

ИДЕОЛОГИЯ СИБИРСКОГО ШАМАНСТВА *

Д. К. ЗЕЛЕНИНА

(Представлено Институтом антропологии, археологии и этнографии)

Сибирское шаманство изучали больше всего со стороны внешних его проявлений. Шаманский ритуальный костюм и бубен, процесс шаманского камлания, шаманские фокусы, экстаз и средства к его возбуждению — описывались чаще всего. В последние годы много внимания уделено социальной роли шаманства. В тени остается чисто идеологическое, так сказать теоретическое содержание шаманской религии. В этом отношении исследователи чаще всего ограничивались общими указаниями на проникающий шаманство анимизм. В. Г. Богораз в 1910 г. определял шаманство в таких словах: «Шаманство есть стадия религиозного развития, которая соответствует анимизму, как стадии развития философского. Анимизм это философия и вместе теология шаманства».¹ Но анимизм характерен для всех религий мира, и, пока не выяснены отличительные особенности шаманского анимизма, до тех пор нельзя отграничить шаманство от других примитивных религий. Сибиревед А. А. Макаренко в 1916 г. заявил: «Философию шаманства, мне думается, писать не настало еще время».²

Попытка Л. Я. Штернберга найти отличительную особенность шаманского анимизма в сексуальной связи шамана и его духа³ проливает некоторый свет на специфику шаманской идеологии, но эта сексуальная связь шаманов с их духами далеко не универсальна, не является всеобщей в шаманстве. Она чужда как раз наиболее древним из известных нам форм шаманства. Например, примитивное, внешне еще не оформившееся, шаманство, описанное С. Крашенинниковым у ительменов (см. ниже), безусловно не подходит под концепцию Л. Я. Штернберга. В. Г. Богораз писал еще

* Редакция ИОН считает ряд положений автора спорными.

¹ В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. Этногр. обозр., 1910, № 1/2, стр. 4.

² Живая старина, 1916, № 2/3, стр. 15, журналы заседаний.

³ Л. Я. Штернберг. Избранничество в религии. Этнография, III, 1927, № 1, стр. 3 и сл.

много ранее появления теории Штернберга следующее: «Что касается дьявольского мужа, то я должен сказать, что иные шаманы-мужчины считаются имеющими дьявольскую жену, духа помощника и вместе суккуба, с которым находятся в плотской связи. Обыкновенные женщины-шаманки, кроме «превращенных женщин» [т. е. мужчин превращенного пола, во всем подражающих женщинам], не имеют духов-инкубов, ибо женское шаманство проще мужского» (там же, 33). Женское шаманство и проще, и древнее мужского. Но и в мужском шаманстве половая связь шамана со своим духом — далеко не всеобщее явление; служить отличительным признаком шаманства от других анимистических систем она во всяком случае не может. Вообще, В. Г. Богораз и другие наши специалисты по вопросам шаманства подходили к шаманской идеологии больше с тех сторон, которые объединяют шаманство с иными примитивными религиями, и меньше внимания уделили специфике шаманской идеологии, выделяющей ее из круга других примитивных религий.

Нашим главным источником для определения этой специфики древнейшего шаманства служат пережитки, сохранившиеся в позднейшем шаманизме в качестве окаменелостей. Мы различаем две разные стадии шаманской религии: 1) шаманизм первобытно-коммунистического общества и 2) шаманизм, отразивший в себе социальные отношения классового общества. То шаманство, которое нам известно как живая религия сибирских племен XIX—XX вв., мы относим ко второй из двух указанных разновидностей этой религии. Хотя некоторые из сибирских племен и не имели собственных феодалов, но они много пострадали от феодалов чужих народов — своих завоевателей. Вот почему у всех сибирских народов в XIX—XX вв. этнографы могли наблюдать живой шаманизм только позднейшего типа — классового, для которого характерно наличие духов-помощников шамана, с одной стороны, и духов-покровителей шамана — с другой, вообще иерархические отношения между демонами. Но в этом позднем шаманизме сохранялось много пережитков от древнейшего шаманства, когда шаман сам боролся с вредными духами, а не натравлял одних духов на других. Это древнейшее шаманство целиком не дожило до нас ни в одном конкретном обществе, но оно может быть реконструировано теоретически на основании известных нам пережитков. Известно, что даже у высоко культурных народов сохраняются многочисленные переживания древнейшей идеологии — различные суеверия. Например, у белоруссов в конце XIX в. отмечен магический способ лечения нервных болезней высасыванием. «Мать осуроченного ребенка высасывает по три раза правый глаз, левый глаз и грудь против

сердца, сплевывая каждый раз в сторону, — так как, будто бы, зло от «суроцов» сосредоточивается в двух местах — в глазах и в сердце».¹ Ниже мы увидим, что подобное высасывание было эмпирическим способом лечения всех болезней в глубочайшей древности, вероятно, еще в дородовую эпоху, и оно восходит непосредственно к вылизыванию ран животными. Идеология вообще, как известно, отличается консерватизмом и отстает в своем движении от роста производительных сил.

Реконструируя на основании пережитков древнейший вид шаманства, мы пришли к выводу, что возникновение шаманства связано с медицинской его функцией, которая очень ярка и теперь, хотя давно уже не является единственной функцией шаманства. Как и во всех других религиях, практика в шаманстве, конечно, доминирует, главенствует над теорией. Но и по практической целеустремленности мы не можем выделить шаманство из других примитивных религий. Главное практическое целеустремление всех примитивных религий выявлено в шаманстве даже ярче и прозрачнее: это — лечение болезней. «Самая главная функция шамана, — писал в 1914 г. К. М. Рычков, — это — врачевание больных, т. е. борьба с злыми духами, разрушающими тело человека».² В. И. Иохельсон характеризует сибирских шаманов теми же чертами: «Черный шаман служит посредником между злыми духами и людьми. Он лечит больных людей посредством извлечения из них злых духов, причиняющих болезни».³ Гиляцкий шаман — прежде всего «знахарь; он приглашается к больным» для лечения.⁴ Фел. Кон в 3-м томе своих воспоминаний «За 50 лет» (М., 1934, стр. 67 и сл.) пишет о себе: «Во время моих скитаний по белу свету мне очень часто приходилось сталкиваться с шаманами-заклинателями нечистых духов. Встречал я их среди якутов, среди качинцев, не раз беседовал с шаманами и присутствовал на шаманских камланиях у сойотов, и на основании всех этих встреч и наблюдений пришел к выводу, что даже в специальной литературе укрепилось ошибочное мнение как о шаманизме, так и о шаманах». О шаманской практике Ф. Кон говорит: «Шаманы по преимуществу знахари-врачи. Специальность шамана — борьба со злыми духами, заступничество перед ними за человека. Во время камлания (шаманской мистерии) шаман отпра-

¹ И. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, III, СПб., 1902, стр. 287.

² К. М. Рычков. О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев. Изложения. Изв. Зап.-Сиб. отд. Геогр. общ., II, Омск, 1914, стр. 2.

³ W. Jochelson. The Yakut. New York. Anthropol. Papers of the Americ. Museum of Nat. History, II, 1933, стр. 107.

⁴ А. П. Сильницкий. Быт гиляков на низовьях Амура, стр. 15. Тр. Приам. отд. ИРГО, 1936 г., Хабаровск, 1896, статья 7-я.

вляется на розыски духа, овладевшего душой больного, ... и в конце концов добивается цели: дух соглашается за определенную мзду освободить тело больного» (70).

Производственные функции шаманов, помощь их охотничьим и иным промыслам составляли сначала меньшую долю в шаманской практике и ограничивались главным образом предсказаниями удач и неудач. И только разве эту предвещательную функцию, гадания шамана можно ставить в некоторую параллель с медицинской функцией — в смысле их первичности и удельного веса в древности. М. А. Кастрен, который в своих продолжительных путешествиях по Сибири не мог не наблюдать шаманства, писал в 1842 г.: «Колдовское искусство (Zauberkunst) — это преимущественно искусство лечения (Heilkunst) или искусство предсказаний (Wahrsagekunst); у некоторых народов, напр., у финнов, преобладает первое, а у других, напр. у ненцев, — искусство предсказания».¹ Последнее замечание, будто бы для ненецких шаманов более характерны предсказания, нежели лечение болезней, опровергается дальнейшим изложением самого же Кастрена, где он подробно описывает медицинскую практику ненецких шаманов (там же, I, 196—198) и приводит рассказ ненецкой старухи о шамане Уриере, который «был тадиб из тадибов, мудрец из мудрецов, врач из врачей прорицатель из прорицателей» (I, 262), т. е. медицинские функции ненецкого шамана особо подчеркиваются, о чем свидетельствуют и все другие путешественники и этнографы. «Предсказаниями» Кастрен называл, между прочим, также и определение причины, от кого получена болезнь, а мы относим это к медицинской функции шамана. А. Мордвинов в 1860 г. писал о туруханских венцах: «шаманы служат преимущественно прорицателями будущего и исцелителями болезней».² «Предсказания» тунгусского шамана обыкновенно касаются того, в какой стороне есть зверь, в какой стороне нет; в какую деревню можно выходить потому, что там нет ни оспы, ни горячки, в какую нет, и т. п.,³ т. е. и тут связь шаманских предсказаний с болезнями очень тесная.

Философское содержание древнейшего шаманства теснейше связано именно с медицинской функцией шаманов. Это — воззрения на причины болезней и на общие принципы их лечения. У шаманистов Сибири мы встречаемся с несколькими разными взглядами на причины болезней. Главных

¹ Castrén. Nordische Reisen und Forschungen, I, 1853, стр. 189—190.

² А. Мордвинов. Ивородцы, обитающие в Туруханском крае. Вестн. Геогр. общ., XXVIII, 1860, стр. 62.

³ Н. А. Костров. Очерки Туруханского края, стр. 105. Зап. Сиб. отд. РГО, IV, СПб., 1857.

объяснений два: 1) злой демон похищает одну из душ больного, и 2) злой дух вселяется в тело больного и грызет его внутренности, выпивает кровь. Встречаются еще комбинации этих двух воззрений и более новые взгляды, как например: дух испугал человека, укусил, ударил, «поймал» его, поцеловал, дух просто увидал человека — и человек заболел от испуга, от взгляда, от поцелуя или иного соприкосновения.¹ Соседающие с сибирскими шаманистами североамериканские индейцы-глинкины объясняли свои болезни таким образом: обитающие в воде злые духи передают болезни рыбам и ракушкам, а от этих последних заболевают люди,² очевидно при употреблении рыб и устриц в пищу. Остяки на Оби мыслили прежде о причинах болезни так: подземный демон болезней Муфили-Турм заражает каким-то образом траву на пастбищах, насылая этим болезни на скот, и заражает в отдельных местах воздух — насылая таким образом болезни на людей.³

Якутские комбинированные представления описаны В. Ф. Трошанским и В. Н. Васильевым в таком виде: один из более могущественных абасы (злых демонов) уносит душу (кут) больного, а мелкие духи, пользуясь отсутствием души, входят в тело больного и поедают его.⁴ Или же: при вселении злого духа болезни в больного одна из душ больного улетает из него и странствует по свету в виде птички; при этом она большею частью становится пленницей какого-нибудь другого духа, рыскающего по свету, и увлекается им в нижний, подземный мир.⁵

Из двух основных представлений сибирских шаманистов о причинах болезни древнейшим нужно признать вселение в больного человека злого демона болезни, «грызущего внутренности». Правда, В. Г. Богораз⁶ думает иначе. Похищение демонами людских душ он считает более древним моментом и мыслит его в виде организованной охоты: духи ловят их сетями, удочками, гарпунами или другими приборами, складывают в мешки, увозят домой, отдают их своим женщинам; женщины режут их на части, жарят

¹ Н. А. Костров. Очерки Туруханского края, стр. 95; М. Ф. Гаврилов. Материалы к этнографии тюрок Ура-Тюбинского района, стр. 19. Труды Ср.-Азиатск. университета, II, 1929, Ташкент; А. Семенов. Из области религиозных представлений горных таджиков, стр. 86. Этногр. обзор., 1899, № 4.

² Вл. Романов. О колюжах или колошах вообще. Сев. Архив, 1825, № 17, стр. 18.

³ Л. Е. Луговской. Легенда о двух остяцких идолах, стр. 2 и 3. Ежегодн. Tobol. губ. муз., II, Tobольск, 1894.

⁴ В. Ф. Трошанский. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов, стр. 81, Казань, 1902.

⁵ В. Н. Васильев. Изображения долгано-якутских духов, как атрибуты шаманства, стр. 280—281. Живая старина, XVIII, 1909, № 3/4.

⁶ В. Г. Богораз. Религиозные идеи первобытного человека. Землеведение, 1908, № 1, стр. 75. Сравнить W. Bogoras. The shamanistic call etc. Proceeding of the 23d Internat. Congress of Americanists, 1928, стр. 441 и сл.

на огне, кормят ими мужа и детей. Но если таким образом сравнивать похищение духами людских душ с организованною охотою, то вселение в больного человека духа болезней надо будет сопоставлять с первичным собирательством: где только дух найдет себе пищу, там он и остается поселиться — пока ему тут есть чем питаться. Вселяющийся дух, таким образом, ведет бродячий, а не оседлый образ жизни и питается еще не людскими душами, а «грызет» внутренности людей, чем выдает свою полуматериальность, т. е. отражает более раннюю стадию в развитии анимизма. Напротив, похищение демонами людских душ обычно связано, в представлениях сибирских шаманистов, с дифференциацией духов и даже с неравными отношениями между ними: один дух посылает другого за душу больного человека, или: один дух похищает душу, а другие демоны в это время вселяются во внутренности больного, чтобы грызть их. Вот почему мы склонны относить появление идеи похищения душ к более позднему периоду в развитии общества. Идея же о вселении духа была прямым продолжением древнейших представлений о вселении в больного человека животного или других существ, вероятно, тотемов (см. ниже). Тувинцы прежде верили, что трудноизлечимые и вовсе неизлечимые болезни происходят от вселения в больного человека нечистого духа пук, который даже не может и существовать вне человека.¹ Якуты думали, что «все болезни происходят от злых духов, поселяющихся в человеке, и приемы лечения состояли в выпугивании или задабривании непрошенных гостей». О нарыве ушибленного пальца якут говорил, что в пальце поселился ёр (ёёр), злой дух; при лечении нарыва горячим углем, когда нарыв лопнул, больной сказал: «видели, как выскочил!»² Буряты прежде верили, что «хозяин лихорадки» временами вселяется вовнутрь избранного им человека, треплет и мучает его во все время своего пребывания там, а затем, уставши, уходит куда-то, и в то время больной, освободившись от духа, получает облегчение и перестает трястись.³ «По мнению гиляков, всякая болезнь зависит от кинза (злого духа), который гложет человека, пока не заест его до смерти, что относится одинаково ко всем, умирающим от какой-либо болезни».⁴ Нанайские (гольдские) духи сеоны «забираются внутрь человеческого организма, сосут кровь, грызут внутренности».⁵ Казахи прежде

¹ Ф. Ков. За 50 лет, III, стр. 63.

² В. Л. Серошевский. Якуты. СПб., 1896, стр. 636—637.

³ П. П. Баторов и П. П. Хороших. Нар. медицина бурят, 1926, стр. 12, № 37. Бурятско-ведческий сборн. I.

⁴ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III. СПб., 1903, стр. 113.

⁵ И. А. Лопатин. Гольды. Владивосток, 1922, стр. 255.

верили: если роженица впадала в обморок, то это верный признак, что албасты (злой дух) вошел в родильницу.¹

Эти воззрения широко распространены были также и в Европе и в других странах света. Например, поверья южных славян гласят: «заболевание человека, это момент вселения в него болезнетворных существ, а исцеление — момент выселения их. В новорожденного младенца, если его оставить одного ранее 40-дневного возраста, вселяются „истравци“ — болезнетворное существо, вселившееся в человека, пьет его кровь и ест его мясо».² По прежним русским поверьям дух болезни, обитавший в больном, в момент смерти человека выходит из него в виде мыши, лягушки или червяка. Русская женщина из района Мещовска будто бы извергла рвотой перед своею смертью «черного лохматого червяка, с четверть длины и в палец толщины. Не успели мы опомниться, — передавал мнимый очевидец, — а червяк уполз под печку. Это бес-то, который сидел в женщине и мучил ее, и вышел червяком».³ По рассказам коми-зырян, болезнь-порча выходит из больного перед смертью в виде шмеля, черного таракана, мышенка, маленькой птички, кошки, вороны, человека.⁴ Жители Новой Зеландии приписывали свои внутренние болезни демону Атуа: последний, будучи голоден, входит в человека в виде ящерицы и поедает внутренности человека, пока тот не умрет. Каждая отдельная болезнь приписывалась действию особого духа; например, демон Тонга посылает головные боли и тошноту, местопребывание его во лбу больного; Мако-Тики, демон-ящерица, причиняет боли в груди; Ту-тангата-кино — в желудке; Тигя-гаи производит боли в костях ног; Ронгомай и Тупаритапу насылают сухотку; Коро-Кио управляет родами.⁵ «Больной австралиец верит, что в него вошел и выедаст ему печень какой-нибудь разгневанный дух умершего человека».⁶ По мнению зулу, «болезни происходят от того, что злой дух входит в тело больного» (in den Körper gefahren ist).⁷ Аналогичный случай вхождения демона в больного Эд. Тэйлор приводит из надписи на древнеегип-

¹ И. И. Ибрагимов. Этнографические очерки киргизского народа. Русский Туркестан, II. Ташкент, 1872, стр. 122.

² И. Н. Смирнов. Очерк культурной истории южных славян, III. Казань, 1904, стр. 399—400.

³ Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина, стр. 30 и 31, СПб., 1903.

⁴ А. Сидоров. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Лгр., 1928, стр. 75—77, 82; ср. стр. 163.

⁵ Дж. Лэббок. Начало цивилизации. Перев. с 3 англ. изд. СПб., 1876, стр. 162.

⁶ Эд. Б. Тэйлор. Антропология, перев. с англ. СПб., 1903, стр. 352.

⁷ V. Lebzelter. Die religiösen Vorstellungen der // Khun-Buschmänner. Festschrift. P. W. Schmidt, 1928, стр. 414.

петской плите времен Рамзеса 12-го (XII в. до нашей эры; там же, стр. 353).

Нам хорошо известна и более древняя фаза развития тех же представлений: в большого человека вселяется животное. В этом животном, правда, мы должны предполагать также наличие духа, вероятно, духа-тотема, но тут дух еще не отделим от внешней формы животного, он еще больше материален, нежели духовен; а этим характеризуются начальные стадии анимизма. Более подробному рассмотрению этих последних воззрений мы посвящаем особую свою работу «Культ онгонов в Сибири»; здесь же приведем лишь несколько иллюстраций. Всем известно большое количество названий болезней по именам животных. Это обычно не только в европейских языках: рак, свинка, ангина или жаба, волчанка, змеевик (нарыв), песьяк или песий ячмень, ящур (у скота), мышки (у коней), но и в азиатских, например у ительменов: ящерица — сужучь, орел — щелечь, у бурят: мышьяная болезнь, змеинный глаз (ногтоеда), волчья вальбица; у ойрогов: воздушный червяк, змеяная чернота; у узбеков: рипта — волосатик, *Gordinus aquaticus*.¹ Эти зоологические имена болезней вполне соответствовали примитивным воззрениям на самую природу болезней. Ительмены верили, например, что особая приморская вошь «через скважины на коже в тело впивается, от чего люди во всю жизнь пружестокую болезнь чувствуют».² Из прорвавшегося нарыва на опухшей ноге у бурята, во время шаманского обрядового лечения, выскочила лягушка, ушедшая тотчас же в воду (обряд с больными происходил на берегу реки), и после этого больной выздоровел.³ Енисейские тунгусы верили, что болезни людям причиняют пресмыкающиеся животные.⁴ Коми-зыряне прежде говорили: достаточно ящерице пройти по какой-либо части человеческого тела, чтобы последняя начала гнить.⁵ Чуваши, белоруссы и русские одинаково связывали болезненный насморк с кошкою: чуваши прежде думали, что причиною насморка служит употребление в пищу обнюханных кошкою съестных припасов. Для лечения насморка больной дышал на кошку или же дышал на хлеб, который потом отдавали кошке, говоря: «возьми сама свою болезнь».

¹ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, II, 1755, стр. 131; П. П. Баторов и П. П. Хороших. Народная медицина бурят, 1926, стр. 9, 12, 14; В. И. Вербицкий. Алтайские инородцы. М., 1893, стр. 87 и 89; Сиб. вести., 1818, III, стр. 92—93.

² С. Крашенинников, там же, I—2, стр. 349.

³ Агапитов и Хангалов. Материалы для изучения шаманства. Изв. ВСОРГО, XIV, 1883, № 1/2, стр. 39.

⁴ К. Рычков. Енисейские тунгусы, 94. Землеведение, 1922, прилож.

⁵ А. Сидоров, Следы тотемических представлений у зырян, стр. 45. Коми-Му, 1924, № 1/2,

Они же, при лечении больных глаз человека теплым куриным яйцом, говорили: «глазная вошь выходит», и верили, что от порчи колдуна зарождаются около сердца «испорченного» человека ящерицы, которые грызут сердце и этим производят нестерпимую боль. Когда сдох «испорченный» таким же образом теленок, то в желудке его, будто бы, оказалось несколько живых ящериц.¹ У казахов Средней Азии арбауши, заклинатель змей, в своем заговоре от укуса фалангой, между прочим, говорил: «О, фаланга, выходи немедля, прямо из каменистой вершины (т. е. из головного черепа больного человека или верблюда), или из масляной (т. е. без копыт) подошвы... Выходи скорее, не распространив (по телу укушенного) своего яда!... А если не выйдешь, я изомну твою грудь!»² То есть, даже при простом укусе ядовитой фалангой эта последняя представляется вошедшею внутрь человеческого тела и там распространяющею свой яд. Подобные воззрения известны и вне Евразии. У огнеземельцев племени Яган многие насекомые считаются опасными: они будто бы «могут войти в ухо, пройти в тело и умертвить тех людей, внутрь которых они проникли».³

Следующее бурятское поверье не только подтверждает факт наименования болезней именами животных, но и дает объяснение этому обыкновению. Золотуху шейных желез буряты называют именем: мышьяная болезнь, хулгана-убошэн. Буряты избегали присутствовать в момент смерти больного этой болезнью, так как «хозяин мышьяной болезни», бохолдой (злой дух), при последнем вздохе больного, выскакивает из тела умирающего в виде мыши и может вселиться в того, кто будет находиться около умирающего, отчего и тот заболит золотухою. Если же эта мышьяка-оборотень не найдет никого около умирающего, то она вселяется в какое-нибудь бревно дома или юрты и живет там временно, дожидаясь человека, чтобы снова перейти в него. На этом основании буряты избегали заходить в ту постройку, где скончался золотушный больной.⁴ Здесь буряты проводят некоторое различие между духом золотушной болезни и мышью, как «оборотнем» этого духа. Но уже самое название болезни свидетельствует, что мышь в данном случае не случайная и временная форма превращения духа болезни, а постоянная и исконная; в другие внешние формы демон данной

¹ Н. В. Никольский. Народная медицина у чуваш. Чебоксары, 1929, стр. 13, 16, 54—55; Е. Р. Романов. Белорусский сборник, VIII, 1912, стр. 319.

² А. А. Диваев. Баксы, как лекарь и колдун, стр. 339. ИОАИЭ, XV, 1899, № 3, Казань.

³ T. Bridges. Moeurs et coutumes des fuégiens. Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris, IV, 1834, стр. 181—182.

⁴ Баторов и Хороших. Народная медицина бурят, 13, № 40. Бурятоведческий сборн. Бурят-Монгольской секции ВСОРО, I.

болезни очевидно не превращается, так как бревно, например, служит для него местом вселения, а не формой превращения.

У гиляков и некоторых иных народов Сибири эта связь духа болезни с внешнею формою того или иного животного еще прочнее и постояннее. Дух еще мыслился неотделимым от животного, и наши источники часто в таких случаях совершенно умалчивают о духе, говоря лишь об одном животном. «Жаба (мипич) подкрадывается к спящему человеку, заползает ему в рот и проникает далее внутрь, в грудь и желудок. Человек заболевает, и должен умереть, если не прибегнет к шаману, по просьбе которого добрый дух кэги удаляет из больного жабу».¹ Ящерица точно так же вползает человеку в голову, вызывая этим болезнь (там же, стр. 122). Гольды (нанай) приписывали рак желудка и другие неизлечимые желудочные болезни вселению полуфантастического зверя хафу (пантеры): постоянно шевелясь, этот зверь своим утолщением на хвосте причиняет невыносимую боль.²

Главные способы лечения болезней, естественно, соответствуют указанным выше взглядам на причины происхождения этих болезней. Когда душа больного человека мыслится похищенною, пленницею демона, взявшего ее к себе в подземный мир или на небо, — тогда шаман обменивает эту душу больного у демона чаще всего на душу жертвенного животного, реже — на душу своего врага. Очевидно, отношения обмена в создавшем эти последние воззрения обществе настолько развиты, что они нашли себе отражение и в религиозной надстройке. У якутов в таких случаях «обмен состоит в том, что вместо души человека, которую похитил какой-либо абасы (злой дух), ему дают душу животного». «Жертвоприношение абасылар'ам, — пишет В. Ф. Трошанский, — имеет характер обмена, торговой сделки. Обыкновенно между духом, похитившим душу больного, и больным или его представителем происходит, при посредстве шамана, отчаянный торг из-за жертвы, и в конце концов дух всегда уступает, и довольно значительно.»³ Такой же точно обмен душ отмечен К. Рычковым в шаманстве енисейских тунгусов.⁴ «Вот тебе душа вместо души; оставь больного в живых!» Эту формулу произносили казаки при лечении тяжело больного, причем они приносили в жертву белого барана, которого обводили три раза вокруг больного.⁵ Тут душу барана явно обменивали у демона болезни на

¹ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III, 122.

² П. П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, стр. 43. Зап. Приамурского отд. РГО, II, 1896, № 1.

³ В. Ф. Трошанский. Эволюция черной веры у якутов, стр. 105. Казань, 1902.

⁴ К. Рычков. Енисейские тунгусы, стр. 121. Землеведение, 1922, прилож.

⁵ И. И. Ибрагимов. Этнографические очерки киргизского народа, стр. 149.

душу больного. Если качинский шаман узнал из своего сновидения, что душа больного унесена тем или иным злым духом (айна), то «он может вступить с этим айной в переговоры и предложить ему, если шаман не великодушен, взять душу у его, шамана, недруга». М. Швецова описывает такой же обмен души больного на душу человека у ойротов.¹

Еще более новый, шаманский же, способ лечения болезней у якутов состоял в следующем: злой дух, получив себе жертвенное животное, разрешает шаману взойти на небо для того, чтобы испросить на небе у Аитовна исцеление больного. Без жертвы со стороны шамана злой дух делает только зло, а за жертвенное животное разрешает шаману испросить у небесного демона добро.² Или еще: Кастрен приводит содержание одной ненепкой шаманской песни: шаман настаивает на том, чтобы дух тадебций выпросил помощь больному у небесного демона Нума. Тадебций пытается это сделать, но неудачно: Нум отказывается говорить с тадебцием. Последний тогда зовет с собою на небо шамана, но шаман также отказывается: «Если бы я мог сам подойти к Нуму, то я не просил бы тебя об этом!» Управляемый шаманом, тадебций, однако же, вновь идет к Нуму.³

Более примитивному воззрению на причину болезни, когда такую причину считается вселение во внутренности больного духа болезни, соответствует иной принцип лечения: духа болезни переселяют из больного в другое существо или в какой-либо предмет; при таком переселении демон должен покинуть внутренности больного, после чего больной выздоравливает. В Средней Азии этот способ шаманского лечения известен под названием: кучурук, т. е. выселение, переселение. Он не один раз описан, в последний раз в 1925 г.⁴ Духа болезни, в процессе этого обряда, переселяют в хищную птицу карагуса, в голубя, в курицу, в череп лошади или собаки. И. М. Суслов описывает следующий способ лечения больной женщины тунгусским шаманом. Один чужеродный шаман «посадил», вселил в больную женщину злого духа бумумук. Этот последний превратился в иголку и забрался в грудь больной, вызывая болезненное колотье. Отозвать оттуда бумумука шаман согласен лишь на том условии, что он все-

¹ П. Е. Островских. Заметки о тюрках Минусинского края, стр. 342. Живая старина, 1895, № 3/4; М. Швецова. Алтайские калмыки, стр. 16. Зап. Сиб. отд. РГО, XXIII, 1898.

² В. Л. Приклонский. Три года в Якутской области, стр. 57 и 63. Живая старина, 1891, № 4.

³ Castrén. Nordische Reisen und Forschungen, I, S. 190—198.

⁴ А. Л. Троицкая. Лечение больных изгнанием злых духов среди оседлого населения Туркестана, 146 и сл. Бюлл. САГУ, X, Ташкент, 1925; А. А. Диваев. Баксы как лекарь и кождун. ИОАИЭ, XV, 1899, № 3; Худ. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, стр. 47 и сл.

лит потом этого бумумука в дочь или сестру больной женщины, так как, де, бумумук не может существовать без «жилища и пищи, а внутренности молодых девушек вкуснее, нежели у старой женщины»,¹ т. е., значит, дух не потеряет и не будет обижен при своем переселении. Описанный И. М. Суслевым случай, который мы полностью здесь не излагаем, представляет собою комбинацию нового шаманского торга со старыми представлениями о переселении из человека духа болезни. Самый момент переселения демона болезни из больного в другое существо, где дух чувствовал бы себя лучше, нежели внутри данного больного, — этот момент оказывается принципом очень древней, еще дошаманской медицины. Сибирский культ онгонов, который у нас прежде называли обычно «идолопоклонством» или «язычеством», состоял прежде всего в том, что духа болезни переселяли из больного в искусственное сооружение, которое и называли «идолом». В более поздние времена способность переселить таким образом духа болезни приписывали искусству и силе шамана, а в более древнее время всеяемого духа соблазняли при этом его переключении «жертвами», точнее говоря: обильным, частым и вкусным кормлением его «в идоле». Большею частью при этом вселении духа считалось необходимым соответствие внешней формы «идола» природе духа: для зооморфных духов болезней «идолы» делались в виде соответствующих животных, а для антропоморфных духов — в виде человека. В своей работе «Культ онгонов в Сибири» мы пытаемся доказать, что этот принцип лечения болезней восходит к тотемизму: болезнь переселяли сначала в животное-тотема, которое потом заменили скелетом или чучелом того же животного, а еще после — его изображением. В связи с воззрениями о вселении духа болезни, некогда тотема, в больных людей произошла впоследствии и замена, в религиозной идеологии, древних зооморфных духов более новыми — антропоморфными. В связи с теми же воззрениями возникло, по нашему мнению, и самое шаманство.

История развития сибирских примитивных религий тесно связана с главным практическим целеустремлением этих религий — лечением больных людей. В тотемизме для переселения духа болезни из больного служил тотем. В культе онгонов или «идолопоклонстве» для того же служил «идол», сначала зооморфный, а потом атропоморфный. Но все эти способы лечения болезней не могли удовлетворить людей, так как количество больных не уменьшалось, а чаще увеличивалось, и тяжело больные чаще умирали, нежели выздоравливали. Болезни людей расстраивали примитивное произ-

И. М. Суслев. Шаманство и борьба с ним. М., 1931, стр. 92—93. Советский Север, 1931, № 3/4.

водство, промыслы, что настойчиво толкало людей к изысканию лучших способов лечения болезней.

Едва ли не самый первичный способ лечения болезней состоял в том, что люди сосали больное место своим ртом. Способ этот, когда человек берет ушибленное и вообще болезненное место своего организма к себе в рот и сосет, производит даже впечатление инстинктивного действия. С ним естественно сравнить зализывание ран собственным языком у животных. Когда в тело человека вонзилась заноза, впилося жало насекомого, влит яд змеей при укусе и т. п., в таких случаях путем высасывания нередко извлекаются из организма эти инородные тела, и тем ускоряется заживление раны. В других случаях теплота рта согревает больное место, а слюны в некоторой степени предохраняют рану от инфекции, а значит и от заражения крови. В случаях, когда сам раненый или больной не мог приблизить больное место к своему рту, высасывание раны должны были производить окружающие сородичи. Высасывание, как архаический способ лечения, отмечено этнографами у примитивных лекарей в разных странах. Уже в 1865 г. Эд. Тэйлор отмечает лечебную практику высасывания во всех частях света кроме Европы.¹ Юраки (ненцы), в случае пореза, высасывают кровь и обвязывают мхом.² Н. В. Никольский в 1929 г. описывает у чуваш такой способ лечения укушенного змеею человека: больное место укуса высасывали, выплевывая при этом всё высосанное.³ Очень близко к высасыванию лечение больных глаз вылизыванием из-под века гноя или же попавших туда насекомых и других сторонних веществ⁴ — всеобщий в Евразии примитивный способ лечения почти всех глазных болезней.

Примитивный способ лечения болезней посредством высасывания широко практиковался также и сибирскими шаманами. Бурятский шаман, по свидетельству М. Н. Хангалова, лечил высасыванием не только нарывы, но, например, и кашель, внутренние болезни: больному гапшем он сосал грудь до тех пор, пока не высосет, по его мнению, всю болезнь. Всё высосанное он выплевывал и выбрасывал на улицу; из нарыва высасывал кровь и гной.⁵ Ненецкий шаман объяснял внутренние болезни тем, что будто бы «завелся червь в животе» у больного; для лечения он всасывал червя в себя

¹ Э. Б. Тайлор. Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М. 1868, стр. 376—377.

² Н. А. Костров. Очерки Туруханского края, стр. 160.

³ Никольский. Народная медицина у чуваш, стр. 28.

⁴ В. Л. Серошевский. Якуты. СПб., 1896, стр. 259; Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина, 81.

⁵ Новые материалы о шаманстве у бурят, стр. 137—138. Зап. Вост.-Сиб. отд. РГО, II, № 1, Иркутск, 1890.

июн, № 8, 1935.

и, вынув его из своего рта, показывал излеченному больному.¹ У тувинцев, по словам Е. К. Яковлева, шаман «припадает ртом к больному месту и начинает отсасывать, а потом выходит на улицу и выплевывает болезнь или злого, вселившегося (в больного) духа».² Якутский шаман, во время своего камлания, «изгоняет причину болезни, выпугивая или высасывая ее ртом из больного места», а эту причину считался здесь злым духом, поселившийся в человеке.³ Якутская шаманка Анна Окунь в 1910 г. «лечила высасыванием чахотку, солитера, глистов и сифилис. От чахотки она сосала кожу на груди против легких двое суток подряд, причем будто бы высасывала около целой бутылки крови с гноем, а потом смазывала маслом. Она же сосала больному месту против мечевидного отростка и высосала будто бы около фунта глистов».⁴ Злокачественный нарыв «змеевик», по словам того же Д. И. Меликова, многие якуты высасывали ртом, выплевывая потом гной (там же, 112, № 104). Богораз в 1902 г. описал сцену, которую он лично наблюдал в 1897 г.: изображая и заменяя шамана, лекарь высасывал из макушки головы упавшей в обморок женщины духа болезни (см. ниже).

В качестве наглядного доказательства того, что болезнь излечена, шаманы часто показывали больному и окружающим его то или иное инородное тело, напр., червяка, кишку зверя, волосок, ящерицу и т. д.⁵ В этих, будто бы извлеченных из больного организма, предметах люди видели прежде носителя болезни. Когда же причиной болезни стали считать духа, то, высасывая больное место, лекарь тем самым воспринимал духа болезни в самого себя, тем более, что шаман иногда проглатывал высосанный предмет — носителя болезни. Например, туруханский шаман объяснил болезнь одного человека тем, что больной нечаянно наступил на брусок, потерянный его прадедом-шаманом; из бруска будто бы выскочил дьявол и вошел в тело больного. «Чтобы исторгнуть этого духа, шаман хватает зубами за больное место и через несколько минут вытаскивает из своего рта кишку какого-нибудь зверя, червяка или просто волосок. «Вот, видишь, — говорит шаман, обращаясь к больному и в то же время проглатывая кишку: дьявол хотел тебя съесть, но я его выгасил».⁶ Енисейский шаман обмазывал

¹ Иславин. Самоеды в домашнем и общественном быту, 1847, стр. 112.

² Описание Минусинского музея, IV. Минусинск, 1900, стр. 102 и 119.

³ В. Л. Серошевский. Якуты, стр. 636, 637, 644.

⁴ Меликов. Материалы краеведческого характера к описанию Якутской области, I, 116, № 114. Рукопись в библиотеке ЦНИГРИ.

⁵ П. Третьяков. Туруханский край, стр. 432. Зап. Геогр. общ. II, 1869; Тайлор. Исторический быт человечества, 1868, стр. 377.

⁶ Третьяков. Туруханский край, стр. 432.

болящие части тела больного человека кровью жертвенного животного, а потом слизывал сам эту кровь:¹ здесь тоже замаскированное поглощение шаманом в себя духа болезни, который, как очевидно предполагалось, выходит изнутри наружу — лизать свежую кровь оленя.

В указанных выше — червяке, ящерице и т. п. люди видели прежде не простых животных, а духов-тотемов, в которых дух еще неотделим от внешней формы животного. Воспринятого в себя лекарем при высасывании больного места носителя болезни лекарь или проглатывал, или выплевывал. В последнем случае очень облегчалась возможность возврата болезни. Когда у русской женщины на Алтае «порча-икота» (нервная болезнь) вышла из внутренностей в виде лягушки, больная закопала эту лягушку в землю, и лягушка вновь «к ней пришла и вселилась». И только тогда, когда удаленная вновь лечебной травой из организма лягушка была потом сожжена, болезнь больше не возвращалась.² Сравнить бурята, который отказался смазать свое опухшее колено иодом по следующим соображениям: иод будет жечь, «ему» (т. е. демону болезни) будет неприятно: «он (демон) может действительно выйти из колена, но может в таком случае перебраться на жену бурята, его ребенка или скотину», и бурят предпочел обратиться за лечением к шаману.³

У минусинского шамана Н. Ф. Катанов отметил любопытный пережиток того же медицинского приема высасывания: на шаманском бубне изображено чудовище, которое, по словам шамана, «высасывает и излечивает нарывы».⁴ Рассуждая чисто теоретически, необходимо еще добавить, что примитивные лекари и шаманы, высасывая таким образом раны заразных больных, часто сами должны были заражаться той же болезнью, которую они лечили высасыванием.

Примитивное лечение болезней высасыванием должно было привести и действительно привело к медицинскому приему переключения мнимого духа болезни из больного в лекаря. Лекарями при этом должны были сделаться только те люди, для которых восприятие внутрь себя демона болезни безопасно, не сопровождается смертью. А такими людьми считались нервно-больные, в которых и независимо от лечебной их практики так часто «вселяются»

¹ Кривошапкин. Енисейский округ, I, стр. 318; срв. Третьяков. Туруханский край, стр. 433.

² Г. Н. Потанин. Юго-зап. часть Томской губернии, стр. 131. Этногр. сборн., VI, 1864.

³ Б. Э. Петри. Рецензия на книгу Термена: Среди бурят. Живая старина, XXIV, 1915, № 3, стр. 313.

⁴ В. В. Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен, IX. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. СПб., 1907, стр. 580.

разные духи и которые от такого вселения в них духов не умирают. Таким образом мы склонны объяснять возникновение шаманства. Первыми шаманами были нервно-больные люди, которые сознательно и намеренно воспринимали в себя духов болезни из больных людей.

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

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

В Сибири в нервно-больных людях довольно рано был найден контингент существ, которые с успехом могут служить объектами для вселения духов болезней, выселяемых при лечении из больных людей. Пока демоны болезней считались зооморфными, их можно было переселять в животных же,

¹ С. И. Мицкевич. Мэнэрик и эмиряченье, формы истерии в Колымском крае. Лгр. 1929; Н. А. Виташевский. Из области первобытного психоневроза. Этногр. обзор., 1911, № 1/2, стр. 186—199.

² Изв. Вост.-Сиб. отд. РГО, XXVI, 1895, № 4/5, стр. 21 и сл., статья Кулакова.

³ Евангелие Марка, V, 9—13.

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

¹ Cook. Voyage to the Pacific, II, стр. 18; цитую по книге Лёббока: Начало цивилизации. СПб., 1896, стр. 156.

² Д. А. Кочнев. Очерки юридического быта якутов, 31. ИОАИЭ, XV, 1899, № 5/6; И. Корнилов. Из якутских поверий. Как становятся шаманами, стр. 82, примеч. Изв. ВСОРГО, XXXIX, 1908. Иркутск, 1910.

³ С. И. Мицкевич. Мэнэрик и эмиряченье, стр. 41.

⁴ Н. А. Виташевский. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями, стр. 186. Сборн. МАЭ, V, в. 1, 1918; Мицкевич, там же, стр. 31.

которой объяснялись общением их с богами.¹ По свидетельству Ф. Боаза, среди американских эскимосов сумасшедшие считаются боговдохновенными, и их отрывочные фразы рассматриваются, как пророчества.²

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

Всё то, что мы знаем о сибирских шаманах, вполне согласуется с таким нашим предположением о происхождении шаманства. Что шаманами в Сибири были прежде одни только нервно-больные люди, это всем этнографам известно и в особых доказательствах не нуждается. По словам В. Г. Богораза, шаманство — «это форма религии, созданная подбором людей, наиболее нервно-неустойчивых. Среди народов культурных такой подбор уже не имеет места».³ К. М. Рычков писал в 1914 г.: «Шаманство есть психопатологическое явление. Оно связано с истерией, эпилептическими и резко выраженными нервными припадками. Шаманы нервно-импульсивные лица, с крайне нервной болезненно-возбудимой организацией, а таковая дается от рождения, передаваясь и усиливаясь наследственностью. Таким образом, в возникновении шаманства играют существенную роль факторы чисто психопатологического характера».⁴ Недавно Н. П. Дыренкова в своей статье «Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен» сгруппировала очень большое количество фактов, доказывающих это положение.⁵ Мы приведем здесь лишь несколько свидетельств о других народах. Фел. Кон пишет: «В большинстве случаев, по моим наблюдениям, шаманы — это люди больные, нервные, страдающие галлюцинациями, приводящие себя в сомнамбулическое состояние».⁶ По сообщению П. Е. Кулакова 1896 г., «у иркутских

¹ Н. Л. Гондатти. Следы языческих верований у маньчжур, стр. 52. Тр. Этногр. отд., VIII, М., 1888.

² Цитую по статье В. Г. Богораза «К психологии шаманства», стр. 6.

³ В. Г. Богораз. К психологии шаманства, стр. 6.

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

⁵ Сборник МАЭ, IX, 1930, стр. 268 и сл.

⁶ Ф. Кон. За 50 лет, III, М., 1934, стр. 68.

бурят есть много шаманов, получивших силу и право шаманить без предварительной подготовки и обычных посвящений в шаманы, а только вследствие того, что они были «найгурпинами», т. е. больными особою психическою болезнью, которую буряты называют: найгур, а местные русские: дуренье. По словам того же наблюдателя, все бурятские шаманы «должны доводить себя, и часто действительно доводят — до галлюцинаций и эпилептических припадков. Такие именно шаманы пользуются особым уважением и почетом у бурят».¹

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

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

¹ П. Е. Кулаков. Буряты Иркутской губ., стр. 139. Изв. ВСОРО, XXVI, 1896.

² Крашенинников. Описание земли Камчатки, III, стр. 81, 82, 91, 97.

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

Соседящие с Сибирью североамериканские индейцы — тлинкиты верили, что «во время шаманства (камлания) шаман действует и говорит не сам собою, но в нем действует и говорит какой-нибудь ек (дух), вошедший в него». ⁶ Н. П. Дыренкова, подводя итог своему исследованию о шаманском призвании у тюркских народов Сибири, подчеркивает в качестве наиболее характерной для шаманства черты — именно вселение в шамана духов, которое она сопоставляет с временным уходом из шамана его души: «Призыв к шаманскому служению, знаменующий начало общения духа со своим

¹ И. А. Лопатин. Гольды Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Владивосток, 1922, стр. 216.

² Б. Э. Петри. Школа шаманов у северных бурят. Иркутск, 1923, стр. 11 отиска. Труды профессоров и преподавателей Иркутского Гос. унив., V.

³ Я. Стефанович. На шаманстве, стр. 30. Землеведение, 1897, № 1/2.

⁴ В. В. Передольский. По Енисею. Быт енисейских остяков. СПб., изд. Девриена, стр. 50.

⁵ В. Г. Богораз. К психологии шаманства, стр. 28.

⁶ И. Вениаминов. Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на северо-западном берегу Америки, 75. Сын отечества, 1859, № 11.

избранником, мыслится обыкновенно, как вселение на более или менее продолжительное время того или другого духа в своего избранника и как деление на время души избранного, чтобы получить воспитание у духов. Отсюда в дальнейшем и весь сеанс камлания рассматривается, как периодическое, в начале непроизвольное, а затем искусственное вселение духа в тело шамана и как уход и странствования его души.¹ Эта идея о вселении в шаманов демона нашла себе отражение также и в фольклоре. Например, уйгурская легенда о происхождении шаманства гласит, что «божество-шаман вселилось в старуху, и с того времени появились женщины-шаманки».² М. Широкогоров наблюдал у тунгусов такие случаи: «при вместилищах беременной женщины, у шаманок начинает увеличиваться живот, становится настолько больших размеров, что женщина-шаманка имеет вид готовой разрешиться. Тогда шаманка дает прощупать ее живот и предлагает тут же родить ребенка-духа, но, конечно, никто из присутствующих не соглашается его принять. По удалении этого духа, живот шаманки сразу падает до нормальных размеров».³ Корякское название для шамана: enelapán переводят буквально так: «человек, вместивший духов».⁴

Чукотские шаманы-предвещатели (getalátilit), которые «даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами», часто действуют «только при помощи внутреннего голоса», т. е. чревовещания. Но чревовещание прежде объяснялось именно тем, что дух входит в чревовещателя и говорит из его внутренностей. У казахов Средней Азии шаманом-баксы считался только тот, кто «имеет сношения с духами и даже власть над ними». Эти баксы обычно владеют искусством чревовещания, и А. А. Диваев описывает виртуоза в этом последнем отношении: «когда он приступил к вызыванию духов и уже находился почти в иступлении, до нас, присутствующих во время сеанса, явственно стали доноситься хрюканье свиней, рычание и лай собак, ржание жеребят, блеяние ягнят и т. д. Ему (баксы) чудится в это время, что к нему постепенно являются духи и бесы».⁵

Способ мнимого вселения в шаманов духов через рот мы склонны объяснять тем, что первые, древнейшие случаи вселения духов в шамана происходили при высасывании им болезней из пациентов. Нанайский шаман на поминках сзывает всех своих сеонов (духов) и просит их войти в него.

¹ Н. П. Дыренкова. Получение шаманского дара, стр. 284.

² С. Е. Малов. Остатки шаманства у желтых уйгуров, стр. 62. Живая старина, 1912, № 1.

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

⁴ И. И. Гапанович. Камчатские коряки. 1932, стр. 51.

⁵ А. А. Диваев. Баксы как лекарь и колдун стр. 307. ИОАИЭ, XV, № 3.

«Он широко раскрывает свой рот и делает вид, что глотает их, сильно двигая лицом, трясая головою и прыгая на месте. Потом он громко выкрикивает имена тех сеонов, которые вошли в него, делает телодвижения и издает звуки тех животных и птиц, образ которых имеют эти сеоны».¹ Кстати отметим, что и у других народов злые духи проникают в человеческий организм также «через рот». Это отмечено, например, у грузин.² На том же суеверии основан старый русский обычай крестить свой рот при позевоте.

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

Этому прочному приурочению шаманских функций к женщинам много способствовали еще и следующие обстоятельства:

1) Восприятие всяким человеком в себя духов приравнивалось первоначально к беременности. Если потребовалось бы более точное и конкретное определение того, как именно мыслилось примитивными людьми вселение духа в человека, после — в шамана, то мы готовы указать следующую, вполне конкретную аналогию: демон вселяется и «сидит» в человеке подобно тому, как живой утробный плод помещается в беременной женщине или в котной самке животного. Непосредственный опыт беременных женщин мы склонны считать даже реальной базой для развития самой идеи о вселении духа в человека. Древнейшим духом, который мыслился вселяющимся в человека, был дух-тотем. И мы знаем, что зачатие и беременность женщин, в воззрениях, например, австралийцев, очень тесно связаны с тотем-

¹ И. А. Лопатин. Гольды, стр. 316.

² А. Хаханов. Месхи, стр. 7. Этногр. обзор., 1891, № 3.

³ Богораз. К психологии шаманства, стр. 10.

⁴ И. А. Лопатин. Лето среди орочей и гольдов, стр. 13.

⁵ В. Ф. Трошанский. Эволюция черной веры, 123; Описание якутов. Сев. архив, 1822, III, стр. 278.

мом. Недаром же целый ряд этнографов нелепо приписали даже многим примитивным племенам полное неведение об участии мужчины в акте зачатия: настолько тотемические представления затемнили непосредственный опыт.

2) Второе: шаманами были в первую голову нервно-больные люди, а нервно-больных людей среди женщин больше, нежели среди мужчин. У якутов «мужчины редко мэнэрячат, старухи же почти поголовно». Эмирячеве на северо-востоке Сибири распространено почти исключительно среди одних женщин.¹ П. С. Паллас в 1772—1773 г. писал о качинцах: «За несколько лет пред сим у Кашинцов проявился на девок некоторый род бешенства, которое нападает обыкновенно, как начнут появляться месячные, и продолжается несколько лет сряду. Они во время припадку выбегают из юрт, кричат, становятся неприличным образом, рвут у себя волосы и хотят повеситься или иначе как-нибудь убится. Самые припадки продолжаются несколько часов, и приходят без всякого порядку, иногда понедельно, иногда целый месяц нет. Я таковую девушку видел, которая однако в междувременье была порядочна и разумна».² По словам Р. Маака, «нервные болезни очень распространены между якутами и тунгусами, преимущественно между женщинами, и являются в весьма разнообразных формах».³ П. Наумов в 1821 г. писал об эпидемии «черная немочь» в районе Нижне-Колымска; это были истерические припадки, соединенные с поносом; «женщины подвержены оной наиболее». Автор вылечил одну женщину, которая страдала этой болезнью четыре года.⁴ «Кликушество» (разновидность истерии) было очень широко распространено среди русских женщин и было почти совершенно неизвестно мужчинам. И в интеллигентской среде, как известно, больных истериею несравненно больше среди женщин. Причины этого, повидимому, прежде всего биологические.

В. Ф. Трощанский был очень близок к истине, когда писал: «Так как женщины вообще более склонны к неврозам, то они должны были первыми начать шаманить».⁵ Нужно лишь прибавить, что невроз был понят и истолкован в смысле вселения духа — именно женщинами, которых непосредственный опыт научил, что их болезни во время беременности и родов свя-

¹ В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры у якутов, стр. 120; Мицкевич, там же, стр. 37, ср. стр. 22 и 28; Серошевский. Якуты, стр. 257.

² П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского государства, III—1, СПб., 1788, стр. 564.

³ Р. Маак. Вилуйский округ, III, стр. 77.

⁴ П. Наумов. Замечания о некоторых предметах, учиненные в Нижне-Колымске в 1821 г. Сиб. вестн., 1823, № 12, стр. 153.

⁵ В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры, стр. 119.

заны с вселением в их организм живого утробного плода. Сравнить прежнее белорусское представление, по которому «болезнь вообще представляется в виде дитяти».¹

Труднее всего нам доказать то положение, что шаманы первоначально воспринимали в себя именно духов болезней, а не каких-либо иных духов. Этот момент претерпел особенно большие изменения в дальнейшей истории шаманства. Однако, старые, даже и XIX в., этнографические описания монголов и якутов еще отметили этот момент, которого новейшие этнографы-наблюдатели уже совсем не знают. Бурят Дорджи Банзаров (1822 — 1855 гг.) довольно категорически пишет о камлании монгольских шаманов для лечения больных в таких словах: «Все беснование шамана происходит оттого, что дух из тела больного переходит к шаману, а пациент оттого выздоравливает». «Когда шаману приведут назначенное (в жертву) животное, то он разными обрядами и кривляниями переводит демона из своего тела в животное, а в себя предварительно переселяет демона из больного».² Н. С. Щукин в 1844 г. то же самое сообщает об якутском шамане, который во время камлания, «переселивши в себя демона из больного, ... схватывает (жертвенное) животное поперек и кричит неизвестные слова. Сжатая скотина мечется во все стороны и ревет, а это уверяет якутов, что дух в нее входит из шамана».³ Не исключена возможность, что тому же Н. С. Щукину принадлежит статья «Описание якутов, их происхождение, население страны Ленской, внутреннее их управление, покорение под власть России, благосостояние, нравы и обычаи», напечатанная в журнале Ф. Булгарина «Северный архив» 1822 г. (часть III, 274—275), где процесс якутского камлания описан весьма сходными словами. Призванный к больному шаман сначала узнаёт причину болезни, для чего он, «обняв больного, принимает в себя одержавших его демонов, которые, будто бы вселившись в него через одного больного, дают знать, которого они селения и что побудило их навлечь на немощного болезнь, утверждая, что они намерены прекратить его жизнь. Напоследок они будто бы смягчаются, преклонившись на просьбу больного и его сродников; требуют вместо его жертвы; для чего назначают скотину». Таким образом, здесь мы имеем уже комбинированное представление: дух вселяется в больного, причиняя этим вселением ему болезнь, а уходит из больного только под условием обмена —

¹ Е. А. Ляцкий. Болезнь и смерть по представлениям белоруссов. Этногр. обзор., 1892, № 2/3, стр. 28—29.

² Д. Банзаров. Черная вера или шаманство у монголов. СПб., 1891, стр. 42. Первое издание этой книги вышло в 1846 г.

³ Н. С. Щукин. Поездка в Якутск. СПб., 1844, стр. 280.

получения им «конной или рогатой скотины, по шерсти такой, какую духи себя имеют» (275). Когда требуемая духом скотина найдена и приведена, шаман вновь камлает, причем он «схватывает ее (скотину) поперек и кричит над нею, чем дает знать, что вселяет в нее дьявола, а скотина пред тем будто чувствует, что для того предопределена, рвется, мечется и кричит. После шаманского действия она бывает смирна и, повеся голову, стоит как дремлющая или расслабленная» (275). На следующий день ее убивают, шкуру ее вешают на дерево, к которому привязывают потом также и кости, не раздробляемые при еде, равно как и те древесные прутья, «на которых положена и резана была скотина». «Приметить должно, — продолжает анонимный автор, — что все употреблявшие сие мясо в пищу признаются, что оно имеет вкус совсем противный; и потому не только простые многие, но и сами шаманы не едят оно, а имеют некоторое отвращение». Повесив кожу как можно выше от земли, а под нею кости и прутья, шаман вновь камлает, «будто бы препровождая дух той (убитой) скотины к тому дьяволу, которому она принадлежит» (276).

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

¹ Н. А. Виташевский. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями, стр. 177 — 178. Сборник МАЭ, V, в. 1, 1918.

² Иохельсон. Материалы по изуч. юкагирск. яз. и фольклора, стр. 117. — Юкагирский шаман, по описанию Иохельсона, ранее этого, в начале своего камлания, «глубокими и шумными выдыханиями втягивает в себя своих духов (joујаула)», т. е. своих духов-помощников.

Один ученый автор-китаец считает восприятие в себя духа отличительной особенностью корейского и древнекитайского шаманства. Но так как эту же черту мы видели у шаманов якутских и бурятских, то мы имеем право признать ее явлением стадияльным и общесибирским. Корейские шаманы и шаманки «в особенности известны силою своих заклинаний в случае физических бедствий: морового поветрия, засухи, наводнений, землетрясения и проч., равно в тяжких болезнях и в наводнениях от злых духов, в которых корейцы, как и китайцы, верят безусловно. Подобно древним шаманкам Китая, они вызывают и низводят духа в себя и умилоствуют или в других случаях потешают его пляскою и пением».¹ Этнограф Ф. В. Поярков отметил, что у казахов и у киргизов баксы при лечении сумасшедших переводил в себя тех джиннов (злых духов), которые вселились в больного.²

С теоретической точки зрения этот момент древнего камлания не вызывает никаких сомнений, так как общеизвестное вселение в сибирских шаманов разных духов не только не противоречит этому моменту, а, напротив, объясняется им, равно как и бесспорное высасывание болезней шаманами также должно было привести к этому именно взгляду. Ученый специалист В. Г. Богораз, как мы видели выше, наиболее типичными шаманами признает тех, которые «даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами»; но в своей статье 1902 г., описывая свои скитания среди анюйских чукчей во время переписи 1897 г., он рисует несколько иную картину.

Богораз посетил в 1897 г. стойбище чукчи Омрыэ в верховьях р. Лабугена с целью купить старинные документы, принадлежавшие вымершему чукотскому роду. В шатре при этом присутствовала жена хозяина Ровтынга, «женщина довольно чахлого вида, вдобавок недавно разрешившаяся от бремени». Неожиданно эта слабая женщина лишилась чувств и упала навзничь, недвижимая и окостенелая, как труп. «Омрыэ (муж) с криком подхватил ее и принялся качать на руках, мерно и сильно подбрасывая ее вверх. Когда это не помогло, он приступил к обыкновенным шаманским манипуляциям лечения. Он сперва усиленно высасывал из макушки жены духа болезни; потом, когда этот дух входил ему в рот, ожесточенно фыркал, тряс головою и вообще бесновался и, наконец, сплевывал в сторону, чтобы освободиться от этого неприятного вкуса».

¹ П. К. О маньчжях и корейцах. Пекин, 19 XII 1869 г. Изв. Геогр. общ. VI, СПб. 1870, отд. 2, стр. 22—23.

² Ф. В. Поярков. Из области киргизских верований, стр. 96. Этногр. Обзор., 1894, № 1.

Одновременно Омрыэ «впускал в свою сжатую ладонь струю дыхания и поспешно прикладывал руку к сердцу жены, стараясь сообщить ей частицу своей жизненной силы». ¹ Здесь мы имеем чрезвычайно показательный для нас случай восприятия шаманом духа болезни из больного — через высасывание из макушки головы. Этот способ восприятия духа шаманом мы считаем древнейшим, и в нем видим объяснение тому, почему шаманы воспринимают духов всегда через рот.

Отметим еще, что использование нервно-патологических явлений в социально-религиозных целях мы встречаем не только в сибирском шаманстве. Например, легенда североамериканских чейенов о происхождении у них общества воинов-волков говорит о том же самом: галлюцинация застигнутого в прерии снежной бурей индейца обусловила структуру и ритуал новой социально-религиозной организации воинов-волков. ²

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

¹ В. Г. Богораз. О принятии чукоч в русское подданство. Легенды и документы. Живая старина, XII, 1902, № 2, стр. 151. Сравнить J. G. Georgi. Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich, I. 1775, S. 282: тунгусский шаман сосет у больного лоб. Иначе тот же факт описан Богоразом в его статье 1910 г.: «К психологии шаманства» (стр. 29—30).

² G. A. Dorsey. The Cheyenne, I, 1905, стр. 26—29. Field Columbian Museum, Publication 99.

колебался и нуждался в новой поддержке. Тогда старейшины родов или сами становились шаманами, или же привлекали шаманов на свою сторону. Что же касается феодалов, то они, напр. у бурят, пытались даже создать свой собственный «корпус белых шаманов», которые должны были поддерживать своим авторитетом новую власть.

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

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

¹ Описание якутов, стр. 277. Сев. архив, 1822, III.

² Ф. Кон. За 50 лет, III, М., 1934, стр. 69.

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

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

Таким образом, в истории сибирского шаманства произошла очень резкая и прозрачная смена мировоззрения. Если мы будем анализировать внешнюю, обрядовую сторону сибирского шаманства, то там мы встретим явное преобладание старых форм, развившихся еще на почве доклассового общества. В отношении доклассового общества к демонам мы должны предполагать только борьбу, отпугивание и союзно-договорные отношения, тогда как в классовом обществе люди умоляют демонов и преклоняются перед ними.⁴ В застывшем шаманском ритуале едва ли не ярче

¹ П. П. Баторов. Бурятские поверья, стр. 14. Зап. Вост.-Сиб. отд. РГО, II—2.

² Н. Ф. Катанов. Отчет о поездке в Минусинский округ. Казань, 1897, стр. 56.

³ В. М. Ионов. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов, стр. 162.

Сборник МАЭ, V-1, 1918.

⁴ Д. К. Зеленин. Истолкование пережиточных религиозных обрядов, стр. 12. Сов. Этнография, 1934, № 5.

нон, № 8, 1935.

всего отразилось отпугивание демонов, применение разного рода оберегов по отношению к ним. Наличие этих оберегов тем более характерно, что теперь шаман, имеющий своих духов-помощников, в процессе своего камлания обязательно и всегда «призывает» этих духов. Призывая демонов шаман одновременно и пугает, отпугивает их, — такова диалектика шаманства. Удары в бубен теперь истолковываются как увеселение демонов, а чаще — как призыв духов, которых нужно разбудить, которые живут далеко от людей и не слышат обыкновенных звуков человеческого голоса. Но нам известно, что в древнейшей религиозной идеологии все шумные и громкие звуки были именно оберегами, и память об этом у сибирских шаманов иногда еще сохраняется. Шум и звон металлических привесок на шаманском костюме имеет бесспорное значение оберега, хотя многие из самых подвесок теперь иногда уже рассматриваются как места для вселения духов или хотя бы временного их пребывания при шамане. «Каждая часть шаманского туалета, — пишет Фел. Кон, — за исключением шапки, сооружена с определенной целью: производить шум.² Н. Ф. Катанов пишет о бубне минусинских шаманов, очевидно с их собственных слов: «к перечине бубна, которая зовется «тетивою лука», привешиваются железные погремушки, которые отпугивают нечистых духов от больного. Для отражения духов подвешиваются также колокольчики и бубенчики».³ И. Г. Георги в 1799 г. и О. Беляев в 1800 г. отметили, очевидно со слов сибирских шаманов, такое толкование: «некоторые удары (в шаманский бубен) призывают, а другие прогоняют духов».⁴

Известно, что шаманский бубен сменил собою прежний лук,⁵ вместо которого применялся также веник из древесных ветвей. В 1927 г. на берегу Телецкого озера я еще наблюдал камлание ойротской шаманки с луком и веником в руке, без бубна. Но относительно лука и стрелы, равно как и другого оружия, не может быть никакого сомнения в том, что это обереги, запугивающие демонов или убивающие их; значение оберега имеет и веник.⁶ Правда, у остяков отмечен вид «жертвы», состоящий в том, что

¹ В. Суховский. О шаманстве в Минусинском крае. ИОАИЭ, XVII, '901, № 2/3, стр. 148.

² Ф. Кон. За 50 лет, III, стр. 74.

³ Н. Ф. Катанов. Письма из Сибири и Вост. Туркестана. СПб., 1893, стр. 27.

⁴ Э. К. Пекарский и В. Н. Васильев. Плащ и бубен якутского шамана, стр. 114. Материалы по этнографии России, I. СПб., 1910.

⁵ Л. П. Потапов. Лук и стрела в шаманстве алтайцев, стр. 70 и сл. Сов. этногр., 1934, № 3.

⁶ Д. К. Зеленин. Магическая функция примитивных орудий, стр. 752. Изв. Акад. Наук СССР по ООН, 1931, № 6.

в чтимое, «священное» дерево они пускали стрелу из лука.¹ Мало того, у тех же остяков Фр. Белявский, А. Кастрен, Н. А. Абрамов и др. описали очень своеобразный религиозный культ в храме перед «идолами»: шаман и все мужчины дружно бряцали обнаженными мечами и копьями, производя оригинальные фехтовальные упражнения.² В XIX в. ни этнографы, ни сами остяки, повидимому, уже не понимали первоначального смысла этого оригинального культа. Но в XVIII в. Гр. Новицкий знал его со слов самих остяков. Описывая, как остяки после жертвоприношений кидали в воздух свои палицы, он продолжает: «глаголют же, яко и страстки ради сия творят, чтобы сохранил честь творимую им»,³ т. е. делают это — страшая, запугивая своих демонов, чтобы те ценили и дольше помнили оказанную им честь и внимание. Но такое отношение людей к демонам, когда демонов запугивают, характерно именно для религий доклассового общества; в классовом же обществе многие из прежних оберегов превратились именно в жертвы.⁴

Обереги, которыми, можно сказать, насыщена и переполнена внешняя, обрядовая сторона сибирского шаманства, могли возникнуть только в доклассовом обществе. В позднейшем шаманстве они сохранялись большей частью по традиции, как окаменелое переживание, причем частично они были перетолкованы на новый лад: обереги предназначаются теперь против злых, опасных для шамана духов, а духи-помощники шамана и вообще добрые, благодетельные демоны этих оберегов, будто бы, не боятся. Местами же возникшее таким образом противоречие между мировоззрением и внешним ритуалом сибирского шаманства уже осознано, и ритуал частично видоизменяется согласно с новой идеологиею. Томские ненцы, монголы и чукчи убирали из юрты перед шаманским камланием все острые металлические орудия и пули.⁵ По словам якутского шамана, его духи «не терпят никакого дного света, кроме камелька».⁶ На этом основании шаман запретил Я. Стефановичу фотографировать камлание при свете магния. (Огонь — оберег.)

¹ Гр. Дмитриев-Садовников. На Вахе, 8. Ежегодн. Тобольск. губ. музея, XXVI, 1916; Н. А. Абрамов. Описание Березовского края, стр. 341; Фр. Белявский. Поездка к Ледовитому морю. М. 1833, рис.

² Н. А. Абрамов, там же, 343. Зап. РГО, XII. СПб., 1857; Белявский, там же, стр. 90; Castren. Nordische Reisen, I, стр. 293—294.

³ Гр. Новицкий. Краткое описание о народе остяцком, стр. 52, СПб., 1884.

⁴ Зеленин. Магическая функция, стр. 722 и 753; Он же. Истолкование, стр. 12.

⁵ Castren. Nordische Reisen, II, стр. 172; Кибер. Чукчи, стр. 117. Сиб. вестн., 1824; Поганин. Очерки сев.-зап. Монголии, II, 1881, стр. 85.

⁶ Я. Стефанович. На шаманстве, стр. 38. Землеведение, 1897, № 1/2.

Преобладание отпугивающих и устрашающих оберегов-амулетов особенно характерно для медицинской практики среднеазиатских шаманов — баксы и фольбин, которые часто также пользуются бубном и вообще представляют полную аналогию с сибирскими шаманами. Баксы бьет нагайкой и колотушкой больного или, вместо того, другого человека, самого себя; ходит по раскаленным железным орудиям, обтирая свои опаленные ноги потом своего пациента, и т. п.¹ В том моменте лечения, когда баксы «падают навзничь на больного», нужно видеть память о том, что баксы воспринимают некогда духа болезни из больного в самого себя.

Фел. Кон наблюдал два разных типа сибирских шаманов. Он пишет: «По моему наблюдению, шаманы неодинаково подходят к борьбе с нечистыми духами, овладевшими телом больного. Одни не борются, а молят нечистых духов помиловать больного, не стесняясь в этих мольбах обманывать духов в расчете на более дешевую цену за уважение мольбы. Эта самая распространенная категория шаманов-«просителей» не пользуется у сойотов ни уважением, ни особенным доверием. Действительным уважением и огромным доверием пользуются «почетные потомственные шаманы», насчитывающие среди своих предков по 8—10 шаманов, славившихся своим мужеством, и, так сказать, унаследовавшие от них определенное количество духов, им подчиненных, не смеющих им противоречить. Эти шаманы не обращаются с мольбой, а протестуют, приказывают, покрикивают: «Как смеете вселяться в больного?!» Они не церемонятся... Поймав духов в свой бубен, они их всех бесцеремонно вышвыривают за дверь юрты».² В этих словах обрисованы две шаманские тактики, происхождение которых мы относим к разным эпохам. Тактика «моления», тактика «просителей» возникла в эпоху классового общества. Напротив, тактика борьбы шамана с демонами характерна для доклассового общества. Она сохранилась у тувинцев в связи с их представлениями о духах-покровителях шамана, но это лишь новое объяснение весьма древней тактики в отношениях людей к демонам. Изучение древнейших оберегов, которыми считались примитивные орудия обороны, не оставляет сомнения в том, что тактике просьбы и мольбы предшествовала тактика борьбы людей с демонами: люди истребляли демонов и отпугивали их своими орудиями и потом символами этих орудий, а заключая впоследствии с демонами идеологические союзы-соглашения, люди требовали от демонов выполнения обязательств договора и в случаях нарушения этих условий договора наказывали демонов, т. е.

¹ А. А. Диваев. Из области киргизских верований, стр. 325. ИОАИЭ, XV, 1899, № 3.

² Ф. Кон. За 50 лет, III, стр. 72—74.

практика борьбы с демонами, мнимыми уже «союзниками», в измененном виде продолжалась.

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

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

Этот последний момент нужно признавать весьма древним. У корейцев на Амуре сохранился очень архаический способ камлания — коллективом нескольких шаманов, причем демона болезни изгоняли из больного, загоняли его в сосуд и закапывали в землю. Об этом сообщает Насекин в 1895 г. в своей статье: «Корейцы Приамурского края». «Главным священнодействием шаманов является изгнание злых духов гогуи, что выполняют они всегда по несколько человек вместе, для того, будто бы, чтобы добиться скорее и действительнее нужных результатов. Эту церемонию они начинают с произведения заклинаний, громко и медленно, нараспев, понемногу возвышая голос, и бьют всё сильнее палками в доски и в глиняные и медные горшки. Через несколько времени они доходят до полного неистовства, диких завываний и криков. Вся церемония продолжается около трех или четырех часов, а иногда в одну и ту же ночь прделывается несколько раз и длится несколько ночей подряд. В конце концов шаманы одолевают чорта, заго-

¹ И. А. Лопатин. Гольды, стр. 235.

² Изв. Вост. факультета. Владивосток, 1921, № 3, стр. 33, статья Лопатина.

³ Ф. Кон. За 50 лет, III, стр. 71 и 81.

няют его в какой-нибудь сосуд и с торжеством уносят из дома и закапывают в землю. Во время церемонии гогуя умилоствуют [точнее сказать кормят] кушаньями, которые и отдаются шаманам».¹ Не исключена даже возможность, что здесь мы имеем застывший момент истории развития примитивной медицинской практики, предшествующей появлению собственно шаманства. Демона болезни здесь вселяют не в человека, а в сосуд, т. е. в ловушку. Сравнить широко распространенный в фольклоре всех народов мотив о запертном в сосуд чорте. Очень возможно, что дух корейских шаманов мыслился еще не антропоморфным, а зооморфным, для которого и нужна именно ловушка.

У позднейших шаманов тактика борьбы с демонами оказывается не правилом, а исключением. Главное же новшество — то, что в своей борьбе с злыми демонами новые шаманы опираются теперь уже на содействие своих духов-покровителей и духов-помощников. Налицо дифференциация и иерархия демонов, которой не было в древнейшем мировоззрении людей. Например, гиляцкий шаман «вдувает в больное место своего кегн (духа), который и должен изгнать из больного злого духа болезни».² Казахский баксы может вылечить больного только при условии, если его (баксы) джинны (духи) сильнее джиннов больного.³ Сарычев описывает лечение больной женщины алеутским шаманом: по просьбе шамана его дух-помощник, «подвластный шаману дух... входил в утробу больной и осмотрел всю болезнь ее.»⁴

Древнейшая медицинская практика сибирских шаманов состояла в поглощении шаманом демона болезни: высасывая из больного духа болезни, шаман нередко его проглатывал. Поглощение демона должно было считаться лучшим, самым надежным способом борьбы с ним, когда духи мыслились еще полуматериальными, и поглощение духа считалось равносильным его полному уничтожению. Но это поглощение духа рано сменилось представлением о вселении духа в шамана, причем вселенный дух остается жить, а не умирает. Эта последняя идея о вселении духа в человека — одна из древнейших и наиболее устойчивых идей в разных религиях. Ее можно назвать стержневой идеей религиозной идеологии, поскольку она пронизывает едва ли не все религии мира, причем в более развитых религиях, напр. в иудействе и христианстве, она видоизменена в идею «бого-

¹ Тр. Приам. отд. РГО, 1895. Хабаровск, 1896, статья 5-я, стр. 30, Насекин.

² Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, стр. 138, СПб., 1908.

³ Ф. В. Полярков. Из области киргизских верований, стр. 96. Этногр. обозр., 1894, № 1.

⁴ Сарычев. Путешествие. СПб., 1811, II, стр. 141.

откровения», в буддизме — в идею «перевоплощения душ». Реальной базой для возникновения этой идеи мы склонны считать непосредственный опыт беременных женщин, которые воспринимали свою беременность как вселение в себя живого утробного плода, детеныша, после — души. Между беременностью и болезнями некогда проводили полную параллель. Мы уже говорили выше, что белоруссы представляли себе болезнь «вообще в виде дитяти». Болезни стали объяснять таким же вселением живого существа, как и беременность. Таким образом, эта примитивная религиозная идея о вселении духа болезни в человека основана на женском, а не на мужском опыте. Очевидно, она возникла в эпоху, когда женщина занимала если не доминирующее, то во всяком случае вполне самостоятельное и независимое положение в обществе, т. е. в эпоху матриархата или же материнского рода. Всеобщность и глубокая древность этой религиозной идеи о вселении духа в человека дает нам право и основание видеть предпосылки религии в больной, а не в здоровой психологии. Недаром же и настоящими шаманами были только нервно-больные лица.
