—Косвен М. О. Из истории этнографии коряков в XVIII в. (публикация).—*«Сибирский этнографический сборник»*. Т. 4. М., 1962.
- Крашенинников, 1949.—Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. Изд. 3. М., 1949.
- Крейнович, 1929.—Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гяляков острова Сахалина.—*«Этнография»*. 1929, № 1.
- Крейнович, 1930 (I).—Крейнович Е. А. Рождение и смерть человека по воззрениям гяляков.—*«Этнография»*. 1930, № 1 и 2.
- Крейнович, 1930 (II).—Крейнович Е. А. Собаководство гяляков и его отражение в религиозной идеологии.—*«Этнография»*. 1930, № 4.

- Крейнович, 1934.— Крейнович Е. А. Промысел белухи у гияльков д. Пуер.— СЭ. 1934, № 5.
- Крейнович, 1969 (I).— Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов.— Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Крейнович, 1969 (II).— Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов.— Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Крейнович, 1973.— Крейнович Е. А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Крюков, 1979.— Крюков М. В. Этнографические факты как источник изучения первобытности: проблема критериев стадильной глубины.— Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М., 1979.
- Ксенофонтов, 1929 (I).— Ксенофонтов Г. В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. Иркутск, 1929.
- Ксенофонтов, 1929 (II).— Ксенофонтов Г. В. Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929.
- Ксенофонтов, 1930.— Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930.
- Ксенофонтов, 1931.— Ксенофонтов Г. В. Сошествие шамана в преисподнюю.— «Воинствующий атенстг». 1931, № 12.
- Ксенофонтов, архив.— Ксенофонтов Г. В. Архив ЯФ СО АН СССР. Фонд 4. Оп. 1.
- Ксенофонтов, 1977.— Ксенофонтов Г. В. Элэйада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М., 1977.
- Кузнецова, 1957.— Кузнецова В. Г. Материалы по праздникам и обрядам амгунских оленных чукчей.— «Сибирский этнографический сборник». Вып. 2. М.— Л., 1957.
- Кулаковский, 1923.— Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов.— ЗЯКГО. Кн. 1, 1923.
- Кулаковский, 1979.— Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск, 1979.
- Кулемзин, 1972.— Кулемзин В. М. Медвежий праздник у ваховских хантов (сообщение).— Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972.
- Кулемзин, 1976.— Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX—нач. XX в.).— Из истории шаманства. Томск, 1976.
- Куприянова, 1965.— Куприянова З. Н. (сост.). Эпические песни ненцев. М., 1965.
- Кытманов, 1930.— Кытманов Д. А. Функциональные неврозы ереди тунгусов.— «Советский Север». 1930, № 7—8.
- Ларькин, 1964.— Ларькин В. Г. Орочи. М., 1964.
- Левада, 1965.— Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.
- Левин-Брюль, 1937.— Левин-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Левин-Строс, 1957.— Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. P., 1957 (есть рус. пер.).
- Левин-Строс, 1958.— Lévi-Strauss C. La Geste d'Asdiwal.— Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études. P., 1958 (перепечатано в: C. Lévi-Strauss. Anthropologie structurale deux. P., 1973, с. 174—234; есть рус. пер.).
- Левин-Строс, 1962.— Lévi-Strauss C. Le Totémisme aujourd'hui. P., 1962.
- Левинтон, 1974.— Левинтон Г. А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда.— Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Леонтьев, 1973.— Леонтьев В. В. Хозяйство и культура народов Чукотки (1958—1970 гг.). Новосибирск, 1973.
- Лефевр, 1974.— Лефевр В. Конфликтующие структуры. М., 1974.
- Лефевр и Смолян, 1967.— Лефевр В., Смолян Г. Алгебра конфликта. М., 1967.
- Липская-Вольфонд, 1925.— Липская-Вольфонд Н. А. Материалы по этнографии гольдов.— «Сибирская живая старина». Вып. 3—4, 1925.

- Липский, 1923.— Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Чита, 1923.
- Лифшиц, 1973.— Лифшиц М. А. Критические заметки к современной теории мифа.— ВФ. 1973, № 8 и 10.
- Лопатин, 1922.— Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.
- Лурия, 1979.— Лурия А. Р. Язык и сознание. М., 1979.
- Майдель, 1894.— Майдель Г. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868—1870 гг. СПб., 1894.
- Майнагашев, 1916.— Майнагашев С. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края.— «Живая старина». Вып. 3, 1916.
- Малов, 1918.— Малов С. Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана.— СМАЭ. Т. 5. Вып. 1 Пг., 1918.
- Манжигеев, 1978.— Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Мелетинский, 1958.— Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.
- Мелетинский, 1963.— Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Мелетинский, 1969.— Мелетинский Е. М. Структурно-типологическое изучение сказки.— Пропл В. Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. М., 1969.
- Мелетинский, 1970.— Мелетинский Е. М. Миф и сказка.— Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Мелетинский, 1972.— Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства.— Ранние формы искусства. М., 1972.
- Мелетинский, 1974.— Meletinsky E. Marriage: Its Function and Position in the Structure of Folktales.— Soviet Structural Folkloristics. The Hague—Paris, 1974.
- Мелетинский, 1976.— Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Мелетинский, 1979.— Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М., 1979.
- Мелетинский и др., 1969.— Мелетинский Е. М. и др. Проблемы структурного описания волшебной сказки.— «Труды по знаковым системам». 4. Тарту, 1969.
- Мелетинский и др., 1971.— Мелетинский Е. М. и др. Еще раз о проблеме структурного описания волшебной сказки.— «Труды по знаковым системам». 5. Тарту, 1971.
- Михайлов, 1969.— Михайлов Т. М. Опыт классификации шаманского фольклора бурят.— VIII МКАЭН. М., 1969.
- Мицкевич, 1929.— Мицкевич С. И. Мэнэрик и эмеряченье — формы истерии в Колымском крае. Л., 1929.
- Морено, 1958.— Морено Дж. Л. Социометрия. Экспериментальный метод и наука об обществе. М., 1958.
- Мосс, 1968.— Mauss M. Oeuvres. T. 1. P., 1968.
- Невский, 1972.— Невский Н. А. Айнский фольклор. М., 1972.
- Неклюдов, 1975 (I).— Неклюдов С. Ю. Богатырская сказка. Тематический диапазон и сюжетная структура.— Проблемы фольклора. М., 1975.
- Неклюдов, 1975 (II).— Неклюдов С. Ю. Душа убивающая и мстящая.— «Труды по знаковым системам». 7. Тарту, 1975.
- Никифоров, 1936.— Никифоров А. И. Структура чукотской сказки как явление примитивного мышления.— «Советский фольклор». 1936, № 2—3.
- Ниорадзе, 1925.— Niordzde G. Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern. Stuttgart, 1925.
- Новик, 1973.— Новик Е. С. Камлание шамана как драматизированное описание вселенной.— Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
- Новик, 1975.— Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки.— Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975.

- Новик, 1978 (I).—Новик Е. С. О возможностях системного описания обрядового фольклора.—Социологические аспекты изучения музыкального фольклора. Алма-Ата, 1978.
- Новик, 1978 (II).—Новик Е. С. Поэтика шаманских легенд (к вопросу о соотношении обряда и фольклора).—Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1978.
- Новик, 1978 (III).—Новик Е. С. Фольклорные основы древних обрядов.—«Декоративное искусство», 1978, № 12.
- Новик, 1979 (I).—Новик Е. С. Маньчжурское сказание «Нишань самани битхэ» в сопоставлении с обрядовым фольклором Сибири.—Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979.
- Новик, 1979 (II).—Новик Е. С. Структура шаманских действий.—Проблемы славянской этнографии. К столетию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина. Л., 1979.
- Носилов, 1904.—Носилов К. Д. У вогулов. СПб., 1904.
- Окладников, 1949.—Окладников А. П. Исторические рассказы и легенды Нижней Лены.—СМАЭ. Т. 41. М.—Л., 1949.
- Орлова, 1975.—Орлова Е. П. Верования камчадалов-ителменов.—«Страны и народы Востока». Вып. 17. Кн. 3. М., 1975.
- Пекарский и Васильев, 1910.—Пекарский Э. К., Васильев В. Н. Плащ и бубен якутского шамана.—«Материалы по этнографии России». Т. 1, 1910.
- Пелих, 1980.—Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству.—Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Петри, 1923.—Петри Б. Э. Школа шаманов у северных бурят.—Иркутск, 1923.
- Петри, 1926.—Петри Б. Э. Степени посвящения монголо-бурятских шаманов.—«Биолого-географический НИИ при Гос. Иркутском ун-те». Т. 2. Вып. 4. Иркутск, 1926.
- Пермяков, 1972.—Пермяков Г. Л. (сост.). Пролетки хитрецов. М., 1972.
- Пилсудский, 1914—1915.—Пилсудский Б. О. На медвежем празднике у айнов о. Сахалина.—«Живая старина». Т. 23. Вып. 1—2. Пг., 1914—1915.
- ПИОСАС—Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Померанцева, 1970.—Померанцева Э. В. Народные верования и устное поэтическое творчество.—Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Померанцева, 1975.—Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Попов, 1928.—Попов А. А. Материалы по шаманству якутов. Культ богини Айысыт у якутов.—«Культура и письменность Востока». Кн. 3. Баку, 1928.
- Попов, 1936 (I).—Попов А. А. Тавгийцы, М., 1936.
- Попов, 1936 (II).—Попов А. А. (сост.) Якутский фольклор. М., 1936.
- Попов, 1937.—Попов А. А. (сост.). Долганский фольклор. Л., 1937.
- Попов, 1946.—Попов А. А. Семейная жизнь у долган.—СЭ. 1946, № 4.
- Попов, 1947.—Попов А. А. Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов.—ТИЭ. Т. 2, 1947.
- Попов, 1948.—Попов А. А. Нганасаны. Л., 1948.
- Попов, 1949.—Попов А. А. Материалы по верованиям якутов Вилюйского округа.—СМАЭ. Т. 11, 1949.
- Попов, 1959.—Попов А. А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу.—СЭ. 1959, № 2.
- Попов, 1976.—Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов.—Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М., 1976.
- Поталов, 1935.—Поталов Л. П. Следы тотемистических представлений у алтайцев.—СЭ. 1935, № 4—5.
- Поталов, 1946.—Поталов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая.—ТИЭ. Т. 1, 1946.
- Поталов, 1949.—Поталов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки.—СМАЭ. Т. 10, 1949.

- Потапов, 1958.—Потапов Л. П. К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья.—Филология и история монгольских народов. М., 1958.
- Потапов, 1969.—Потапов Л. П. Очерки народного быта тувиинцев. М., 1969.
- Потапов, 1973.—Потапов Л. П. Умай—божество древних тюрков в свете этнографических данных.—Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
- Потапов, 1977.—Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе Саяно-Алтая.—Фольклор и этнография. Связь фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
- Потапов, 1978.—Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства.—Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Приклонский, 1886.—Приклонский В. П. О шаманстве якутов.—ИВСОРО. Т. 17, № 1—2.
- Припузов, 1884.—Припузов Н. П. Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа.—ИВСОРО. Т. 15, 1884.
- Прокофьев, 1928.—Прокофьев Г. Н. Остяко-самоеды Туруханского края.—«Этнография». 1928, № 2.
- Прокофьев, 1930.—Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов.—«Изв. Ленинградского гос. ун-та». Т. 2. Л., 1930.
- Прокофьева, 1949.—Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана.—СМАЭ. Т. 11, 1949.
- Прокофьева, 1951.—Прокофьева Е. Д. Энецкий шаманский костюм.—СМАЭ. Т. 13, 1951.
- Прокофьева, 1952.—Прокофьева Е. Д. К вопросу о социальной организации селькупов.—«Сибирский этнографический сборник». Вып. 1, 1952.
- Прокофьева, 1953.—Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев.—СМАЭ. Т. 14, 1953.
- Прокофьева, 1961 (I).—Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов).—СМАЭ. Т. 20. М.—Л., 1961.
- Прокофьева, 1961 (II).—Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны.—«Историко-этнографический атлас Сибири». М.—Л., 1961.
- Прокофьева, 1971.—Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири.—Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—нач. XX в. Л., 1971.
- Прокофьева, 1976.—Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире.—Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Прокофьева, 1977.—Прокофьева Е. Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов.—Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Пропп, 1946.—Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп, 1953.—Пропп В. Я. Русский героический эпос. М.—Л., 1953.
- Пропп, 1969.—Пропп В. Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. М., 1969.
- Пропп, 1976.—Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.
- Прыткова, 1953.—Прыткова Н. Ф. Одежда хантов.—СМАЭ. Т. 15, 1953.
- Прыткова, 1970.—Прыткова Н. Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник.—Одежда народов Сибири. Л., 1970.
- Прыткова, 1976.—Прыткова Н. Ф. Одежда чукчей, коряков и ительменов.—Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Путилов, 1970.—Путилов Б. Н. Славянские эпические песни о сватовстве.—Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Путилов, 1974.—Путилов Б. Н. Эпос и обряд.—Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Путилов, 1976.—Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
- Ревзина и Ревзин, 1971.—Ревзина О. Г., Ревзин И. И. Семантический эксперимент на сцене.—«Труды по знаковым системам». 5. Тарту, 1971.
- Ревуненкова, 1979.—Ревуненкова Е. В. Проблемы шаманизма в трудах

- М. Элиаде.— Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979.
- Ревуненкова, 1980.— Ревуненкова, Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.
- Рейнак, 1919.— Рейнак С. Орфей.— Всеобщая история религии. Вып. 1. М., 1919.
- Решетов, 1970.— Решетов А. М. Об использовании данных фольклора для изучения ранних форм семейно-брачных отношений.— Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Романова и Мыреева, 1971.— Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.
- Рычков, 1917.— Рычков К. М. Енисейские тунгусы.— «Землеведение». Кн. 1—2, 1917.
- Рычков, 1922.— Рычков К. М. Енисейские тунгусы.— «Землеведение». Кн. 3—4, 1922.
- Сатлаев, 1971.— Сатлаев Ф. А. Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинов.— Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—нач. XX в. Л., 1971.
- Сатлаев, 1974.— Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. Горно-Алтайск, 1974.
- Серебряный, 1975.— Серебряный С. Д. Интерпретация формулы В. Я. Проппа (в связи с приложением к индийским сказкам).— Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975.
- Серошевский, 1896.— Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. Т. 1. СПб., 1896.
- Симченко, 1963.— Симченко Ю. Б. Праздник Аны'-дяля у авамских нганасан.— «Сибирский этнографический сборник». Т. 5. М., 1963.
- Симченко, 1970.— Симченко Ю. Б. Проблема материнского рода у народов Севера.— Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970.
- Симченко, 1972.— Симченко Ю. Б. Люди высоких широт. М., 1972.
- Симченко, 1976.— Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.
- Слепцов, 1886.— Слепцов А. О верованиях якутов Якутской области.— ИВСОРГО. Т. 17, № 1—2.
- Смоляк, 1962.— Смоляк А. В. Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура.— «Сибирский этнографический сборник». Т. 4. М., 1962.
- Смоляк, 1966.— Смоляк А. В. Ульчи. М., 1966.
- Смоляк, 1974 (I).— Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев.— СЭ. 1974, № 2.
- Смоляк, 1974 (II).— Смоляк А. В. О некоторых старых традициях в современном быту ульчей.— Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974.
- Смоляк, 1976.— Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Соколова, 1971.— Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров.— Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—нач. XX в. Л., 1971.
- Соколова, 1974.— Соколова З. П. Социальная организация обских угров.— Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974.
- Соколова, 1975.— Соколова З. П. Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи.— СЭ. 1975, № 5.
- Соколова, 1978.— Соколова З. П. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси.— Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- СОНС — Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.
- Спицын, 1906.— Спицын А. А. Шаманские изображения.— «Зап. отд-ния рус. и славянской археологии Рус. археологического общества». Т. 8. Вып. 1. СПб., 1906.

- Стешенко-Куфтина, 1930.— Стешенко-Куфтина В. Элементы музыкальной культуры палеоазиатов и тунгусов.— «Этнография». 1930, № 3.
- Станнер, 1966.— Stanner W. E. H. On Aboriginal Religion. Sydney, 1966.
- Суслов, 1931.— Суслов И. М. Шаманство и борьба с ним.— «Советский Север». 1931, № 3—4.
- Суслов, 1932.— Суслов И. М. Шаманство как тормоз социалистического строительства.— «Антирелигиозник». 1932, № 7—8; № 11—12; № 14; № 17—18.
- Сухарева, 1960.— Сухарева О. А. К вопросу о генезисе профессиональных культов.— Сборник памяти М. С. Андреева. Сталинабад, 1960.
- Сухарева, 1975.— Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков.— Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Таксами, 1967.— Таксами Ч. М. Нивхи. Л., 1967.
- Таксами, 1969.— Таксами Ч. М. Первобытно-родовые отношения и религиозные верования у нивхов.— «Страны и народы Востока». Вып. 7. М., 1969.
- Таксами, 1970.— Таксами Ч. М. Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Нижнего Амура и Сахалина.— Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Таксами, 1971.— Таксами Ч. М. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов.— Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—нач. XX в. Л., 1971.
- Таксами, 1975.— Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.
- Таксами, 1976.— Таксами Ч. М. Представления о природе и человеке у нивхов.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Таксами, 1977.— Таксами Ч. М. Система культов у нивхов.— Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Токарев, 1959.— Токарев С. А. Сущность и происхождение магии.— Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- Токарев, 1964.— Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Токарский, 1893.— Токарский А. А. Меряченье и болезнь судорожных подергиваний. М., 1893.
- Тонков, 1936.— Тонков В. Ненецкие сказки. Архангельск, 1936.
- Топоров, 1964.— Топоров В. Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства).— «Народы Азии и Африки». 1964, № 3.
- Топоров, 1969 (I).— Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров).— «Труды по знаковым системам». 4. Тарту, 1969.
- Топоров, 1969 (II).— Топоров В. Н. О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов.— Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Топоров, 1979.— Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах.— Valcamonica. Linguistiche ricerche. М., 1979.
- Тошакова, 1978.— Тошакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1978.
- Тошакова, 1980.— Тошакова Е. М. К вопросу о традиционной свадебной обрядности у телесов и теленгитов.— Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Третьяков, 1869.— Третьяков П. Туруханский край, его природа и жизнь.— ЗРГО (по отд. геогр). Т. 2, 1869.
- Троицкая, 1963.— Троицкая Г. Н. К вопросу о культе медведя в Приобье.— ИСОАН. Сер. обществ. наук. Вып. 9, 1963.
- Троцанский, 1903.— Троцанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов.— «Ученые записки Казанского ун-та». 1903, апрель.

- Угринович, 1969.— Угринович Д. И. Психология религии. М., 1969.
- Фрезер, 1928.— Фрезер Д. Золотая ветвь. Вып. I. М., 1928.
- Фролов, 1974.— Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.
- Фролов, 1978.— Фролов Б. А. Палеолитическое искусство и мифология.— У истоков творчества. Новосибирск, 1978.
- Хангалов, 1958.— Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958.
- Хангалов, 1959.— Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 2. Улан-Удэ, 1959.
- Харузина, 1928.— Харузина В. Н. Прimitивные формы драматического искусства.— «Этнография». 1928, № 1.—2.
- Хлопина, 1978.— Хлопина И. Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.).— Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Хомич, 1966.— Хомич Л. В. Ненцы. М.— Л., 1966.
- Хомич, 1970.— Хомич Л. В. Ненецкие предания о сихитря.— Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Хомич, 1971.— Хомич Л. В. О некоторых предметах культа назымских ненцев.— Религиозные представления и обряды народов Сибири XIX—нач. XX в. Л., 1971.
- Хомич, 1974.— Хомич Л. В. Материалы по народным знаниям ненцев.— Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974.
- Хомич, 1977.— Хомич Л. В. Религиозные культы у ненцев.— Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Хороших, 1969.— Хороших П. П. Из шаманских воззрений иркутских бурят.— «Этнографический сборник». Вып. 5. Улан-Удэ, 1969.
- ХЛКНС, 1979.— Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.
- Худяков, 1969.— Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цинциус, 1970.— Цинциус В. И. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов.— Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Цинциус, 1971.— Цинциус В. И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом.— Религиозные представления и обряды народов Сибири XIX—нач. XX в. Л., 1971.
- Цинциус, 1974.— Цинциус В. И. Обрядовый фольклор негидальцев, связанный с промыслом.— Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Чанчибаева, 1978.— Чанчибаева Л. О современных религиозных пережитках у алтайцев.— Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Чарнолуцкий, 1972.— Чарнолуцкий В. В. В краю летучего камня. М., 1972.
- Чернецов, 1935.— Чернецов В. Вогульские сказки. Сборник фольклора народа манси (вогулов). Л., 1935.
- Чернецов, 1959.— Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров.— Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- Чернецов, 1965 (I).— Чернецов В. Н. Обряды и церемонии у обских угров, связанные с почитанием медведя.— Referat der Vorträge und Mitteilungen zweiter Internationaler Finnougri-stiken Kongress. Helsinki, 1965.
- Чернецов, 1965 (II).— Чернецов В. Н. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем.— Congressus Secundus Internationalis Finnougristarum. Pars II. Helsinki, 1965.
- Чернецов, 1971.— Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала.— САИ. Вып. В4—12(2). М., 1971.
- Шатилов, 1976.— Шатилов М. Б. Драматическое искусство ваховских остяков.— Из истории шаманства. Томск, 1976.
- Шибутани, 1969.— Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.
- Шимкевич, 1896.— Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов.— ЗПОРГО. Т. I. Вып. 2. Хабаровск, 1896.

- Широкогоров, 1919.— Широкогоров С. М. Опыт изучения шаманства у тунгусов.— ЗВУИФФ. Ч. 1. Владивосток, 1919.
- Широкогоров, 1929.— Shirokogoroff S. M. Social Organization of the Northern Tungus. Shanghai, 1929.
- Широкогоров, 1935.— Psychomental Complex of the Northern Tungus. L., 1935.
- Шишло, 1975.— Шишло Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели.— Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Штернберг, 1908.— Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора. Т. 3. Образцы народной словесности. Ч. 1. СПб., 1908.
- Штернберг, 1925.— Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов. Л., 1925.
- Штернберг, 1927.— Штернберг Л. Я. Избранничество в религии.— «Этнография». 1927, № 1.
- Штернберг, 1933.— Штернберг Л. Я. Гилияки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Штернберг, 1936.— Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. М.— Л., 1936.
- Элиаде, 1957.— Eliade M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.
- Эргис, 1960.— Эргис Г. У. (сост.). Исторические предания и рассказы якутов. Т. 2. М.— Л., 1960.
- Эргис, 1974.— Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.
- ЭИФ, 1977.— Этническая история и фольклор. М., 1977.
- ЭЭИНС, 1975.— Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975.
- ЭНС, 1980.— Этногенез народов Севера. М., 1980.
- Якобсон, 1964.— Jakobson R. Linguistics and Poetics.— Style in Language. Cambridge (Mass.), 1964.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АИАН АН СССР — Архив Института народов Азии Академии наук СССР.
- ВФ — Вопросы философии.
- ЗВОРГО — Записки Владивостокского отделения Русского географического общества. Владивосток.
- ЗВУИФФ — Записки Владивостокского университета, историко-филологический факультет. Владивосток.
- ЗПОРГО — Записки Приамурского отделения Русского географического общества. Хабаровск.
- ЗРГО — Записки Русского географического общества. СПб.
- ЗЯКГО — Записки Якутского краевого географического общества. Якутск.
- ИАИ — Известия Академии наук. М.
- ИВСОРГО — Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.
- ИСОАН — Известия Сибирского отделения Академии наук. Новосибирск.
- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР.
- МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук.
- САИ — Свод археологических источников.
- СМАЭ — Сборник музея антропологии и этнографии Академии наук СССР.
- СЭ — Советская этнография.
- ТИЭ — Труды Института этнографии Академии наук СССР.
- ЯФ СО АН СССР — Якутский филиал Сибирского отделения Академии наук СССР.

ПРИНЦИП РЕЦИПРОКНОСТИ И ФОРМЫ ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ В АРХАИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ¹

Под «архаической культурой» я буду иметь в виду не просто «первобытные» или «доиндустриальные» общества (которые Леви-Строс называл «холодными»), а, скорее, особый тип культуры, построенный исключительно на непосредственных — речевых и визуально-речевых — контактах. В этом смысле я буду отличать его от других типов народной культуры, формирующихся в обществах, в которых существуют письменность, средства массовой коммуникации и другие — косвенные — формы трансляции.

Основным материалом будут служить обычаи и верования народов Сибири. Однако их рассмотрение в данном случае осуществляется не в религиозноведческих или собственно этнографических целях, а для выяснения вопроса о соотношении индивидуального и коллективного в народной культуре, точнее — о природе механизма, обеспечивающего индивидуацию «коллективных представлений» и одновременно порождающего целый ряд их специфических особенностей.

В качестве такого механизма предлагается рассмотреть принцип реципрокности (взаимности). Напомню, что термин этот был в свое время использован Марселем Моссом для характеристики института обменного дарения в работе «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (1925 г.). Он обнаружил, что дары в первобытных и архаических обществах не сводятся только к экономическим обменам, а имеют характер «совокупных тотальных поставок», или «предоставлений» (*prestation*): «всё — пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги — составляет предмет передачи и возмещения» [Мосс 1996: 103]. Поэтому Мосс назвал такой дарообмен «целостным социальным фактом», в котором экономическая, социальная и этическая сферы не дифференцированы. Хотя дарообмен не носит в архаических культурах характера сделки, сам дар не является чисто альтруистическим актом. Будучи формально добровольным, он в действительности строго обязателен, причем из трех тесно связанных между собой обязанностей — давать, брать и возвращать — наиболее существенной оказывается обязанность возвращать, т.е. предоставлять в той или иной форме компенсирующий ответный дар. В этом и состоит принцип реципрокности дарообмена (о реципрокности см. также [Салинз 1999: 142–241]).

Что же заставляет «возвращать» дары? Сам Мосс, пытаясь объяснить, почему «на дар ждут ответа», пришел к заключению, что конечным основанием циркуляции даров является магическая сила, которая на языке новозеландских маори называется *hau*. Но именно это объяснение вызвало, как известно, решительные возражения К. Леви-Строса. С восторгом приняв концепцию Мосса о даре как целостном социальном факте, он в этом пункте совершенно категорически не соглашается с ним. В первую очередь Леви-Строса не устраивает, что основой эмпирического наблюдения является для Мосса не обмен, а лишь его разрознен-

¹ Статья была написана в 1996 г., для настоящей публикации дополнена библиография.

ные во времени и пространстве фрагменты (т.е. три обязательства: давать, получать, возвращать), и потому для осуществления их синтеза Моссу приходится искать дополнительный «источник энергии», каковой он находит в *hau*. Леви-Строс же настаивает на том, что первичным является именно обмен, а не те дискретные операции, на которые он распадается в социальной жизни. А поскольку сам обмен не дан в непосредственном опыте, его «надо понять идеально», т.е. как структуру, лежащую не в сфере реальности, а в сфере ментальности, причем не на уровне сознательной «теории», как он называет туземную категорию *hau*, а на уровне бессознательных ментальных структур, заданных языком. При этом он не рассматривает внутреннюю структуру самого обмена и лишь вскользь затрагивает тему «я — другие» в связи с бессознательным как ментальным условием «жизни всех людей во все времена» [Lévi-Strauss 1950: IX—LII].

Возникает вопрос, нельзя ли найти между позициями М. Мосса и К. Леви-Строса некое промежуточное звено, в котором обмен и реципрокность составляют целостную структуру? Иными словами, нельзя ли указать такую область, где 1) все три фазы взаимообмена даны в непосредственном опыте, но которая бы 2) одновременно породила «идеально понятую» ментальную структуру, составляющую глубинный, бессознательный уровень языка?

Такая область существует, и, более того, Леви-Строс неоднократно на нее указывал. Это сфера коммуникации, которую, однако, в этом случае саму надо 1) понять как деятельность и 2) указать на такой ее тип, где все три компонента символического обмена (давать, получать и возвращать) даны в непосредственном опыте.

В качестве именно такого типа коммуникации можно рассмотреть саму ситуацию общения «*face to face*», которая, несомненно, является базовой в тотально-устных культурах. Структурным ядром общения лицом к лицу является коммуникативный акт контактного типа (см. [Чистов 1975: 34]), который я предложила бы назвать «межличностной коммуникацией». Прежде чем приступить к ее анализу, напомню, что в теории речевой деятельности «передача речевых сообщений никогда не является конечной целью общения, эта передача всегда есть только средство достижения других целей, конечная из которых — управление деятельностью собеседника» [Тарасов 1990: 7]. С этой точки зрения попытаемся уточнить тот смысл, который вкладывается здесь в понятие «межличностная коммуникация». Ее можно описать как коммуникацию, построенную на «прямых» (непосредственных, контактных), «аксиальных» (т.е. направленных точно известному, определенному адресату) и «двусторонних» (при которых партнеры меняются ролями сообщаемого и принимающего сообщения) связях (ср. [Брудный 1964: 309–317]).

Следует подчеркнуть, что в отличие от обычного диалога (например, в форме вопроса и ответа) у нас речь пойдет о ситуации, когда каждая реплика участников не просто адресована конкретному партнеру (аксальность), но и предопределяет его ответную реакцию (двусторонность), т.е. происходит не столько обмен информацией, не зависящей от субъективных намерений общающихся сторон, сколько коммуникативное воздействие одного из партнеров, провоцирующее второго на желательное для первого ответное поведение. Именно такая коммуникативная ситуация и будет далее пониматься как «межличностная», поскольку в ней в центре оказываются отношения коммуникантов, а смысл реплик обуслов-

лен их взаимными намерениями и ожиданиями. Иными словами, здесь прежде всего имеется в виду особая структура коммуникации, связывающей двух субъектов, один из которых при помощи цепочки знаков стремится управлять поведением второго в выгодном для себя направлении.

Из того обстоятельства, что коммуникация носит непосредственный характер, т.е. происходит лицом к лицу, вытекает, в свою очередь, еще одна принципиально важная особенность: в качестве знаков здесь могут использоваться не только вербальные средства, но и мимика, интонации, жесты и даже вещи, изображения или предметы. При этом слово оказывается по преимуществу коммуникативным «действием» (ср. [Остин 1986]), а физическое действие или предмет, напротив, еще и знаком в этом коммуникативном взаимодействии (разговор, таким образом, идет, по сути дела, не о речи в собственном смысле слова, а о символических интеракциях).

Если, далее, непосредственность межличностного общения ведет к тому, что действия или предметы приобретают в этих условиях знаковую функцию, то двусторонность межличностной коммуникации тем более выводит ее за рамки собственно вербальной: один из двух тактов (само коммуникативное воздействие) может иметь вербальную форму (например, просьба), а «ответ» — невербальную. И напротив, вместо «просьбы» адресант может предложить адресату подарок, который в качестве первого такта окажется «кредитом» и спровоцирует во втором (ответном) такте «платеж», «услугу» или «славословие» как выражение признания престижа кредитора.

И, наконец, в отличие от обычного диалога лицом к лицу, межличностная коммуникация может покрывать ситуации, когда между общающимися сторонами существуют пространственно-временные разрывы. Например, тот же подарок в качестве первого такта двустороннего общения предполагает ответную услугу (которая, собственно говоря, и составляет коммуникативное намерение дарителя, провоцирующего таким способом второго партнера на ответный дар), но сам этот «ответ» может быть отсрочен во времени и произойти в другом месте.

Таким образом, межличностная коммуникация в оговоренном смысле — это не просто ситуация общения лицом к лицу, а своего рода ментальная модель, определяющая направление семиозиса в устных культурах. Разумеется, использование такой модели в условиях непрямой коммуникации выглядит весьма парадоксальным, а порождаемые при этом знаковые цепочки (т.е. закодированные тем или иным способом реплики) мало похожи на обычные тексты. Тем не менее, обрисованная выше модель позволяет, как кажется, лучше понять некоторые особенности архаических верований, которые при других подходах тоже кажутся странными и парадоксальными.

Так, кодирование сообщения, безразличное в условиях контактной коммуникации к субстанции знаков, ведет к синкретизму знаковых систем и к гиперсемиотичности архаической культуры в целом; аксиальность приводит в условиях пространственно-временных разрывов к персонификации значимого окружения как партнера по коммуникации, а само сообщение строится так, чтобы спровоцировать этого партнера (реального или воображаемого) на ответную реакцию (см. также [Новик 1995а; Новик 1995б]).

Возникает вопрос, не является ли межличностная коммуникация как раз той областью, где все три фазы символического обмена даны в непосредственном

опыте, но которая в силу своей двусторонности с неизбежностью порождает ментальную структуру реципрокности, сопрягающую позиции «я» и «другого»?

Во всяком случае именно в межличностной коммуникации, понятой как деятельность по управлению поведением собеседника, отправлять сообщения, получать их и отвечать (реагировать) на них составляют не «разрозненные фрагменты опыта», а то самое «единство целого», которое «более реально, чем каждая из частей».

Но этот же тип, рассмотренный уже не как деятельность, а как структура, служит базовым условием овладения языком. Это тот «диалог», роль которого прекрасно осознана, проанализирована и экспериментально доказана в работах Ж. Пиаже, Л.С. Выготского, А.Р. Лурии и их учеников, показавших, что именно его интериоризация обеспечивает саму возможность социализации индивида. Более того, любое целенаправленное действие оказывается возможным лишь благодаря тому, что ребенок в актах межличностного общения усваивает так называемую «инструкцию взрослого», в силу чего оказывается в состоянии управлять своим собственным поведением и совершать волевые акты [Лурия 1979: 116–134].

Итак, аналогично тому, как обмен можно понять широко — в духе Леви-Строса (напомним, что он выделяет в архаических культурах три его вида: обмен словами, женщинами и дарами-услугами), так и презумпция ответной реакции может быть понята как любое ответное поведение (не только речевое, но и акциональное, предметное и т.д.), а сам принцип реципрокности — как «учитывание другого»: «другого как себя» и «себя как другого».

Далее я попытаюсь показать, что именно это учитывание служит структурным стержнем целого ряда особенностей архаической культуры, среди которых институт обменного дарения оказывается лишь частной — правда, наиболее яркой — формой его проявления.

Для анализа архаических верований модель «учитывания другого» оказывается удобной еще и потому, что она позволяет проследить «логику взаимности», проявляющуюся как бессознательно (в организации текстов архаической культуры), так и эксплицитно (в тех или иных объяснениях, умозаключениях, комментариях, сентенциях и т.д.) или даже в форме осознанной «туземной теории» типа *hau*.

Для начала рассмотрим один пример, из которого ясно, что взаимное учитывание играло в обменах дарами определяющую роль. Показательны в этом отношении эпизоды рассказа энца Р.А. Силкина о свадебном обряде [Долгих 1962: 56–66], позволяющие детально проследить ход мыслей самих носителей традиции. Напомню, что свадебный обряд у энцев включал «получение» стороной невесты калыма от стороны жениха, а «отдарком» служило приданое, в комплектowaniu которого принимали участие родственники невесты.

Что же думали участники обряда, когда происходили переговоры со сватами относительно величины калыма за невесту, как они оценивали каждый шаг этого ритуала, чем мотивировали то или иное свое решение? Прежде чем объявить размер калыма, отец невесты сначала выясняет, сколько его родственников и что именно хотели бы получить в качестве пая. Насчитали 19 человек, каждый из которых выразил желание получить по волчьей шкуре, по два упряжных оленя и по 10 оленей из стада. Однако один из родственников попросил не 10, а только пять оленей: «У меня силы нет приданое дать. Я бы попросил тоже 10 оленей,

но пусть хоть 5 дадут. Маленько-то помогать буду все-таки <...> Дам кожи на лямки и ремни для свадебного поезда» [Долгих 1962: 58–59].

Главным на этом этапе, таким образом, оказывается не вопрос о том, сколько каждый хочет получить, а о том, сколько он может дать, т.е. при принятии решения сначала учитываются собственные возможности, а уже потом потребности. Иными словами, внешне находясь в позиции получателя, сторона невесты внутренне учитывает и свою позицию дающего.

При определении размера просимого, напротив, в расчет принимаются возможности другой стороны: подсчитав все, что они хотели бы получить (а это составило 327 оленей), родственники невесты задаются вопросом, в состоянии ли родственники жениха предоставить такое количество животных. Показателен и ответ свата. На вопрос «Хватит у вас силы?» он отвечает: «Раз мы пришли, значит, мы на это рассчитывали, потому что знаем, что Баев (название родового подразделения невесты. — Е.Н.) вас много» [Долгих 1962: 58]. Таким образом, и сторона жениха заранее взвешивала свои возможности, учитывая при этом экспектации (ожидания) стороны невесты. Иными словами, внешне находясь в позиции дающих, они учитывали и позицию получающих.

Перейдем непосредственно к верованиям. Сначала к обрядам жертвоприношения, поскольку хорошо известно, что «принцип жертвы — обмен». Многие детали словесных формул (ср. [Новик 1995в]) и совершаемых ритуальных действий мотивированы именно тем, что от духов не просто «на дар ждут ответа», но и искусно моделируют такую ответность, всячески демонстрируя при этом учет потребности духов, которым адресованы жертвенные дары. Приведу лишь несколько примеров, показывающих, что жертвоприношение как знаковая цепочка строится с учетом точки зрения духов.

Ориентация приносимого в жертву на ожидания того, кому она адресована, ярко проявляется у нивхов в отмеченном еще Л.Я. Штернбергом принципе давать духам то, чего нет у них самих: собак, сахар, ремни, стрелы, но не рыбу — духу воды или мясо диких животных — духу тайги [Штернберг 1933: 55–56 и 70]. Следуя этому же принципу, ороческие охотники, совершая жертвоприношение духу—хозяйке моря Тыьму, не поливали угощение нерпичьим жиром, так как, по их объяснению, «в воде нерпичьего жира и так много. Зачем туда масло давать? Вот если дать нерпичьего жира буа (духу—хозяину тайги), то люди буа так скажут: „Вот это хорошо, вот этого у нас нет, вот это мы любим. Спасибо!“» [Васильев 1940: 167].

То же учитывание точки зрения духов, но совершенно в другой форме имело место в жертвоприношениях чукчей. Они считали, что в мире духов все предметы приобретают качественные и количественные значения, противоположные тем, какие у них были на земле, и потому старались как можно мельче нарезать мясо и жир, предназначавшиеся для жертвоприношений, чтобы «там» они превратились бы в большие куски. Считалось даже недопустимым бросать в жертву крупные куски мяса и жира, так как «там» они превратятся в очень маленькие и потому будут поняты как знак неуважения, насмешка, за что непременно последует наказание [Вдовин 1977: 162].

Вообще акциональный план обряда очень часто содержит элементы, подчеркивающие ориентацию приносимого в жертву объекта на нужды адресата. На-

пример, нганасаны, удушая жертвенную собаку или оленя, привязывали к шее животного ремень, чтобы Земле-матери было удобно их взять [Грачева 1983: 32]. Нивхи с той же целью обвязывали шею жертвенной собаки украшением из ритуальных стружек инау, считая, что за эти ошейники «горные люди (духи. — Е.Н.) ловят посылаемых им собак» [Крейнович 1973: 236]. У хантов ночные стуки в доме были истолкованы как результат того, что дух—хозяйка дома обиделась на его обитателей за то, что ей (т.е. ее изображению в виде деревянного идола) сшили одежду «не по росту» [Материалы 1978: 158].

«Внешняя» по отношению к себе самим точка зрения, учитывающая одновременно точку зрения духов, зафиксирована и в фольклорных нарративах. Например, в нивхских преданиях рассказывается об «одном нивхе», который попадает в селение горных людей-медведей и оттуда наблюдает, как пища и другие жертвенные дары, приносимые его сородичами, попадают к этим духам; он узнает от них, какие дары им наиболее приятны, а какие только вызывают раздражение.

Обычно подобные легенды акцентируют лишь необходимость строго выполнять предписанные обычаем жертвоприношения, раскрывая их смысл «для другого» (в данном случае для духов), и содержат предупреждения о бедах, которые могут произойти с людьми, если они нарушат эти предписания. Но иногда предание или миф дает картину взаимодействия, рисуя последствия нарушения правил обеими сторонами. Так, в одном нганасанском мифе жадные духи перегораживают реку, из-за чего рыба не попадает на землю; тела умерших голодной смертью приплывают к духам и становятся их добычей («весной рыба икраяная бывает», — замечает один из духов о трупке беременной женщины) [Долгих 1976: № 20]. Вся эта апокалиптическая картина взаимодействия людей и духов дана здесь в перевернутом виде, но подчинена все тому же принципу реципрокности: отказ одной стороны (духов) «давать» приводит другую сторону (людей) к гибели, но одновременно и у духов «талан» (т.е. успех в охоте) тоже оказывается плохим, так как к ним попадают только худые, тощие люди-рыбы.

Итак, реципрокность может реализоваться не только в позитивном, но и в негативном направлении: точно так же, как «на дар ждут ответа», проявления враждебности или недоброжелательности чреваты соответствующей ответной реакцией, ответным поступком. Интересны в этом отношении персонажи низшей демонологии у бурят. Например, злыми духами *дахабари* (от слова «дахаха» — гоняться, преследовать) становились «души женщин, умерших в муках от родов, от женских болезней, от дурного обращения и истязаний мужа, души старух, оставшихся без заботы и ухода, злых и придурковатых женщин, к которым при жизни относились плохо». В духов *ада*, преследующих детей, могли превратиться души бесплодных женщин. Души девушек, умерших неудовлетворенными в любви, делались злыми духами *му-шубуунами*, которые в облике красавицы являлись в лесу или степи молодому человеку, склоняли его к любви и, уловив момент, проклевывали ему череп и высасывали мозг (см. [Михайлов 1976: 300–301]).

Правая и левая части этих поверий взаимно мотивированы: ответное поведение субъектов, превратившихся после смерти в злых духов, соотнесено именно с теми бедами и ущемлениями, которые они претерпели при жизни.

Тот же принцип реципрокности позволяет понять, почему так трудно выделить в системе архаических верований четкие критерии, по которым духи делятся

на добрых и злых (на что уже не раз обращали внимание этнографы, изучавшие традиционные верования сибирских народов). У нганасан, в частности, ни к одному из персонажей их пантеона невозможно применить крайнюю характеристику доброго или злого. Каждый из них «представляет собой такое же существо, как и сам человек, для которого важно иметь пищу, жилье, хорошее отношение и т.д. Поэтому и каждое из существ в разных ситуациях выступает то как доброе, то как злое» [Грачева 1983: 47]. У ульчей существует представление, «что все духи прежде были добрыми, „благодетельными“, но некоторых из них не почитали, и они, рассердившись на людей, стали злыми» [Смоляк 1991: 77].

На той же основе «ответности» и «учитывания другого» построены и различного рода табу, которые внешне выглядят весьма странно и потому обычно этнографы относят их к «иррациональным». Но в тех случаях, когда текст запрета включает мотивировку, глубинная установка на необходимость контролировать собственное поведение, сообразуясь с интересами «значимых других», проявляется весьма отчетливо. Например, у нивхов во время охотничьего сезона оставшимся дома женщинам строго запрещалось вышивать узоры (чтобы охотники не кружили по тайге подобно тому, как замысловато кружится нить в руках вышивальщицы), кроить (лодка может разбиться, льдина под охотниками расколоться), месить тесто (чтобы пурга не залепила глаза охотнику), причесываться (чтобы он не попал в непроходимые заросли) и т.д. (см. [Таксами 1975: 76]). Все эти запреты строятся на том, что бытовые действия или поступки, совершаемые женщинами, расцениваются как значимые для ушедших на промысел мужчин. В них отчетливо видно, как происходит своего рода «перевод» смысла «для себя» в смысл «для другого».

Тот же принцип взаимности, обменных услуг и дарений рельефно проявляется и во внутренней организации института избранничества (не только шаманского). Например, мужчины, погибшие на рыбалке или на охоте, считались избранниками соответствующего духа. Так, нивх, убитый в схватке с медведем, считался «избранником» горной женщины-духа, «забравшей» его себе в мужья [Крейнович 1973: 197–199]. Нганасаны считали, что человека, который утонул, замерз во время пурги, сторел, был придавлен свалившимся деревом или камнем, умер во время родов и т.д., «забрали» соответствующие духи (см. [Грачева 1983: 69]). Поэтому, например, «на человека, чудом спасшегося от утопления, смотрят как на укравшего еду у Воды. На него на некоторое время накладывали общие табу. В этом случае необходимо было отдать Воде взамен оленя: задушить и оставить на берегу...» [Грачева 1983: 36].

Люди, которые были на грани смерти, но выжили, могли стать шаманами. Сам факт спасения от смерти связывают с тем, что соответствующий дух хочет, «чтобы этот человек стал проводником его воли, так как тот мир тоже нуждается в „своем человеке“ в людском мире» [Грачева 1983: 132].

Собственно шаманское избранничество тоже обычно предполагает взаимный обмен услугами и дарами. Один из моих информантов — бывший шаман, рассказывая о своем посвящении, на вопрос о том, мог ли он помогать охотникам, потерявшим охотничью удачу, ответил следующим образом. Когда духи призывали его к шаманскому служению, они резали его тело на кусочки и ели («шашлык делали», как он пошутил); духу охоты Баянаю «шашлыка» не хватило, поэтому наш информант не мог ему камлать.

И, наконец, реципрокность может перерасти в рефлексивность. Это происходит в тех случаях, когда принцип партнерства распространяется на акты аутокоммуникации. Например, нанайский старик-охотник, чьи мысли все время крутились около его молоденького сына, ушедшего в тайгу, вынужден был изготовить из сухой травы изображение себя самого и привязать фигурку к стене амбара, чтобы не мешать своим «присутствием» охоте сына [Смоляк 1976: 154].

Сходным образом дело обстоит и в поверьях, согласно которым потерпевшее лицо мыслит себя самого как виновника несчастья. Например, представления о болезнях и, шире, неблагоприятном состоянии человека или коллектива в целом обычно связывают их со злокозненными действиями злого духа, умершего сородича или даже любого благодетельного, благожелательного духа, спровоцированного на враждебное поведение ошибочными действиями самого потерпевшего. Последнее обстоятельство отчетливо демонстрирует рефлексивный характер партнерства: «противником» тот или иной дух становится в том случае, если его ожидания не учитываются. Пострадавший субъект считает себя лицом, подвергшимся воздействию другого субъекта, который, однако, совершил это «в ответ» на неверные действия его самого.

У якутов, например, «непрокормица, откочевка диких оленей, перемены в путях их миграций обычно рассматривались как кара за нарушение каких-либо обычаев и правил». «Если ребенок рождался мертвым и посиневшим, полагали, что его ударила Айыысыт (богиня родов. — *Е.Н.*) за какую-то провинность матери» [Гурвич 1977: 208 и 137]. Повсеместно у сибирских народов распространено поверье, что дети могут болеть, если кто-либо из семьи обидел огонь: не кормил его, ронял в очаг острые предметы, лил воду. Нивхи прямо говорили Е.А. Крейновичу: «Раз человек болеет, значит, он в чем-то провинился. Просто так человек болеть не будет» [Крейнович 1973: 346].

Может показаться, что тезис о реципрокности архаических верований идет вразрез с утверждением о дорефлексивности архаической культуры. Действительно, как об этом писал и Ю.М. Лотман, «бесписьменная культура с ее ориентацией на приметы, гадания и оракулов переносит выбор поведения во внеличную область» [Лотман 1987, с. 6]. Но, как я пыталась показать, сами обычаи, обряды, поверья, табу и предписания организованы так, что человек, следуя им, регулирует собственное поведение, сообразуясь со «значимыми другими». Необходимо, впрочем, признать, что принцип реципрокности с равной неизбежностью порождает как ответственность, учитывание интересов «другого», внутригрупповую солидарность или лишенное плоского стремления к меркантильной выгоде обменное дарение, так и архетипы «охоты на ведьм», обряды магической порчи, обычай кровной мести или принцип «око за око».

Литература

- Брудный 1964 — Брудный А.А. О некоторых приложениях теории информации // Кибернетика, мышление, жизнь. М., 1964.
- Васильев 1940 — Васильев Б.А. Старинные способы охоты у приморских орочей // Советская этнография. 1940, № 3.

- Вдовин 1977 — *Вдовин И.С.* Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (СМАЭ. Т. 33).
- Грачева 1983 — *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX — начала XX в.). Л., 1983.
- Гурвич 1977 — *Гурвич И.С.* Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977.
- Долгих 1962 — *Долгих Б.О.* (сост.). Бытовые рассказы энцев. М., 1962.
- Долгих 1976 — *Долгих Б.О.* (сост.). Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М., 1976.
- Крейнович 1973 — *Крейнович Е.А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Лотман 1987 — *Лотман Ю.М.* Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Лурья 1979 — *Лурья А.Р.* Язык и сознание. М., 1979.
- Материалы 1978 — Материалы по фольклору хантов. Томск, 1978.
- Михайлов 1976 — *Михайлов Т.М.* Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Мосс 1996 — *Мосс М.* Очерк о даре // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 198–217.
- Новик 1995а — *Новик Е.С.* Прагматический аспект магических обрядов // Лотмановский сборник. I. М., 1995.
- Новик 1995б — *Новик Е.С.* К семиотической интерпретации фетишей // Невербальное поле культуры. Материалы научной конференции «Невербальные коммуникации в культуре». Москва, 6–8 июня 1995 г. М., 1995.
- Новик 1995в — *Новик Е.С.* Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // Малые формы фольклора. М., 1995.
- Остин 1986 — *Остин Дж.Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. М., 1986.
- Салинз 1999 — *Салинз М.* Экономика каменного века. М., 1999.
- Смоляк 1976 — *Смоляк А.В.* Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Смоляк 1991 — *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.
- Таксами 1975 — *Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.
- Тарасов 1990 — *Тарасов Е.Ф.* Речевое воздействие как проблема речевого общения // Речевое воздействие в сфере массовой коммуникации. М., 1990.
- Чистов 1975 — *Чистов К.В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В.Я. Проппа. М., 1975.
- Штернберг 1933 — *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 55–56 и 70.
- Lévi-Strauss 1950 — *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss // *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P., 1950 (рус. пер.: *Леву-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000).

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии.....	5
<i>Введение</i>	6
Часть 1. Структура камланий	17
<i>Вводные замечания</i>	17
<i>Глава I. Функции шаманских мистерий и их сюжетные типы</i>	23
Якутские камлания-лечения	23
Сюжетные трансформации камланий	42
Типы камланий и их синтагматическая структура	54
<i>Глава II. Способы реализации синтагматической структуры</i>	59
<i>Предварительные итоги: диалогическая природа камланий</i>	97
Часть 2. Типология обрядовых форм	109
<i>Вводные замечания</i>	109
<i>Глава III. Единицы обряда</i>	116
Магия	120
Мантика	130
Жертвоприношение	135
Коммуникативно-обменный характер обрядовых акций	143
<i>Глава IV. Уровни обрядовой деятельности</i>	150
Хозяйственные обряды	151
Переходные обряды	163
Родины	164
Похороны	176
Свадьба	182
Шаманские инициации	191
Календарные праздники	206
<i>Выводы и предположения</i>	216
Часть 3. Арханческая эпика и ее связи с обрядом	223
<i>Вводные замечания</i>	223
<i>Глава V. Поэтика шаманских легенд</i>	232
Жанровые особенности рассказов о шаманах	232
Картина камланий в шаманских легендах	234
Межсюжетные трансформации легенд	245
<i>Глава VI. К вопросу о статусе фольклорного нарратива и его программирующей роли</i>	266
Список литературы	280
Список сокращений	293
Приложение. Принцип реципрокности и формы его проявления в арханческой культуре	294

Научное издание
Новик Елена Сергеевна
**ОБРЯД И ФОЛЬКЛОР
В СИБИРСКОМ ШАМАНИЗМЕ**
Опыт сопоставления структур

*Утверждено к печати
Редколлекцией серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»*

Редактор *И.Л. Елевич*. Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *Л.Е. Синенко*
Корректор *Л.Н. Дегтярева*

Подписано к печати 29.11.04. Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 19,0. Усл. кр.-отт. 19,25. Уч.-изд. л. 23,15
Тираж 1000 экз. Изд. № 8189. Зак. № 11253

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП «Типография "Наука"»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6



Елена Сергеевна Новик — доктор филологических наук, известный российский специалист в области фольклористики и этнографии. После окончания в 1965 г. филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова работала в издательстве «Искусство», в Фольклорной комиссии Союза композиторов СССР, в Институте этнографии АН СССР, с 1992 г. — ведущий научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ.

Главное направление научных интересов Е.С. Новик — универсальная типология повествовательных и обрядовых традиций. В истолковании поэтики и жанровой классификации архаического фольклора, семантики и структуры обряда предложила единый подход к разным формам архаической культуры, наметила жанрово-классификационные принципы применительно к фольклорным текстам.

Е.С. Новик входит в редколлегии серий исследований по фольклору и мифологии «Сказки и мифы народов Востока» и «Сказки и мифы народов Востока». Под ее редакцией вышло много книг по фольклору, этнографии и семантике, в том числе труды П.Г. Богатырева, А.Я. Гуревича, Мелетинского и др.

интернет-магазин
OZON.ru



13718329