

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
ЛАБОРАТОРИЯ СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Е.В. Нам

КОСМОЛОГИЯ И ПРАКТИКА СИБИРСКОГО ШАМАНИЗМА



Издательство Томского университета
2017

УДК 292+299.1+299.4

ББК 63:63.3(0)3+63.5

Н24

Издание осуществлено при поддержке
Правительства РФ в рамках проекта
«Человек в меняющемся мире.
Проблемы идентичности и социальной адаптации
в истории и современности»
(договор № 14.В25.31.0009) и государственного задания
Министерства образования и науки Российской Федерации,
номер проекта 33.8608.2017/П220/9.10

Рецензенты:

О.Е. Казьмина, Л.И. Шерстова

Научный редактор:

Д.А. Функ

Нам Е.В.

Н24 **Космология и практика сибирского шаманизма / науч. ред.
Д.А. Функ. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2017. – 296 с.**

ISBN 978-5-7511-2521-9

В книге анализируются уникальные космологические представления и практики ритуальных специалистов у народов Северной Азии. Базовые характеристики шаманизма представлены автором в широком хронологическом и территориальном контексте с привлечением значительного количества разноплановых источников, что позволяет успешно решать такие сложнейшие проблемы, как поиск истоков семантического единства и полифункциональности шаманских атрибутов и анализ вариантов коммуникации обитателей культурного пространства в шаманской картине мира. Особой интерес представляет попытка авторского «прочтения» символических значений ритуальной атрибутики в контексте индоевропейских традиций.

Для социокультурных антропологов, культурологов, религиоведов, а также всех читателей, интересующихся проблемами истории и теории культуры и религии.

УДК 292+299.1+299.4

ББК 63:63.3(0)3+63.5

© Е.В. Нам, 2017

© Национальный исследовательский

Томский государственный университет, 2017

© Лаборатория социально-антропологических

исследований ТГУ, 2017

ISBN 978-5-7511-2521-9

ВВЕДЕНИЕ

Изучению шаманизма посвящено огромное количество научных и околонаучных трудов. Эти труды продолжают множиться. И дело здесь даже не в том, что исследователи испытывают недостаток в новой научной проблематике, а многие предпочитают идти уже проторенными путями. Есть несколько причин неугаваемого интереса к феномену шаманизма. Во-первых, его традиционные формы, которые мы можем изучать по многочисленным этнографическим материалам прошлых лет и частично по сохранившимся до сих пор ритуальным практикам, продолжают интриговать своей загадочностью и упорным нежеланием раскрывать свои секреты в рамках рационального научного дискурса. Во-вторых, в современном мире мы наблюдаем своего рода ренессанс шаманской идеологии и, в большей степени, шаманских практик. Прекрасно вписавшись в нынешние реалии, шаманизм уже перестал рассматриваться в качестве «пережитка» и требует новых научных рефлексий в свой адрес. В-третьих, до сих пор остается нерешенной проблема хронологических и географических рамок этого культурного феномена. Не в последнюю очередь это связано с отсутствием четких критериев, по которым те или иные явления могут быть отнесены к шаманским.

Исследователь, желающий разобраться в сути шаманской идеологии и практики, может двигаться в разных направлениях. Путь, выбранный автором, предполагает достаточно широкую хронологическую и географическую перспективу. Книга написана с использованием многочисленных этнографических, фольклорных и лингвистических материалов по традиционному шаманизму сибирских народов (тюрко-монгольских, тунгусо-маньчжурских, самодийских, финно-угорских, палеоазиатских). В фокусе внимания находились также те явления культуры сибирских аборигенов (мифы, ритуалы,

сказки, приметы и т.д.), которые могли и не иметь прямого отношения к шаманской практике, но так или иначе питали шаманскую идеологию, поскольку «в мифологии, религии и культуре Сибири нет ничего, что противоречило бы шаманизму, не имело бы с ним точек соприкосновения и общих истоков»¹. Такая широкая палитра используемых источников позволяет, с одной стороны, увидеть шаманизм в значительном разнообразии его проявлений, а с другой – выделить некие устойчивые особенности шаманского мировоззрения, за которыми стоят столь же устойчивые структуры мышления. Кроме того, такой подход позволяет рассмотреть шаманизм не только по оси синхронии, но и наметить общие тенденции и направления, в которых происходило изменение структуры шаманского мировоззрения, т.е. обозначить ось диахронии.

Автор отдает себе отчет в том, что значительная часть литературы и источников по шаманизму сибирских народов оказалась вне поля его зрения. Тому есть несколько причин. Во-первых, рассмотрение сибирского шаманизма как особого феномена, имеющего единые мировоззренческие основания, предполагает максимальный охват всех народов, проживающих на данной территории и придерживающихся (придерживавшихся) шаманской идеологии. В этих условиях подбор репрезентативных источников и литературы с неизбежностью носил выборочный характер. Во-вторых, тот подход, который составляет основу проведенного исследования, накладывает некоторые ограничения на использование материалов по сибирской этнографии. Тексты подбирались не по тому принципу, чтобы быть исчерпывающими по проблеме, но по принципу необходимости и достаточности для иллюстрации или доказательства тех или иных выдвигаемых тезисов.

Книга призвана также привлечь внимание к сравнительно-историческим исследованиям в этнологии посредством обращения к индоевропейской архаике. Научные исследования, завязанные на шаманских сюжетах в индо-иранской, скифской, славянской, скандинавской традициях, имеют давнюю историю и уже богатую исто-

¹ Сагалаев А.М. *Натурфилософские начала сибирского шаманизма (к постановке вопроса) // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 25. Томск, 1999. С. 121–122.*

риографию. Достаточно вспомнить труды М. Элиаде, К. Мейли, В.Н. Топорова, Вяч.Вс. Иванова, Г.М. Бонгард-Левина, Э.А. Грантовского, Е.М. Мелетинского и др.¹

Однако новых интересных работ очень мало. Можно предположить, что основная сложность подобного рода исследований заключается в том, что в традициях индоевропейских народов очень трудно реконструировать шаманскую систему представленный как целостный текст, что с успехом делается в традициях сибирских народов. «Следы» шаманской идеологии и практики присутствуют лишь в письменных источниках, так или иначе прошедших через определенную литературную рефлексию. Это не позволяет исследователям проникнуть вглубь «народной» идеологии индоевропейцев и заставляет довольствоваться лишь догадками. Актуальной в русле данного дискурса является идея А.М. Сагалаева, согласно которой «обработанные» мифологические тексты древних народов должны быть дополнены «серым фоном» (или питательной средой), из которого выростали в дальнейшем яркие натурфилософские построения (как древнегреческие, так и древневосточные). И роль такого «серого фона» могут сыграть рядовые, массовые материалы по сибирскому шаманизму².

Конечно же, выводы, представленные в монографии, носят предварительный характер, что обусловлено, прежде всего, сложностью и новизной выбранного подхода. В них запечатлен процесс движения мысли, далекий от завершения. Они не столько нацелены на презентацию окончательных научных результатов, сколько призваны открыть новые перспективы для дальнейших исследований в заданном направлении. Хочется надеяться, что выносимая на суд читателей книга поможет глубже понять суть шаманского мировоззрения, породившего и продолжающего породять сложно перепле-

¹ См.: *Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* От Скифии до Индии: Древние арии: мифы и история. М.: Мысль, 1983. 206 с.; *Meuli K. Scythica // Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie.* Band 70, Heft 1. Berlin, 1935. S. 121–176; *Топоров В.Н.* Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири // *Языки и культура народов Востока и их рецепция в Эстонии: Труды по востоковедению.* Вып. 6. Тарту, 1981. С. 36–64; *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 1998. 384 с. и др.

² См.: *Сагалаев А.М.* Натурфилософские начала... С. 120.

тенные между собой и порой парадоксальные вариации коммуникативного опыта на тему «человек – природа». Возможно, что шаманская идеология выражает некоторые фундаментальные познавательные конструкции, выявление и анализ которых позволит по-новому взглянуть и на индоевропейскую архаику.

Глава 1. ШАМАНИЗМ КАК ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ. МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ДИСКУРСОВ

1. Современные научные подходы к изучению культуры: альтернативность или новые возможности для интеграции?

На современном этапе развития гуманитарного знания особенно ощутимы необходимость расширения и обновления существующей методологической базы и настоятельная потребность адаптации теорий к анализу конкретных культурных (исторических) реалий. Более того, процесс размежевания гуманитарных наук требует четкого определения того методологического фундамента, который составляет основу той или иной науки и отделяет ее от других научных сфер.

В процессе развития западной антропологии в XIX–XX вв. и развернувшихся дискуссий относительно методов научного анализа выкристаллизовались основные научные подходы, разработана методология, актуальная для современных исследований.

Исторический метод в социальной антропологии

Метод, который английский антрополог А. Рэдклифф-Браун назвал историческим, составил основу эволюционистского подхода в антропологии. Он дает «интерпретацию конкретного института или комплекса институтов, прослеживая этапы его развития и выявляя по мере возможности конкретные причины или события, вызвавшие каждое из произошедших с ним изменений... Этот метод показывает действительные временные связи между конкретными институтами, событиями или состояниями цивилизации» [Рэдклифф-Браун 1997(а): 604]. В условиях наличия скудных исторических данных о нецивилизованных народах применение исторического метода позволяет осуществить лишь гипотетическую реконструкцию развития этих племен на основе свидетельств косвенного характера. Выступив с критикой «исторического крена» и «ложных представлений об эволюции» в ранней антропологии, Рэдклифф-Браун предложил ис-

пользовать наряду с историческим методом индуктивный. Индукция, активно используемая естественными науками, представляет собой процесс обобщения, когда каждый отдельный факт объясняется как частный случай какого-то общего правила. «Индуктивный метод базируется на постулате, что все феномены подчинены естественному закону, вследствие чего возможно при помощи определенных логических процедур открывать и доказывать общие законы» [Рэдклифф-Браун 1997(а): 606]. В такой ситуации социальная антропология должна стать чисто индуктивной наукой о феноменах культуры, нацеленной на открытие общих законов, а этнология должна заниматься попытками реконструкции истории культуры и принять историческую точку зрения. Этнография при этом должна осуществлять наблюдение и описание феноменов культуры и обеспечивать фактическими данными как этнологию, так и социальную антропологию [Там же: 620–627].

Еще ранее с критикой исторического метода в изучении религии первобытных народов выступал другой английский исследователь мифологии и религии – Э. Лэнг. По его мнению, все обнаруженные у «отсталых дикарей» элементы религий являются в определенной степени развитыми, поэтому мы не можем сказать, что одни из них возникли раньше других. «Этот вопрос о первичности тех или иных элементов мы никогда не сможем разрешить с исторической точки зрения» [Лэнг 2011: 80]. Критика исторического метода, характерная для первой половины XX в., была связана не в последнюю очередь с господством функционализма (представителем которого был и Рэдклифф-Браун), провозгласившего отказ от диахронного анализа в пользу синхронного.

Однако несмотря на критику применения исторического метода в антропологических исследованиях, он продолжает оставаться важным инструментом научного анализа в дискурсах, посвященных изучению феноменов культуры. Так, для английского антрополога Э. Лича историческое описание событий в категориях причины и следствия является одним из вариантов антропологического поиска наряду со структурно-функциональным и структуралистским [Лич 2001: 10]. Э. Эвансу-Притчарду принадлежит идея синтеза социальной антропологии и истории. Рассуждая о взаимоотношениях между этими научными дисциплинами, он сформулировал два основных вопроса. Первый вопрос: помогает ли знание о происхождении той

или иной социальной системы объяснить ее современное состояние? Сам Эванс-Притчард отвечает на него следующим образом: «Мне кажется, что игнорирование вопроса об историческом развитии институтов мешает антропологам-функционалистам не только исследовать явления в диахронном разрезе, но и тестировать их собственные теоретические конструкции, которым они придают такое большое значение». Второй вопрос звучит так: «...надо ли социологам и антропологам, изучающим политические или религиозные институты, включать в поле своего зрения те общества, которые известны нам только по работам историков?» [Эванс-Притчард 2003: 265–266]. В ответе на этот вопрос Эванс-Притчард вскрывает одну из важнейших проблем английской антропологии – нелюбовь к историческому методу. Вместе с тем тесная связь антропологии и истории должна значительно обогатить обе дисциплины, а историки и антропологи способны предоставлять друг другу ценный материал, способный «пролить свет на существование универсалий, демонстрируя наличие скрытых структурных форм общества». Антропологам необходимо «чаще браться за исторические сюжеты и на конкретных примерах показывать, как исторические проблемы могут быть осмыслены в свете антропологического знания». Тот факт, что проблемы антрополога носят синхронный характер, а проблемы историка – диахронный, является лишь формальным различием, но не настоящим расхождением в исследовательских интересах [Там же: 268–269]. Таким образом, Эванс-Притчард не просто реабилитировал исторический метод в антропологии, но и обозначил новые перспективы взаимодействия исторических и антропологических исследований.

Включившись в дискуссию об отношениях между этнологией и историей, К. Леви-Строс писал о том, что обе дисциплины изучают общества, отличающиеся от того, в котором мы живем. «Является ли это различие следствием отдаленности во времени (которое может быть сколько угодно малым), или отдаленности в пространстве, или даже разнородности культур – это обстоятельство второстепенно по сравнению со сходством отправных позиций этих методов» [Леви-Строс 2008 (а): 28]. Этнология и история имеют один и тот же предмет – социальную жизнь, ставят перед собой одну и ту же цель – лучше понять человека. Они выбирают точки зрения, дополнительные по отношению друг к другу: история обобщает данные, относя-

щиеся к сознательным проявлениям общественной жизни, а этнология – к ее подсознательным основам [Леви-Строс 2008 (а): 30]. Данная особенность этнологического анализа связана, по мысли Леви-Строса с тем, что отсутствие письменных памятников у большинства исследуемых народов приводит к доминированию видов деятельности, недостаточно осознанных на всех тех уровнях, где они реализуются (именно вследствие отсутствия памятников). Поэтому главной целью этнолога является обнаружение за осознаваемыми и всегда различаемыми образами, посредством которых люди понимают историческое становление, инвентаря бессознательных, всегда ограниченных по числу возможностей [Там же: 37, 39].

Сравнительный метод

Одним из важнейших в исследовании культур является сравнительный метод. Его значимость для антропологии была сформулирована Э. Эвансом-Притчардом: «Рассмотреть этот метод во всей его полноте значило бы охватить всю литературу по антропологии, ибо, в самом широком смысле, у антропологии другого метода нет» [Эванс-Притчард 1997: 654]. В то же время в антропологических исследованиях отношение к этому методу неоднозначное. Э. Лич, подтверждая ситуацию неоднозначности, в одной из своих статей говорит о предусмотрительности антропологов, избегавших сравнительного анализа со времен сэра Дж. Фрэзера [Лич 1997: 599]. А. Рэдклифф-Браун относит сравнительный метод к методам «кабинетных антропологов», работающих в библиотеках, и характеризует его как «поиск того, что принято называть «параллелями», т.е. схожих черт, обнаруживающихся в разных обществах настоящего и прошлого» [Рэдклифф-Браун 1997(б): 637]. Изменение отношения к сравнительному методу было связано с развитием полевых исследований. Эванс-Притчард считал поворот от литературных сравнительных исследований к экспериментальным полевым исследованиям одним из важнейших изменений в социальной антропологии XX в. [Эванс-Притчард 1997: 674].

Однако Рэдклифф-Браун предупреждал, что в отсутствие систематических сравнительных исследований антропологии грозит вырождение в историографию и этнографию [Там же]. Сравнительный метод, по мнению ученого, представляет собой такой метод, благо-

даря которому мы переходим от частного к общему и от общего к еще более общему, надеясь подойти к универсальному, что напрямую коррелирует с индуктивным методом, описанным выше [Рэдклифф-Браун 1997(б): 651]. Б. Малиновский считал свою функциональную теорию руководством как для полевой работы, так и для сравнительного исследования культуры. Более того, он настаивал, что «функционализм в принципе пригоден в качестве метода для предварительного анализа культуры и предоставляет антропологу единственные действительно работающие критерии для сопоставления явлений культуры» [Малиновский 2005: 144].

И наконец, в теории структурализма К. Леви-Строса сравнительный метод вновь стал одним из основных инструментов научного анализа. Устанавливая различия между этнографией и этнологией, ученый определил, что этнография занимается наблюдением и анализом человеческих групп с учетом их особенностей и стремится к наиболее верному воспроизведению жизни каждой из этих групп. Этнология же занимается сравнением предоставляемых этнографом описаний. При этом этнология соответствует тому, что в англосаксонских странах понимается как социальная и культурная антропология [Леви-Строс 2008(а): 8]. По мысли Леви-Строса, сравнительные исследования должны в определенной степени восполнить отсутствие письменных свидетельств [Там же: 27]. Кроме того, структурный анализ поднял вопросы единства структуры мифов и способов передачи ими информации в различных культурных ситуациях, а также проблему существования мифических тем-универсалий. При рассмотрении религий как структурных систем ученый предложил строить «модели небольших размеров, предназначенные для сравнительного анализа... сопутствующих друг другу вариаций... неизбежно обнаруживающихся при любом исследовании, стремящемся объяснить социальные явления» [Там же: 369].

Сравнительный метод, или метод кросскультурного анализа, активно использовался и продолжает использоваться в отечественной этнографии и этнологии. Особое место под названием сравнительно-исторического метода он занял в рамках марксистско-ориентированной методологии истории, под эгидой которой развивалась и этнография. Один из главных плюсов сравнительно-исторического метода – возможность совмещения диахронного и синхронного анализа, о чем писали и вышеупомянутые западные

антропологи. Таким образом, сравнение как важнейшая процедура научного анализа активно используется в антропологических исследованиях и получает новые импульсы для взаимодействия с другими аналитическими технологиями.

Метод функционализма

Большую роль в становлении методов исследования культуры сыграл функционализм, возникший как новая методология в изучении «примитивных» народов в начале XX в. Одной из важнейших заслуг Б. Малиновского было рассмотрение культурного процесса как целостной самостоятельной системы, включающей в себя материальный субстрат культуры (т.е. артефакты), связывающие людей социальные узы (т.е. стандартизированные способы поведения) и символические акты (т.е. влияния, оказываемые одним организмом на другой посредством условных рефлексов) [Малиновский 1997: 687]. Кроме того, Б. Малиновский определил миф в туземном обществе как «живую реальность», а также выделил и проанализировал функцию мифа в «примитивной культуре»: «...он выражает, упорядочивает и кодифицирует веру; он оберегает и укрепляет нравственность; он поддерживает эффективность ритуала и заключает в себе практические правила, задающие человеку ориентиры» [Малиновский 2004: 47–48]. Он «вступает в действие, когда обряд, церемония или какое-то социальное или моральное правило требует своего обоснования, гарантирующего его древность, реальность и святость» [Там же: 54].

Сделав акцент на изучении социальной структуры как интегрального целого, все элементы которого находятся во взаимозависимости и выполняют строго определенные функции, функционализм стал, по существу, инструментом синхронного анализа, рассматривающим социальную жизнь в том виде, в каком она существует в данный момент. Рэдклифф-Браун, стремясь вывести структурно-функциональный анализ в область диахронии, сформулировал несколько законов развития форм социальной жизни: 1. Из гипотезы о систематической взаимосвязи черт социальной жизни следует, что изменения одних черт с большой вероятностью приводят к изменениям других. 2. При развитии форм социальной жизни людей (как и при развитии форм органической жизни) происходит процесс увели-

чения разнообразия, в силу которого множество различных форм социальной жизни появилось из значительно меньшего количества первоначальных форм. 3. Существует общее направление развития, согласно которому более сложные формы или структуры организации социальной жизни (как и органической) возникают из более простых. Последние два пункта, по мысли Рэдклиффа-Брауна, восходят к теории социальной эволюции Г. Спенсера и могут быть полезны в качестве инструментов анализа [Рэдклифф-Браун 2001: 15–16].

Структурно-семиотический метод

И наконец, огромное значение в изучении культуры в XX в., и в особенности в его второй половине, приобрели семиотические исследования, эвристический потенциал которых ощущается и в XXI в. Значение семиотики в изучении религии было четко обозначено К. Гирцем: «...если... знак, символ, денотация, означивание, коммуникация... это наш интеллектуальный капитал, то тогда пора и социальной антропологии, особенно тому ее направлению, которое занимается изучением религии, осознать этот факт» [Гирц 2004: 106]. Семиотические исследования во всем своем разнообразии концентрируют внимание, прежде всего, на системе представлений и направлены на выяснение законов и особенностей мышления. «Мышление состоит не из «того, что пришло в голову», а из постоянного движения того, что Дж.Г. Мид и другие называли означающими символами – главным образом это слова, а также жесты, музыкальные звуки, механические устройства вроде часов, естественные предметы вроде драгоценных камней – в общем чего угодно, что вырвано из обычного контекста и используется для придания значения опыту» [Гирц 1997: 127]. Религия в таком случае должна рассматриваться как попытка сохранения фонда общих смыслов, выраженных в символах, посредством которых интерпретируется опыт и организуется поведение [Гирц 2004: 150].

Структурно-семиотическая методология позволяет примирить исторические и структурно-функциональные исследования посредством введения терминов «диахрония» и «синхрония». Ф. де Соссюр, применив данные термины к изучению языка, открыл новые возможности для анализа самых разнообразных культурных феноменов. Теперь мы можем рассматривать их как некую структуру

(синхрония – отношение между существующими одновременно элементами), и/или через их эволюцию (диахрония – смена во времени одного элемента другим) [Соссюр 1998: 89].

Созданная К. Леви-Стросом теория структурализма представляет собой яркий пример творческого использования семиотического подхода, позволившего создать новый инструментарий для исследования явлений культуры. Взяв в качестве основы своих исследований мифологию, Леви-Строс обозначает главную цель своих научных поисков следующим образом: «Исходя из этнографического опыта, создать инвентарь ментальных структур, привести, казалось бы, произвольные данные в порядок, выйти на уровень, где открывается необходимость, имманентная иллюзиям свободы» [Леви-Строс 2006: 19]. Таким образом, именно ментальные структуры составляют основу культуры, организуют опыт и формируют определенные модели поведения. А значит, с их помощью мы можем не только объяснить те или иные особенности конкретных культур, но и определить «наилучший возможный код, способный придать общее значение бессознательным продуктам, являющимся фактами разумов, обществ и культур, наиболее удаленных друг от друга» [Там же: 19].

Семиотическая теория Ю. Лотмана, по духу близкая к структурализму, также открывает возможности для сравнительных и диахронных исследований. Рассматривая символ как наиболее устойчивый элемент культурного континуума, Ю. Лотман выделяет его существенную черту: «...символ никогда не принадлежит какому-то одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее» [Лотман 1992: 192]. Кроме того, выделение ученым в структуре семиотического пространства (или семиосферы) ядерных и периферийных областей позволяет говорить о различной скорости протекания семиотических процессов, определяющих смысл и роль изменений в той или иной культурной традиции [Лотман 2009: 91–92].

2. Структурно-семиотический анализ и его значение для изучения шаманской системы представлений

В рамках данного научного дискурса предполагается комплексное изучение шаманского мировоззрения как культурного феномена

в диахронной и синхронной перспективах с дальнейшим выходом на сравнительный анализ традиции сибирского шаманизма и индоевропейской культурной традиции, реконструируемой, прежде всего, по письменным и археологическим источникам. При этом будет использована идея Эванса Притчарда о тесной связи антропологии и истории и о возможности рассмотрения исторических проблем в свете антропологического знания. В качестве основного научного метода будет использован структурно-семиотический анализ, а шаманская традиция народов Сибири будет рассматриваться именно как система представлений, выраженных в символах, посредством которых интерпретируется опыт и организуется поведение.

Природа символов, их связь с архетипами, характеристика семиосферы

«Представления о человеке как о пользующемся символами, создающем умозрительные построения и стремящемся к поиску смысла животном...» [Гирц 2004: 166] выводят «символическую функцию сознания» (по терминологии Э. Кассирера) на первое место среди признаков человека и делают ее фундаментом культурного развития. В основу рассуждений К. Леви-Строса о структуре мифа был положен тезис о том, что различия между Человеческим и Животным, между Культурой и Природой являются основными в мышлении первобытного человека [Лич 1997: 593]. Поэтому неудивителен интерес семиотики к первобытному мышлению, представившему первые опыты осмысленного взаимодействия с миром природы. «Как бы «чувственные» ни были сигналы явлений, идущие через органы чувств к мозгу, мозг реагирует на них и претворяет в нечто новое и отличное от «чувственности» – в мысль» [Фрейденберг 1998: 32]. Природа рассматривается в данном контексте «не как результат переработки первичных данных органами чувств, а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем» [Топоров 2010(а): 26]. Таким образом, знаки – это посредники, передающие разуму идеи о вещах и репрезентирующие вещи [Пирс 2009: 89], а представления о мире – это некая модель, реализующаяся в различных семиотических воплощениях и организующая восприятие.

Известно, что основу семиотики составили две научные тради-

ции. Первая традиция, восходящая к Пирсу – Моррису, кладет в основу анализа изолированный знак, а все последующие семиотические феномены рассматриваются как последовательности знаков. Вторая традиция, основывающаяся на тезисах Соссюра и Пражской школы, стремится рассматривать в качестве первоэлемента и модели всякого семиотического акта отдельный коммуникативный акт – обмен сообщениями между адресантом и адресатом [Лотман 2009: 82]. Способность создания смыслов и воплощения их в знаковых системах не просто выделяет человека из мира природы, но и создает ситуацию коммуникации с этим миром, более того смыслы и знаки создаются именно с целью коммуникации. Информация о мире – это сообщение. «Переработка информации о мире человеком предполагает дешифровку осмысленного сообщения, что вводит нас в ситуацию акта коммуникации человек – природа» [Топоров 2010(а): 26]. Шаманскую традицию целесообразно рассмотреть именно как семиотическую систему, основу которой составляют различные варианты коммуникации «человек – природа». Значимость данного вида коммуникации подтверждается не только его древностью и первичностью, но и длительностью совмещения и взаимодействия процессов физического и культурного развития человека. Идея К. Гирца о совмещении, по крайней мере на миллион лет развития культуры и физической эволюции человека, до сих пор не нашла должного развития в науках о культуре. Тем не менее рассмотрение систем означающих символов не как надстройки над физической природой человека, а как инструмента, напрямую причастного к созданию этой природы [Гирц 1997: 126–130], позволит по-новому взглянуть на многие особенности ранних систем представлений, в том числе и на шаманизм.

Рассмотрение шаманизма как семиотической системы требует четкого определения природы символов и их роли в становлении шаманского мировоззрения. Согласно теории Ч.С. Пирса существуют три вида знаков: иконы, индексы и символы. Символ – это конвенциональный знак, т.е. связь символа с объектом является результатом договора, конвенции, без чего такой связи не существовало бы [Пирс 2009: 93–94]. Символ приобретает свое значение, когда мы используем воображение, чтобы связать в сознании две сущности, которые обычно принадлежат к совершенно разным контекстам [Лич 2001: 50]. В любых наших рассуждениях иконы, индексы и

символы выступают в тесной взаимосвязи, они смешаны между собой, и их разделение – результат процедур научного мышления. Поэтому Ч.С. Пирс предлагает весь комплекс знаков также называть символом [Пирс 2009: 94]. И тогда «символ» может использоваться и как отдельный конвенциональный знак, и как комплекс знаков разных видов.

Большое значение символам придавал в своей аналитической психологии К.Г. Юнг. Специфическое добавочное значение символа, выходящее за пределы данного контекста, согласно теории Юнга имеет широкий бессознательный аспект, «который всякий раз точно не определен и объяснить его нельзя». То есть символическая терминология используется для того, чтобы представить нечто такое, что мы не можем полностью определить или понять [Юнг 1991: 25]. Символы имеют естественное и спонтанное происхождение, что в первую очередь связано с их архетипической природой. Теория Юнга представляет собой психологическую интерпретацию коммуникации «человек – природа» в категориях «сознание – бессознательное» и в определенном смысле противостоит теории Ч. Пирса, полагающего создание символов функцией разума. Символ обращен как к бессознательной сфере, так и к сфере сознания. Бессознательная составляющая символа – это архетип. Архетипы – это некие априорные формы психики, определяющие ее структуру и организующие в представления данные органов чувств. Чтобы быть осознанным, архетип должен быть подвергнут сознательной обработке в мифе, сказке, в тайных учениях и произведениях искусства [Абсалямов, Ростовцева 2001: 221], т.е. архетипы проявляют себя только посредством символических форм. Таким образом, символ можно рассматривать в качестве структуры, содержащей в себе как архетипические, так и рациональные элементы. К. Леви-Строс придавал большое значение теории бессознательного Юнга, но в то же время, стремясь преодолеть ее психологизм, пытался отыскать логические механизмы созидания символов в бессознательных структурах человеческого мозга. Мифология, как ранняя символическая форма, является для Леви-Строса полем бессознательных логических операций, логическим инструментом разрешения противоречий [Мелетинский 2012: 70].

Использование символов предполагает не только удвоение реальности (деление на естественную и знаковую), создание семиоти-

ческого пространства, но и установление границ, отделяющих одни классы предметов или действий от других путем придания им определенного значения. Главная цель процедуры разграничения – сосредоточение внимания на различиях, осознание специфики. При этом границы являются искусственными разрывами того, что в естественном состоянии неразрывно [Лич 2001: 44]. Большое значение границе семиотического пространства придавал Ю.М. Лотман в своей теории семиосферы. Семиосферу он понимал, как «некий семиотический континуум, заполненный разнотипными и находящимися на разном уровне организации семиотическими образованиями». Только внутри такого пространства возможны реализация коммуникативных процессов и выработка новой информации [Лотман 2009: 83–84]. Границу семиотического пространства ученый считал важнейшей функциональной и структурной позицией, билингвальным механизмом, переводящим внешние сообщения на внутренний язык семиосферы и наоборот. Именно благодаря границе возможны контакты с несيميотическим или иносемиотическим пространством [Лотман 2009: 88]. Кроме того, граница – область ускоренных семиотических процессов, более активно протекающих на периферии культурной ойкумены [Там же: 91]. Если рассматривать всю культуру как семиосферу, то внешний по отношению к ней и противостоящий ей мир – это мир природы, царство хаотических и неупорядоченных стихий, несيميотическое пространство. И культура неизбежно нуждается в переводчиках, лицах, принадлежащих двум мирам и существующих на границе [Там же: 89]. К числу таких лиц, несомненно, относятся и шаманы. Вся шаманская традиция народов Сибири представляет собой совокупность различных вариантов коммуникации «человек – природа», переводящей сообщения, исходящие из природной среды, на символический язык человеческой культуры.

Учение Ю.М. Лотмана о семиосфере приложимо к изучению традиционных культур, которые можно рассматривать как семиотические системы. В качестве существенных черт традиционных культур можно определить их территориальную замкнутость, самодостаточность и локальность [Селезнев 2001: 191]. Кроме того, традиция всегда имеет свой первоисточник в историческом или мифическом прошлом, и деятельность традиции подчинена задаче сбережения этой «первоисточной святыни» [Рокитянский 1998: 104]. Традиция

как семиосфера имеет внутренние области, ядро, с одной стороны, а также внешние слои, периферию – с другой. Сердцевина, или ядро, выполняет смыслоносную и смыслопорождающую функцию посредством создания символов, имеет статус сакральности и характеризуется неизменностью. Периферийные слои традиции манифестируют процессы усложнения ее структуры и имеют двойную функцию: с одной стороны, они призваны скрывать сакральный смысл ядра, препятствовать его размыванию, сохранять его неизменность, с другой стороны, они репрезентируют этот смысл вовне, раскрывают в более сложных символах [Рокитянский 1998: 85]. Кроме того, у этой функции есть адаптивный аспект: репрезентируя вовне сакральные смыслы, периферийные слои приспособливают постоянно усложняющуюся структуру этих смыслов к изменчивым требованиям внешней среды. Именно периферийные слои традиции составляют многообразие культурных черт, которое позволяет говорить о неповторимости той или иной традиции. Традиция продолжает жить до тех пор, пока сохраняется смысловая связь периферии с центром и осуществляется символическое воспроизведение первичных смыслов. Выделение ядра и периферийных слоев традиционных культур позволяет понять механизмы их воспроизведения и изменения.

Ю.М. Лотман рассматривал разнородность и разнородность семиосферы в качестве источников динамических процессов внутри нее, подчеркивал возможность наличия нескольких ядерных структур и постепенного перемещения функции структурного ядра на периферию предшествующего этапа с превращением бывшего центра в периферию [Лотман 2009: 92–93]. Кроме того, он выделял так называемую «стержневую» группу символов, имеющих глубоко архаическую природу и способных сохранять в свернутом виде обширные и значительные тексты. Как правило, эти символы, обладающие большой культурно-смысловой емкостью, являются элементарными по своему выражению, и именно они образуют символическое ядро культуры [Лотман 1992: 192–193]. В. Тэрнер называл такие символы доминантными и подчеркивал, что они характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении. С этими символами, составляющими ядро культуры, связано значительно большее число энклитических (зависимых) символов [Тэрнер 1983: 36]. «Стержневая», или «доминантная», группа символов обладает

значительной смысловой и структурной самостоятельностью. Эти символы легко вычлняются из одного семиотического окружения и столь же легко входят в другое, «приходя из прошлого и уходя в будущее» [Лотман 1992: 192].

Рассмотрение шаманских традиций сибирских народов в качестве сложных семиотических систем позволит выделить группу «стержневых» символов, организующих коммуникацию по оси «человек – природа» и являющихся универсальной основой шаманской системы представлений. А анализ сибирской традиции в сравнении с традициями индоевропейских народов позволит рассматривать «шаманский пласт» индоевропейской архаики как некогда актуальную ядерную структуру (содержащую базовую для шаманских традиций Сибирского региона символику), сместившуюся на периферию культурного пространства. При этом необходимо учитывать тот факт, что, по всей видимости, архаические традиции индоевропейских народов никогда не содержали в себе шаманскую систему представлений как целостный текст, реконструируемый в традициях сибирских народов. И здесь значительную помощь может оказать структурный анализ, а именно та его часть, которую сам Леви-Строс называл бриколажем и применял к анализу структуры мифов. Если применить его в целом к структуре представлений традиционных и архаических обществ, то отдельно взятый культурный институт (в нашем случае шаманизм), наблюдаемый в реальности, будет представлен лишь как «одна «перестановка» из целого ряда «перестановок» и комбинаций, часть которых тоже можно непосредственно наблюдать в других культурных комплексах» [Лич 2001: 10]. Таким образом, структурно-семиотический анализ позволяет отказаться от жесткого эволюционизма в отношении происхождения отдельных культурных институтов и от рассмотрения социальной эволюции как общего направления развития, где более сложные формы или структуры организации социальной жизни (как и органической) возникают из более простых.

Теории мифа и их основные положения

Семиотические теории большое значение придают изучению мифа как ранней знаковой системы, формирующей мировоззрение традиционных обществ, к числу которых относятся и общества –

носители шаманской традиции. Существует огромное количество работ, посвященных изучению мифа и особенностей мифологического мышления. Можно выделить несколько основных, или «базовых», идей, которые будут полезны для анализа шаманского мировоззрения.

Большая роль в становлении теории мифа и выявлении его роли в «туземных» обществах принадлежит Б. Малиновскому. По его глубокому убеждению, миф необходимо изучать в «живом виде», а именно в тех обществах, где он является непосредственно переживаемой реальностью, и только тогда мы сможем определить его значение и те функции, которые он выполняет. Миф – это «не объяснение ради удовлетворения научного интереса, а повествовательное воскрешение первозданной реальности, излагаемое ради удовлетворения глубоких религиозных нужд, моральных стремлений, социальных подчинений, притязаний и даже практических требований» [Малиновский 2004: 48]. Таким образом, миф является важнейшим свидетельством существования более великой и важной реальности, которая не только явилась изначальным прецедентом, но и предопределяет стабильность и правильность нынешнего состояния общества.

Основу теории мифа Э. Кассирера составляет выявление и анализ символической функции сознания, которое «окружает себя миром знаков, чтобы принять в себя мир предметов и работать над ним» [Кассирер 2002: 35]. Миф, как особая символическая форма, выступает не как отображение данного наличного бытия, а как особый типичный способ построения образа, в котором сознание выходит за пределы простого восприятия чувственных впечатлений и начинает противостоять ему [Там же: 28]. В теории Кассирера были четко определены основные особенности мифа как символической формы: 1. Мир знаков или мифологических образов представляет собой опосредующее царство между «субъектом» и «объектом», между «внутренним» и «внешним» и представляется сознанию как «объективная» действительность. Поэтому одна из важнейших особенностей мифологического сознания – неразличение слова и сущности, «обозначающего» и «обозначаемого». Как следствие этого – вера в магическую силу знака (слова, изображения) [Там же: 35–37]. 2. Для мифологического сознания нет также четкого различения между сном и явью, между жизнью и смертью. Жизнь и смерть являются однотипными, однородными частями одного и того же бытия

[Кассирер 2002: 51]. 3. В мифе господствует нерасчлененность целого и частей. Целое не состоит из частей, но структура целого «воспроизводится точнейшим образом во всех своих отдельных частях, будучи лишь уменьшена и как бы свернута более мелким масштабом» [Кассирер 1998: 217]. 4. Мифологическое мышление характеризуется текучестью и летучестью представлений о личном бытии. Здесь еще отсутствует «душа» как самостоятельная, отделенная от тела единая «субстанция», «душа – это не что иное, как сама жизнь, имманентная телу и привязанная к нему». Поэтому все части тела, даже отрезанные волосы и ногти являются носителями жизни и души [Кассирер 2002: 171].

Близкие к теории Э. Кассирера идеи о природе мифа развивала О.М. Фрейденберг. Она выделяет два основных закона, характеризующих первобытное мышление в целом: 1. Отсутствие причинно-следственного ряда, антикаузальная причинность, где одна мысль повторяет другую, один образ вариантен другому. 2. Симбиоз прошедшего с настоящим. Суть этого закона заключается в том, что «поступательное движение вперед первобытной культуры опирается на все изжитое и пройденное, которое остается непреодоленным в наличии нового, актуального». Благодаря этому закону создается многообразная система мифа [Фрейденберг 1998: 29]. Опираясь на законы мифологического мышления, О.М. Фрейденберг дает определение мифа: «Образное представление в форме метафор, где нет нашей логической, формально-логической каузальности и где вещь, пространство, время понятия нерасчлененно и конкретно, где человек и мир субъектно-объектно едины, – эту особую конструктивную систему образных представлений, когда она выражена словами, мы называем мифом». Но мифом служат также действия, вещи, речь и быт, т.е. все сознание и все то, на что оно направлено [Там же: 34–35].

К. Леви-Строс делает акцент на бессознательных структурах в мифологическом мышлении, объективированных в фактах традиционной культуры, и стремится посредством их анализа выделить базовые механизмы кодирования и декодирования чувственных данных. «Здесь речь идет не столько о том, что есть в мифах, сколько о системе аксиом и постулатов, определяющих наилучший возможный код, способный придать общее значение бессознательным продуктам, являющимся фактами разумов, обществ и культур, наиболее удаленных друг от друга» [Леви-Строс 2006: 21]. При этом Леви-

Строс уверен в том, что бессознательные структуры рационально детерминированы, поэтому они доступны для анализа научными методами, главным из которых является метод структурализма. Среди механизмов мифологической логики методом структурного анализа выделяются, прежде всего, бинарные оппозиции, с помощью которых осуществляются классификации чувственных качеств вещей. Ю.М. Лотман подчеркивал, что биполярность как минимальная структура семиотической организации обнаруживается на всех уровнях мыслящего механизма – от двуполушарной структуры человеческого мозга до культуры на любом из ее уровней [Лотман 2009: 39]. Следующий тип логических операций, характерных для мифологического мышления, – это медиация, т.е. постепенное снятие противопоставлений путем введения третьего переходного звена, содержащего в себе смысловые элементы обоих членов оппозиции. По мнению Леви-Строса, «некоторые мифы специально созданы для того, чтобы исчерпать все возможности перехода от двойственности к единству» [Леви-Строс 2008(а): 265]. Целям медиации может служить двойственный характер главных персонажей мифов – трикстеров (благотельных или злокозненных в зависимости от обстоятельств). Как правило, медиация – это целая цепь логических процедур, определяющих структуру мифа и раскрывающих его значение. И наконец, Леви-Строс большое значение придавал анализу мифологического мышления как разновидности интеллектуального бриколажа, оперирующего не понятиями, а знаками. «Суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара, причудливого по составу, обширного, но все же ограниченного» [Леви-Строс 2008(б): 168]. Беря за основу сюжеты и образы, которые и составляют исходный репертуар, мифологическое мышление калейдоскопически смешивает их в разнообразные причудливые сочетания, формируя структуры и расставляя события в соответствии с внутренней логикой, а также с учетом «конкретной истории» и значения каждого элемента. Таким образом, мифологическое мышление, будучи привязано к образам, уже может быть близким к научному: «...оно также действует посредством аналогий и сопоставлений, даже если, как и в случае бриколажа, его создания каждый раз сводятся к новому упорядочиванию уже имеющихся элементов, характер которых не меняется...» [Там же: 173].

Большую роль в современных теориях мифа играет разработка

проблемы «вещь – миф». А.К. Байбурин выделяет два значения понятия «миф». Миф в первом значении – это словесный текст, во втором – мировоззренческая схема, система представлений о строении мира («модель мира»). В рамках семиотических толкований словесный текст должен рассматриваться лишь как частный случай реализации модели мира наряду с другими текстами культуры [Байбурин 1995: 80]. Если мы вкладываем в понятие «вещь» семиотический смысл, то она тоже должна рассматриваться как текст, как сообщение и факт коммуникации. То есть «миф» как повествовательный текст и «вещь» как семиотический текст являются выражением одной и той же системы представлений, реализованной на различных семиотических языках [Там же: 96]. Анализ смысловых характеристик мира вещей позволяет также рассматривать «вещь» как обладающую одновременно утилитарными и семиотическими свойствами. Это является свидетельством того, что в традиционных культурах символические и утилитарные аспекты человеческой деятельности не расчленились. Любая вещь могла служить одновременно как утилитарным, так и семиотическим целям. В зависимости от того, какие свойства предмета актуализировались (утилитарные или знаковые), он мог приобретать тот или иной семиотический статус [Байбурин 1991: 34, 36].

Миф самым тесным образом связан с ритуалом. Вопрос о первичности или вторичности мифа по отношению к ритуалу длительное время был актуален в силу того, что мифы рассматривались именно как повествовательные тексты. Поэтому представители обрядовой теории мифа утверждали, что мифы – это слова, описывающие ритуалы, а если они отрываются от ритуала, то становятся сказками и легендами [Фонтенроуз 2003: 112]. Э. Кассирер также придерживался точки зрения, что ритуал предшествует мифу. Он считал, что «поступок первичен, а мифологическое объяснение... присоединяется лишь задним числом. Объяснение лишь представляет в форме сообщения то, что присутствует в самом священнодействии как непосредственная действительность. Так что не это сообщение дает ключ к пониманию культа, а скорее культ является преддверием мифа и его объективным основанием» [Кассирер 2002: 230].

Недооценка интеллектуального и познавательного значения мифа была преодолена в структурализме. Более того, по мысли Е.М. Мелетинского, К. Леви-Строс настаивал на вторичности ритуала

ла, стремящегося в противовес мифу имитировать непрерывность жизненного потока [Мелетинский 2012: 29]. В.Н. Топоров, отмечая общую тенденцию научных исследований последнего времени, писал, что устранение многих вторичных или вовсе мнимых различий между мифом и ритуалом позволяет выделить их общую основу и говорить о мифо-ритуальном единстве [Топоров 2010(б): 33]. Вместе с тем он подчеркивал их противоположную направленность, которую можно рассматривать как свойство взаимно предполагающих и взаимно дополняющих друг друга элементов. «Миф решительно поворачивается спиной к непрерывности, желая нарушить и перекрыть мировой порядок посредством различий, контрастов и оппозиций». «Начавшись с дискретных единиц, которые волей-неволей были включены в него (в ритуал) в результате предварительного познания действительности, он стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась» [Там же: 41].

Е.М. Мелетинский рассматривал миф и обряд как два аспекта первобытной культуры – словесный и действенный, «теоретический» и «практический», что предполагает живую связь между ними [Мелетинский 2012: 31]. Если взять за основу идею о том, что все виды человеческой деятельности служат для передачи информации, то на каком-то уровне «механизм» разнообразных форм коммуникации (посредством слова, действия и вещи) должен быть одним и тем же, и тогда каждая форма будет являться «трансформацией» остальных [Лич 2001: 24]. Таким образом, миф и ритуал могут рассматриваться как варианты коммуникативного опыта, связанные с различными каналами передачи информации, но способные трансформировать сообщения (например, зрительные в звуковые или осязательные, вербальные в невербальные и т.д.).

Дихотомия «сакральное – профанное» и ее особенности

Разделение мира на две области, сакральную и профанную, является отличительной чертой мифологического и религиозного мышления. При этом важно учитывать, что религия и миф тесно связаны друг с другом, но не тождественны. Миф не есть религия, это ранняя синкретическая система представлений о мире, из которой выраста-

ют и наука, и искусство, и религия. И если миф может существовать вне религии, то религия вне мифа не существует [Лосев 1991: 97]. Миф сам по себе не религиозен, так как структура мифа абсолютно формальна и не зависит от содержания (религиозного, научного, философского и т.д.) [Яровенко 2009: 402].

Впервые на дихотомию «сакральное – профанное» (или «священное – мирское») как основу любой религии с достаточной четкостью указал Э. Дюркгейм. «В истории человеческой мысли нет другого примера двух категорий вещей, столь глубоко дифференцированных, столь радикально противостоящих друг другу... Энергии, действующие в одном из них, не просто те же, что и в другом, но более высокой степени; они иные по своей природе» [Дюркгейм 2011: 219–220]. В соответствии с данным разделением Э. Дюркгейм предложил говорить о двух видах сознания: коллективном и индивидуальном. Коллективное сознание – это совокупность верований и чувств, общих для членов одного и того же общества. Оно независимо от частных условий, в которых находятся индивиды, не изменяется с каждым поколением, но, наоборот, связывает между собой следующие друг за другом поколения и, следовательно, представляет собой не нас самих, а общество, живущее и действующее в нас. Второе сознание представляет собой то, что в нас есть личного и отличного, что делает из нас индивида [Дюркгейм 1990: 80, 126]. То есть коллективное сознание принадлежит сфере сакрального, а индивидуальное – сфере профанного. На ранних этапах развития культуры «религия простирается на все: все, что социально, религиозно», а значит, коллективное сознание и сфера сакрального определяют смысл и направление жизнедеятельности того или иного коллектива [Там же: 162].

Идея Э. Дюркгейма о господстве религии и коллективного сознания в первобытных обществах получила свое развитие в теории Л. Леви-Брюля о пралогическом, или мистическом, мышлении. Он полагал, что мышление первобытных людей в основе своей – мистическое. Причиной тому являются коллективные представления, мистические по своей сути и накладывающие отпечаток на любое восприятие. «Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы...». «Для первобытного мышления существует только один мир. Всякая действи-

тельность мистична, как и всякое действие, следовательно, мистично и всякое восприятие» [Леви-Брюль 1999: 35, 55].

Однако данное положение теории Л. Леви-Брюля не было подтверждено в ходе полевых исследований. В частности Б. Малиновский указывал на то, что «в каждом первобытном коллективе, изученном заслуживающими доверия и компетентными исследователями, были обнаружены две четко различимые сферы – сакрального и профанного, иными словами, сфера магии и религии и сфера науки» [Малиновский 2011: 360]. Сам Б. Малиновский большее значение придавал практическим основаниям и функциональной значимости тех или иных культурных феноменов. В связи с этим К. Гирц предложил говорить о двух жизненных перспективах: религиозной перспективе и перспективе здравого смысла, которые описывают образ мышления не только первобытных народов, но и современных людей. В таком случае разногласия между Малиновским и Леви-Брюлем заключаются в том, что первого интересовала картина мира, складывающаяся у «дикарей» в результате принятия перспективы здравого смысла, а второго – картина мира, складывающаяся в результате принятия религиозной перспективы [Гирц 2004: 139]. Вместе с тем религиозная перспектива отличается от перспективы здравого смысла тем, что «выходит за пределы реалий повседневной жизни к реалиям более широким, которые коррелируют и дополняют картину первых...» [Там же: 130]. «Движение туда и обратно между религиозной перспективой и перспективой здравого смысла – в действительности одно из наиболее очевидных, эмпирически наблюдаемых явлений на социальной сцене...» [Там же: 138]. По всей видимости, необходимо говорить о диалектическом единстве этих двух перспектив, входящих в саму структуру сознания. Они взаимно дополняют друг друга, составляют основу любого мировоззрения и предполагают различные формы коммуникации между собой.

В рамках семиотических исследований в качестве универсальной черты человеческих культур выделяется их структурный дуализм, требующий семиотической неоднородности и как минимум двуязычия. Так, Ю.М. Лотман выделяет в качестве необходимой черты любой культуры сосуществование словесно-дискретных и иконических языков. В системе иконических языков различные знаки не складываются в цепочки, а оказываются в отношениях гомеоморфизма, выступая как взаимоподобные символы (например, взаимоподобие че-

ловеческого тела, общественной и космической структуры). Примером иконического языка является миф, в котором бытие располагается на концентрических кругах. При этом очень важным является то, что миф ни на какой стадии существования общества не мог быть единственным организатором человеческого сознания. Параллельно ему всегда существовал мир случайных с позиции мифа происшествий, человеческих действий, не имеющих параллелей в циклических зонах. Этот мир воплощался в словесные рассказы, тексты, организованные в линейно-временную последовательность [Лотман 2009: 39–41]. Миф с его циклической структурой воплощает сакральный смысл мира, хроникально-историческая парадигма разворачивается в его обыденном измерении. На разных этапах человеческой истории одна из двух универсальных систем языков занимает доминирующее положение и даже предъявляет претензии на глобальность, однако «двухполюсная структура культуры при этом не уничтожается, принимая лишь более сложные и вторичные формы» [Там же: 39]. Возможно, что в условиях господства мифологического мышления очень долго профанная жизнь служила лишь «необходимым фоном для развертывания истинной (сакральной) драмы жизни» [Байбурин 1991: 29].

Оппозиция «сакральное – профанное» тесно связана с другой базовой оппозицией «культура – природа». Возникновение культуры на языке мифа – это творение мира, отраженное в древних космогониях. На языке семиотики – это переход к знаковой системе взаимодействия с реальностью. В обоих вариантах мы имеем процедуру означивания, придания значения миру, который в результате подобного осмысления становится миром человеческой жизнедеятельности. И тогда природа должна представляться как мир хаотических, неупорядоченных и бессмысленных явлений, несемiotическое пространство. В структурно-семиотическом анализе оппозиции «человек – природа» или «культура – природа» важными являются два упоминавшихся выше теоретических положения. Первое положение связано со структурным анализом К. Леви-Строса, а именно с логической процедурой медиации, призванной снимать противоречия между противоположными членами оппозиции путем введения третьего члена – посредника. Второе – с теорией семиосферы Ю.М. Лотмана, а именно с положением о границе, которая, с одной стороны, представляет собой непреодолимую черту, а с другой сто-

роны, является местом постоянных контактов и проникновений, где внешние сообщения переводятся на внутренний язык семиосферы. Хаотический, зловеющий и бессмысленный мир природы, каким он должен был представляться первобытным носителям культуры, постоянно соприкасался с человеческим миром и проникал в него. Необходимость коммуникации с ним требовала, чтобы он тоже был означен в терминах культуры. Означивание должно было проходить по правилам медиации, где крайние несводимые друг к другу члены оппозиций могли заменяться другими эквивалентными членами, допускающими наличие третьего – переходного [Леви-Строс 2008(а): 262]. Таким образом, мир культуры и мир природы были означены в терминах, подразумевающих противоположность этих миров, но с возможностью их сопоставления и коммуникации. Мир человеческий (мир видимый) и мир духов (мир невидимый) получили особые пространственно-временные и анатомические характеристики, по которым их можно было сравнивать, вырабатывая различные процедуры медиации. Можно предположить, что в оппозиции «человек – природа» главным медиатором изначально выступала «жизнь» в ее различных семиотических воплощениях.

При работе с оппозицией «культура – природа», а также с другими наиболее абстрактными семантическими противопоставлениями (например, добро – зло, начало – конец и т.д.) нельзя забывать о том, что это в большей степени научные построения, необходимые для того, чтобы структурировать пеструю палитру представлений традиционных обществ. По всей видимости, традиционная мысль была чужда застывшим конструктам, находилась в процессе постоянного движения и уточнения своих базовых категорий, многие из которых были достаточно расплывчатыми либо в силу своей абстрактности, либо из-за недостаточной оформленности. Так, Е.М. Мелетинский критиковал «излюбленную» Леви-Стросом оппозицию природы и культуры в качестве абсолютно имманентной мышлению аборигенов, утверждая, что архаические мифы находятся только на пути от неразличения к различению. Поэтому даже в мифах о культурных героях и добываемых ими благах элементы культуры и элементы природы часто смешиваются по материалу изготовления, способам добывания и т.д. [Мелетинский 2012: 73].

Оппозиция «сакральное – профанное» накладывается на оппозицию «человек–природа», но не тождественна ей. И хотя они обе вос-

ходят к периоду становления Космоса, но скорее относятся к разным измерениям семиотического пространства. К сфере сакрального относится все то, что было порождено в акте творения, то, что становится образцом для всей последующей жизнедеятельности человека, придает ей смысл. «Осознание настоящего и полного смысла мира тесно связано с открытием священного» [Элиаде 2008: 6]. В возникновении оппозиции «культура – природа» заключен главный смысл космогонических мифов. А значит, сама оппозиция и ее последствия имеют статус «священного», поддерживаемый в мифе и ритуале. Священным является некий установившийся в период творения порядок, и прежде всего порядок взаимодействия между мирами, поддержание которого является неперенным условием существования того или иного социального организма. Параллельное существование обыденного взгляда на человеческую деятельность и взаимодействие с миром природы формируют периферийные смысловые слои традиции, которые тем не менее в той или иной степени могут нести на себе печать сакрального.

Продуктивной для анализа оппозиции «сакральное – профанное» может стать идея различения степени сакральности, связанная с особенностями пространственно-временного структурирования реальности. Формирование пространственных представлений, где четко определены границы предметов и их местоположение, основывалось на чувстве священного. Качественная неоднородность пространства, его отдельных отрезков, напрямую была связана с приближением к сакральной сфере. Максимумом сакральности обладала та точка в пространстве, где совершился акт творения, т.е. центр мира – мировая ось в ее многочисленных вариантах. Сакральный центр вписан в серию все увеличивающихся входящих друг в друга пространств, которые по мере удаления от центра становятся все менее сакральными [Топоров 2010(б): 14]. Кроме того, само сакральное пространство дуалистично посредством включения в себя оппозиции «культура – природа». То есть на всех своих уровнях (очаг, жилище, территория, примыкающая к жилищу, территория племени и т.д.) оно является одновременно источником парадигматических (сверхчеловеческих) смыслов и источником (нечеловеческих) опасностей, угрожающих экзистенциальной безопасности. Пространство традиционного космоса обладало не застывшей, а подвижной, «живой» структурой, границы которой могли перемещаться как по оси «са-

кральное – профанное», так и по оси «культура – природа». Например, во время ритуалов и праздников происходило расширение пространства по осям «сакральное» и «культура» с одновременным сжатием по противоположным осям. Ночь, зима, конец года могли представляться как периоды пространственного расширения по осям «сакральное» и «природа», когда «нечеловеческое», связанное с символикой тьмы, вторгалось в человеческий мир. Повседневная жизнь человека (вне праздников, ритуалов, а также вне сакрально значимых мест и отрезков времени), организованная в соответствии с перспективой здравого смысла (по терминологии К. Гирца), а также по правилам линейного мышления (по терминологии Ю.М. Лотмана) актуализировала профанную составляющую бытия (как в культурном, так и в природном состоянии).

Временные характеристики структуры мира тесно связаны с пространственными характеристиками и образуют единый пространственно-временной континуум. Время, как и пространство, берет свое начало в акте творения и циклически вновь и вновь возвращается к исходной точке бытия. Дополнительно можно выделить биологическое и космическое измерения времени. Биологическое измерение связано с переживанием времени как биологического ритма: смены дня и ночи, времен года, рождения и умирания всего живого. В связи с этим Э. Кассирер выделял мифологически-религиозное «чувство фазы», сопровождающее у первобытных народов все происходящее в жизни и в особенности все решающие изменения и переходы (рождение, смерть, наступление зрелости, вступление в брак, беременность и роды) [Кассирер 2002: 122]. Эти периоды в жизни были особо значимы и наиболее сакральны. Космическое измерение времени связано с идеей рождения и возможной гибели космоса, воспроизводящейся в опыте осмысления временных циклов (годовых, суточных) как вариантов космогонии. Поэтому максимальная сакральность связывалась с временными отрезками, воспроизводившими космогоническую драму. Например, вечер и конец года могли актуализировать «сакральную» и «природную» стороны мира, а утро и начало года – его «сакральную» и «культурную» стороны. При этом биологическое и космическое измерения времени тесно взаимосвязаны вплоть до их отождествления или воспроизведения космического в биологическом.

Оппозиция «сакральное-профанное» имеет большое значение в

формировании шаманского мировоззрения и наряду с оппозицией «культура-природа» формирует его структуру. Поэтому анализ системы представлений в шаманизме сибирских народов будет осуществляться по данным смысловым осям, а фигура шамана будет рассмотрена в качестве переводчика и медиатора, осуществляющего перевод сообщений и передачу ценностей из различных семиотических зон.

3. Основные научные теории в изучении сибирского шаманизма

Шаманизм как особый культурный феномен на протяжении нескольких столетий вызывает особый интерес у представителей разных областей гуманитарного знания. Однако большинство мировоззренческих проблем, связанных с анализом этого феномена, до сих пор не разрешено. В соответствии с метким замечанием Е.В. Ревуненковой, изучение шаманизма требует, прежде всего, решения «элементарных» вопросов, о которых на протяжении длительного времени спорят ученые: кто такой шаман, что такое шаманизм и каковы географические и хронологические границы этого явления [Ревуненкова 1981: 158].

Историографические обзоры по шаманизму Сибири и Северной Азии, пытающиеся сформулировать основные подходы к изучению данного феномена, дают разную картину. Долгое время для отечественной этнографии «классической» была схема эволюции взглядов на шаманизм, предложенная С.А. Токаревым. Он выделил пять разных точек зрения, последовательно сменявших друг друга: 1. Шаманские действия – это дело дьявола, а шаманы – его слуги. Этот взгляд был выражен еще у Григория Новицкого в «Кратком описании о народе остячком» (1715 г.), но встречается также у В.И. Вербицкого в «Алтайских инородцах» (1893 г.). 2. Критическое отношение к шаманам как обманщикам и шарлатанам, связанное с ростом рационалистического мировоззрения XVIII в. (ученые-путешественники И.Г. Гмелин, П.С. Паллас и др.). 3. «Шаманство не есть вера или религия, но действие частное», нечто вроде народной медицины. Эта точка зрения принадлежала самим шаманистам и была вызвана преследованиями этой религии со стороны царской

администрации и духовенства. 4. Понимание шаманизма как религиозной системы, подобной брахманизму, буддизму и т.п., но находящейся на стадии деградации, забвения ее первоначальной сущности (И.Г. Георги, И. Бичурин, Д. Банзаров). 5. Шаманизм – определенная стадия развития всякой религии вообще. Поэтому его распространение не ограничивается Сибирским регионом. Данный взгляд был связан с ростом влияния эволюционной теории и был характерен для таких ученых, как В.М. Михайловский, И.А. Лопатин и др. [Токарев 1990: 267–268].

Венгерский ученый В. Фойт, подводя итоги изучения шаманизма в Северной Евразии, выделил три направления исследования: 1) историко-религиозное, связанное с традициями русской и советской этнографии (В.Г. Богораз, Л.Я. Штернберг, А.Ф. Анисимов и др.) и опирающееся на вопросы происхождения религии; 2) историко-культурное, опирающееся на обнаружение и описание этнографических фактов, прежде всего материальной культуры конкретных народов Сибири, которые должны прояснить картину Сибирского шаманизма в целом (М.Г. Левин, Л.П. Потапов, С.В. Иванов, В. Диосеги); 3) религиозно-феноменологическое, характерное в основном для зарубежных ученых, основанное на исследовании религиозных явлений как автономных систем, сравнении и интерпретации их как таковых (М. Элиаде, О. Хюльткранц, Л. Крейдер, М. Бутейе и др.) [Voigt 1978: 60–62]. Выступая с определенной долей критики в адрес первых двух направлений, Фойт подчеркивал, что под давлением изучения этноисторических процессов и этнографических описаний материальной культуры шаманизм в целом как религиозное явление остается по-прежнему неясным и необъясненным [Там же: 62]. То, что объединяет Токарева и Фойта, так это критика «теории культурных кругов» Ф. Гребнера, видевшего в шаманстве явление, характерное для «арктического культурного круга», и теории О. Ольмаркса об арктической истерии как основе шаманства, которые признаются как однозначно устаревшие [Токарев 1990: 268–269, Voigt 1978: 62–63].

В соответствии с классификацией В. Фойта изучение шаманизма в русской и советской науке осуществлялось в рамках двух первых направлений, что характеризует и особенности отечественной методологии, ориентирующейся в первую очередь на социально-исторический контекст и этнографическую конкретику. В.И. Тиш-

ков, подчеркивая господство эволюционистской парадигмы в отечественном обществоведении во второй половине XIX и в XX в., отмечал в качестве доминирующей и на современном этапе позицию рассмотрения шаманизма как определенной исторической стадии и социально-религиозной системы [Тишков 1999: 13–14]. В рамках данных методологических подходов были достигнуты значительные результаты, о которых необходимо сказать более подробно.

Социально-исторические теории в изучении шаманизма

Основу данных теорий составляет выделение определенных последовательно сменяющих друг друга этапов или стадий социально-исторического и соответствующего ему религиозного развития. При этом большую роль играют социальный контекст и общественная роль тех или иных религиозных представлений. Социальная сторона религии, по мысли С.А. Токарева, представляет собой наиболее существенное в религии, и именно она должна составлять основу морфологической классификации религиозных явлений [Токарев 1990: 42]. В соответствии с этим среди ранних (доклассовых) форм религии он выделяет древнейшие по происхождению, появившиеся в самом начале антропогенеза (тотемизм, знахарство, ведовство, погребальный культ, эротические обряды) и более поздние, отражающие процессы разложения общинно-родового строя, сопровождающиеся выделением разных лиц и групп, по разным основаниям занимающих обособленное и даже господствующее положение в общине. К их числу относится и шаманизм. Признавая нервное заболевание как основу шаманского призвания, Токарев подчеркивал, что «только в условиях разложения родового строя нервнобольной может стать шаманом» [Там же: 50, 284–285]. Идея о шаманизме как ранней форме религии, связанной с ритуальной специализацией отдельных лиц – шаманов, разделялась и до сих пор активно поддерживается многими отечественными этнографами [например: Вайнштейн 1999: 40; Соколова 2009: 638–639].

В.Г. Богораз предложил теорию стадийного развития шаманства, в соответствии с которой можно выделить четыре стадии. Самая ранняя стадия – семейное шаманство, когда каждая семья имеет собственный бубен, которым пользуются все члены семьи. Эта стадия соответствует родовому обществу и сохранялась в виде пере-

житков у чукчей и эскимосов. Вторая стадия связана с переходом к родовому обществу, когда появились шаманы-специалисты. Однако шаманство в этот период еще не имело наследственного характера, отсутствовали специальное одеяние, рисунки и другие эмблемы на бубнах. Такая стадия также характерна для эскимосов и чукчей. Третья стадия связана с развитым родовым строем, что соответствует шаманству у тунгусов, ненцев, нивхов, и ранним племенным (т.е. в сущности уже раннеклассовым), что соответствует шаманизму якутов и бурят. Значительно увеличивается социальное и экономическое влияние шаманов, у них появляются помощники и ученики, существует особое шаманское облачение и шаманский бубен, увешанный железом и украшенный эмблемами. Шаман уже фактически является жрецом. И наконец, четвертая стадия соответствует развитому племенному и классовому обществам и характеризуется разложением и загниванием шаманства. Такой тип шаманства был у шорцев и в особенности у среднеазиатских шаманов [Вдовин 1981: 179–180].

В.Н. Басилов, поддерживавший идею о стадийном характере шаманизма, считал, что он возник на определенном этапе развития анимистических верований и в качестве центрального культа характерен для народов, занимающихся охотой и скотоводством. С возникновением земледелия появляются и становятся главными культы, связанные с обожествлением производящей силы земли и растительности, которые постепенно оттесняют шаманство. А поскольку земледелие зарождается в неолите, то исторически шаманство должно было сформироваться и пережить свой расцвет еще до неолита [Басилов 1984: 10].

Идея о неразрывной связи традиционного шаманизма с обществами охотников и пастухов получила также развитие в зарубежном шамановедении [Амайон 1997: 113, Элиаде 2008: 31, Krader 1978: 229]. Вместе с тем М. Элиаде, рассматривающий шаманизм как технику экстаза, считает вполне возможным существование своего рода шаманства в эпоху палеолита, поскольку опыт экстаза неотрывен от человеческой сути. «Невозможно представить себе время, когда бы человек не видел снов, не грезил наяву и не впадал в транс, то есть не терял бы сознание, что толковалось как путешествие души в иные пределы» [Элиаде 2008: 30–31]. У. Йохансен также считает транс шамана наиболее характерной чертой шаманизма, тем самым при-

знаком, который позволяет отличать шамана от исполнителей других религиозных функций [Йохансен 2007: 19].

В этой позиции начинают проступать принципиальные методологические различия между отечественным и зарубежным шамановедением. Р.Н. Амайон достаточно категорично заявляет, что исследования шаманизма, долгое время колебавшиеся между двумя интерпретациями, относящими или не относящими шаманизм к области религии, в конце XIX в. окончательно отказались от рассмотрения его как религии. Она пишет: «И в самом деле, как же охарактеризовать такую деятельность, которая имеет мистическую и магическую окраску, но которая не имеет основных атрибутов религии: доктрины, духовенства или даже литургии» [Амайон 1997: 112]. По мысли У. Йохансен, шаманизм – это не религия, а феномен, воплощающийся в деятельности шамана, который может существовать в разных религиях [Йохансен 1999: 25]. Таким образом, западное шамановедение, нацеленное в большей степени на изучение деятельности шамана и его экстатических характеристик, гораздо меньше интересуется социально-историческим контекстом, видя в шаманизме явление трансисторическое. Именно в силу этого шаманизм не рассматривается как религия.

Вопрос о возможности рассмотрения деятельности шамана в отрыве от культурного контекста поднимался финским ученым К.Ф. Карьялайненом. На основе изучения культуры обских угров на рубеже XIX–XX вв. он пришел к выводу, что деятельность шамана («ворожея») полностью укоренена в основах древней языческой веры, а сам он – носитель этой веры и толкователь общей системы представлений, живущей в сознании народа. Поэтому его образ мышления отражает только то, что волнует душу народа [Карьялайнен 1996: 183]. А значит, понимание феномена шамана и его деятельности невозможно без изучения всей системы мировоззрения, из которой этот феномен вырастает. Эта идея получила дальнейшее развитие в отечественных этнографических исследованиях и стала доминирующей методологической установкой. Так, например, Л.П. Потапов акцентировал внимание на том, что алтайский шаманизм не был создан усилиями самих шаманов, а развился на основе раннего дуалистического мировоззрения. Поэтому шаман вел свою культовую практику не по вдохновению, а в рамках определенных устойчивых правил, приемов и символики [Потапов 1991: 104]. Рас-

смотрение деятельности шамана как неотъемлемой части определенной мировоззренческой системы имеет большое значение, поскольку позволяет изучать шаманизм в более широкой перспективе и выйти за рамки жесткого эволюционизма. В.Г. Богораз, придерживавшийся идеи рассмотрения шаманизма как ранней формы религии, в то же время писал: «Шаманство, шаманизм... являются не только особою формою религиозных воззрений человечества. Они представляет целую систему первобытного мышления, круг ощущений и идей, относящихся к предметам, фактам и действиям, как материальным, так и психическим, духовным» [Богораз 1923: 21]. Подобные же мысли содержатся и в сочинениях Г.Н. Потанина: «Мирозерцание роскошное, увлекательное. Эта всеобъемлемость, включение в одну фигуру всей природы и всей культуры нередко цепенит и религиозизирует пытливый ум самого исследователя, особенно предрасположенного к пантеизму» [Потанин 1989: 180]. Расширенное мировоззренческое понимание, с одной стороны, позволяет охватить в комплексе те или иные представления, имеющие «шаманскую» природу, а с другой стороны, размывает четкие границы между шаманом и иными ритуальными специалистами, растворяет его уникальную деятельность в общем культурном контексте.

В отечественной этнографии неоднократно предпринимались попытки примирения двух научных парадигм посредством смыслового разделения терминов: шаманизм и шаманство. Л.В. Хомич предложила понимать под шаманизмом совокупность представлений об окружающем мире и человеке, которые составили мировоззренческую основу такого явления, как шаманство. Шаманство, в свою очередь, нужно рассматривать как форму ранних религиозных верований, связанную с наличием особого лица, отправляющего культовые действия в виде камлания. «Таким образом, термин «шаманизм» более широкий, чем термин «шаманство», так как распространяется на периоды, когда самого шамана могло и не быть» [Хомич 1981: 5]. С помощью терминологической дифференциации предлагалось отделить систему мировоззрения от культовой деятельности определенного лица. При таком подходе возникновение шаманизма как системы мировоззрения можно было отнести к самым ранним этапам развития человеческой культуры, а шаманство как особую культовую деятельность считать более поздним культурным феноменом по сравнению, например, с родовыми и промысловыми культурами.

В.И. Харитоновна и Д.А. Функ предложили свою интерпретацию данной проблемы и даже выделили не два, а три термина: шаманизм, шаманство и бытовое шаманство. Шаманство они предложили рассматривать как систему представлений мифолого-религиозного характера, в рамках которой выделяется бытовое шаманство как магико-мистическая и ритуальная сторона жизни шаманствующего социума, и собственно шаманизм как обрядово-ритуальная практика определенного круга людей («посвященных»), которая лишь со временем выделилась из сферы бытового шаманства [Функ, Харитоновна 1999: 183–184]. Однако данные попытки усовершенствования терминологии скорее высвечивают остроту постановки проблем научной интерпретации феномена, чем помогают их разрешить.

Еще одним важным направлением в рамках социально-исторических теорий является рассмотрение социальных функций шамана и выявление его роли в общественной структуре. Этот вопрос входил составной частью во все комплексные исследования отечественных этнографов. В полифункциональности шаманской практики ученые чаще всего видели результат постепенной монополизации шаманами обрядовой деятельности, которая у разных народов проявлялась в разной мере, но нигде не была абсолютной. Д.К. Зеленин, реконструируя древнейший вид шаманства, пришел к выводу, что возникновение шаманства связано, прежде всего, с его медицинской функцией. К числу исконно шаманских в смысле первичности и удельного веса в древности он относил также предвещательную функцию. Производственные функции, помощь охотничьим и иным промыслам он относил к числу вторичных и менее значимых [Зеленин 2011: 125–126]. Е.В. Ревуненкова предположила существование двух возможных сценариев формирования шаманизма: за счет распада и дифференциации функций, первоначально сосредоточенных в руках одного универсального специалиста, или за счет присвоения шаманских функций другими сакральными лицами, первоначально не имевшими отношения к шаманизму. Свои тезисы она подтвердила на примере малайско-индонезийского региона [Ревуненкова 1981: 158].

С.М. Широкогоров подчеркивал неотделимость шаманской практики от интересов рода и считал, что камлание удовлетворяет самые разнообразные потребности – психологические, социальные, познавательные и эмоционально-эстетические [Ревуненкова, Реше-

тов 1999: 28]. С его точки зрения, шаманы являются органами, а шаманство – системой, регулирующими явления психологической и психопатологической жизни народов, и в этом смысле они играют преимущественно санитарно-предохранительную роль [Широкогоров 2011: 231]. Перечень всех функций, которые выполнял шаман, можно найти, например, у В.Н. Баилова. Он писал, что в компетенцию шамана входили все случаи, где предполагалось вмешательство сверхъестественных сил. «Шаман спрашивал у богов благополучие и здоровье, плодородие людям и животным, удачный промысел, хорошую погоду. При несчастьях шаман призывал духов на помощь. Охраняя соплеменников при жизни, он после смерти провожал их души в загробный мир. Его делом было распознавать причины болезни и излечивать больных. Он мог узнать от духов, что ждет человека в будущем, где находятся пропавшие люди, животные, вещи... Обеспечение хорошей охоты было одной из главных функций шаманов» [Баилов 1984: 13].

Феноменология и психология шаманизма

Суть феноменологического подхода к изучению религиозных явлений была достаточно четко сформулирована М. Элиаде: это расшифровка глубинного смысла религиозного явления, выявление его символики и установление его места в общей истории религий. Эти задачи, по мысли ученого, должны быть возложены на историка религии. «Историк религии использует все исторические проявления религиозного феномена, чтобы раскрыть то, что «хочет сказать» данный феномен: с одной стороны, он привязан к исторической конкретности, однако с другой – пытается прочесть то транс-историческое, что открывает религиозный факт через историю» [Элиаде 1998: 10].

Вне зависимости от того, какой культурный статус признается за шаманизмом как особым феноменом (ранняя форма религии, мировоззренческая система, деятельность шамана, религиозный сегмент и т.д.), большинство исследователей достаточно единодушно в том, что его основу составляют представления о зависимости человека от мира духов и о необходимости особых посредников (шаманов), которые путем приведения себя в особое (экстатическое, измененное) состояние сознания способны вступать в непосредственное общение со сверхъестественными существами. Гораздо важнее, что стоит за

этими представлениями, как мы можем объяснить их, сделать понятными для нас и определить их место в общей системе представлений, составляющих основу человеческой культуры.

Большой интерес в этом отношении представляет теория О. Хюлькранца. Согласно этой теории центральная идея шаманизма – создание контакта с миром сверхъестественного через экстатический опыт шамана. В связи с этим выделяются четыре важнейших элемента шаманизма: 1) представления о существовании сверхъестественного мира и установлении контакта с ним; 2) шаман, действующий от имени группы людей; 3) вдохновение и духи-помощники; 4) экстатические переживания шамана [Hultkrantz 1978: 30]. Вместе с тем ученый задается вопросом: какое сущностное единство скрывается за скоплением идей и обрядов, которые мы называем шаманизмом? Для ответа на этот вопрос он конструирует понятие религиозной конфигурации, представляющей собой полунезависимый сегмент этнической религии, в котором все верования, обряды и эпические традиции соответствуют друг другу и составляют интегрированное поле. Шаманизм, таким образом, является не религией, а сегментом, или частью какой-то религии, а именно системой верований, идеологией и набором ожиданий относительно шаманов [Там же: 29]. Такой взгляд на проблему шаманизма позволяет объяснить сосуществование шаманских и нешаманских верований, а также вариативность проявлений шаманизма в различных культурных традициях. В качестве сегмента шаманизм может присутствовать в разных религиях, но в Сибири и Северной Евразии мы наблюдаем его как религиозную доминанту. Развивая свою мысль, Хюлькранц выделяет в религиозной конфигурации центральную идею и ряд символов, которые ее выражают. Некоторые из этих символов являются смыслообразующими (основными или базовыми) и поэтому повторяются во всех шаманских конфигурациях, другие, как менее существенные, могут отсутствовать или представлять собой локальные культурно-исторические формы. Однако наличия смыслообразующих символов достаточно, чтобы признать конфигурацию шаманской [Там же: 29].

Рассмотрение шаманизма как сегмента религии позволяет объяснить многообразие форм бытования этого феномена в различных пространственно-временных срезах. С.М. Широкогоров одним из первых отметил, что шаманизм не есть самостоятельное мирозозер-

цание, поскольку спокойно примиряется с любой системой верований, в которой присутствует вера в духов, а также в особых людей, способных вселять их в себя. Поэтому идея шаманства под разными названиями и формами может получить распространение среди различных в культурном отношении народностей [Широкогоров 2006: 49]. М. Элиаде писал, что «достоинством сибирского и среднеазиатского шаманизма является то, что он предстает как структура, в которой элементы, сосуществующие независимо друг от друга в остальных частях мира, в этих регионах объединены в своеобразную цельную идеологию, которая является обоснованием специфических практик [Элиаде 1998: 19]. Эта же мысль в блестящей форме была высказана Е.В. Ревуненковой: «Специфическая природа шаманизма состоит в том, что он нередко свободно переходит из одной социально-экономической формации в другую, приспосабливается к иной культуре, органически включает в свою структуру элементы из разных областей культур и сосуществует с любой религией» [Ревуненкова 1981: 159].

В тесной связи со всем вышесказанным находится вопрос: является шаманизм универсальным феноменом или он все-таки ограничен какими-то пространственными рамками? Еще в начале XX в. Н. Харузин писал о шаманизме как общечеловеческом явлении, которое коренится в основах человеческой мысли и психологии. И хотя он был противником теории стадиальной эволюции, но относил бытование шаманизма к первобытности, к низшим ступеням религиозного развития [Харузин 1905: 395]. М. Элиаде, связывавший возникновение шаманизма с эпохой палеолита, также считал его укорененным в структуре психики человека как неотъемлемой части его человеческой природы [Элиаде 2008: 30–31]. Именно поэтому элементы шаманизма мы можем встретить в разных частях света и в разные исторические периоды. Большое влияние здесь имеют позиции О. Хюлькранца и М. Элиаде об универсальности шаманизма, но в то же время о его особом статусе в Сибирском регионе, где он достиг максимальной концентрации и выраженности.

Шаманизм и психология

Исследователями постоянно подчеркивалась роль психологического фактора как важнейшего в определении сути шаманизма. Это

требует, прежде всего, пристального внимания к личности шамана и его действиям. Интересные наблюдения в этом направлении были сделаны С.М. Широкогоровым. Он отмечал среди прочих психологических особенностей шамана его повышенную нервную чувствительность, сочетающуюся со способностью владеть собственным телом в более высокой степени по сравнению со средними людьми и необходимостью быть физически, нервно и психически здоровым человеком. Он признавал также, что во время камлания сознание шамана подавлено, а сам он получает возможность повышенного влияния на других людей и «способность познания путями, выходящими за пределы способов мышления, привычных для данной этнографической среды» [Широкогоров 2011: 229]. Кроме того, ученый рассмотрел шаманизм как психоментальный комплекс, т.е. как проявление биологических функций рода, как психическую и интеллектуальную реакцию на окружающую среду и как способ адаптации к постоянной или меняющейся, статичной или динамичной среде [Ревуненкова, Решетов 1984: 26–28]. Таким образом, С.М. Широкогоров не только выдвинул идеи о психическом здоровье шаманов и об их способностях «иног» познания. Он также сформулировал мысли об адаптационных механизмах, лежащих в основе шаманской практики и служащих прежде всего интересам рода, которые до сих пор не получили достаточного развития как в отечественной, так и в зарубежной этнологии.

Очень важную роль в шаманизме играет особое (измененное) состояние сознания во время камлания. По мнению многих ученых, особенно тех, кто изучает в первую очередь психологическую составляющую шаманизма, транс или экстаз – это наиболее характерная черта, которая позволяет отличать шамана от исполнителей прочих религиозных функций. Н. Харузин выделил в рамках шаманизма два способа вхождения в общение со сверхъестественными силами: 1) непосредственный уход души шамана из тела для посещения духов; 2) вселение в тело шамана временно или постоянно какого-нибудь подчиненного или просто дружески расположенного к нему духа, которые сообщают ему желательные сведения. Оба эти представления, по его мнению, складываются параллельно, и ни одно из них нельзя признать более примитивным [Харузин 1905: 401]. М. Элиаде определяет шаманизм как технику экстаза и считает, что он связан с путешествиями в небесный или подземный миры. Он

полагает, что вселение духов и одержимость духами не относятся к шаманизму в строгом смысле слова [Элиаде, 1998: 369]. У. Йохансен пишет о том, что основу современного городского шаманизма, выраженного в учении М. Харнера, наоборот, составил опыт, связанный с одержимостью. Такой же позиции придерживается И. Льюис, для которого сутью шаманизма является именно одержимость [Йохансен 2007: 19–20].

Противоречия во мнениях разных авторов У. Йохансен объясняет региональными различиями самого материала, который был использован ими для анализа. Сама она берет за основу своего исследования идею А.-Л. Сиикалы о различных формах переживаний шаманов в кульминации транса и делает попытку (в основном на сибирском материале) выявить районы, где в высшей точке транса распространены путешествия в верхний мир, и районы, где практикуется полная одержимость [Йохансен 2007: 22]. Изучение различных видов экстатических переживаний шаманов и их региональных вариантов является важным и перспективным направлением современных исследований по шаманизму. Оно может не только выявить психологические особенности отдельных типов изменения сознания, но и дать новые объяснения различий в системах представлений разных народов о способах взаимодействия с «духовной» реальностью.

Определенный интерес для исследований шаманизма представляет интерпретация экстатических переживаний шамана в рамках трансперсональной психологии, исследующей феномен сознания и разрабатывающей различные варианты его стратификации. Наиболее известными являются «картография сознания» С. Грофа, шкалы Ч. Гарта, «спектр сознания» К. Уилбер [Дремов, Семин 2001: 22]. В рамках нашего исследования интерес вызывает трансперсональный сегмент сознания, который представляет собой те его уровни, которые по природе сверхиндивидуальны. Данный сегмент можно рассматривать как уровень мифологического сознания, «колыбель первообразов бессознательного» [Уилбер 2001: 40]. С. Гроф рассматривает трансперсональные переживания как многообразную и разветвленную группу явлений, основу которых составляет ощущение расширения индивидуального сознания, его выхода за обычные границы пространства и времени, заданные эго [Гроф 2001: 12].

Отечественные ученые С.В. Дремов и И.Р. Семин также выделяют несколько уровней сознания, которые во многом коррелируют

со схемой, предложенной К. Уилбер [Уилбер 2001: 32–35]. Это уровни: 1) мифологического сознания; 2) витальный (экзистенциальный); 3) аутопсихический; 4) уровень социально-ролевых привязанностей [Дремов, Семин 2001: 76]. Уровни сознания, названные мифологическим и экзистенциальным, равнозначны тотемистическим представлениям. На анимистическом этапе культурной эволюции сознание определяется уже аутопсихическим уровнем. Появление социально-ролевого уровня авторы соотносят со временем появления шаманистических обществ [Там же: 147]. Процесс шаманской трансформации предполагает разотождествление с аутопсихическим и витальными уровнями, продвижение субъекта вглубь своей субъективности по направлению к архаическим коллективным представлениям и отождествление с содержанием мифологического уровня. Инициационный мотив расчленения тела шамана с его последующим возрождением в новом качестве может означать именно приобретение способности разотождествления с содержанием витально-экзистенциального уровня и перехода на ранее сформировавшийся уровень – уровень мифологического сознания [Там же: 174]. То есть шаманская практика представляет собой управляемый возврат к ранее сформировавшимся слоям психики и творческую переработку ранних коллективных представлений. Шаманизм связывается здесь с достаточно поздним этапом религиозных представлений, что соответствует теории стадийного развития, характерной для отечественной этнографии.

Шаманизм как сложная знаковая система

Е.В. Ревуненкова, характеризуя неизменную сущность шаманизма, выделила три основные доминанты, составляющие ее основу: 1) мифологическая – представления о трехчленном строении мира и о космической оси, связывающей три зоны Вселенной между собой; 2) медиумная – наличие лица, реализующего эту связь; 3) ритуальная – наличие средства реализации связи – камлания [Ревуненкова 1981: 160]. Мифологическая доминанта является фундаментом шаманизма, обосновывающим его медиумную и ритуальную стороны. Она характеризует систему представлений традиционных обществ и имеет ключевое значение в их структурно-семиотическом анализе.

Период, определяемый господством первобытных представлений, тесно связан с мифом. Данный период можно назвать мифологическим или мифопоэтическим, поскольку для него мифология является основным способом постижения мира и разрешения противоречий. Сама мифология при этом понимается, прежде всего, как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественно-научному типам [Топоров 2010(а): 26]. Для определения мифологического или мифопоэтического миропонимания может быть использована также дефиниция «традиционное» [Львова и др. 1988: 6], и тогда традиционными мы можем называть те общества, в которых мифологическое мышление является определяющим в формировании системы представлений о мире и месте в нем человека.

Рассмотрение шаманизма как знаковой системы, формирующейся в контексте мифологического мировосприятия, предполагает определенные принципы исследования: 1) отрицание жесткого противопоставления шаманских и нешаманских верований, имеющих общий идеологический фундамент и тесно переплетающихся в живой традиции; 2) несводимость ритуальной деятельности шамана к его экстатическим состояниям, что предполагает усиление внимания к культурному фону камланий и рассмотрение шаманской практики как одного из способов интериоризации мифологического наследия [Новик 2004: 60]; 3) анализ различных знаковых компонентов культуры (словесные, графические, вещественные, жестовые и т.д.) в качестве культурных кодов с общим полем значений [Байбурин 1993: 11].

Центральное место в «шаманской» картине мира занимает особое членение пространства, которое в конечном итоге синхронизирует все остальные характеристики мироздания. Обычно выделяют две оси – вертикальная и горизонтальная, причем в разных культурных контекстах одна из них, как правило, является основной, а другая – дополнительной. Они могут также накладываться друг на друга, создавая видимость противоречивости пространственных характеристик. Примером может служить кетская традиция, где присутствует топографическая неоднозначность размещения мира умерших – под землей или на севере земли [Алексеевко 2007: 34]. Однако вертикальная и горизонтальная оси одинаково важны как линии движения шаманов в многомерном пространстве во время камланий. Вертикальная ось может быть представлена в образе Ми-

рового дерева, горы, веревки, лестницы и т.д. Горизонтальную ось обычно репрезентирует река. В любом случае ось соединяет различные миры, образовавшиеся в результате сотворения мира, или различные семиотические зоны, являющиеся результатом смыслового разграничения пространства, «которое в своем естественном виде является неразрывным» [Лич 2001: 44].

В.Н. Топоров считает горизонтальное членение пространства более ранним по сравнению с вертикальным и относит его к эпохе палеолита. Культуры «шаманского комплекса», которые он связывает с эпохой Мирового дерева, реконструируются от периода бронзы до начала буддийского и христианского этапов в Европе и на Ближнем Востоке и до настоящего времени в сибирской, американской, австралийской и африканской традициях. Мировое дерево и его варианты являются, таким образом, некоей универсальной концепцией мира. «С помощью этого образа стало возможным свести воедино основные общие смысловые противопоставления, которые порознь описывали мир, установить между членами этих пар отношений эквивалентности и создать тем самым первый достоверно реконструируемый универсальный знаковый комплекс» [Топоров 2010(в): 266]. Мировое дерево включает в себя не только пространственно-временные характеристики мироздания (верх – низ, правый – левый, север – юг, утро – вечер, зима – лето и т.д.). Оно выступает как посредствующее звено между Вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом), примиряет природные стихии и социальные установления и в самом широком смысле объединяет сакральные и профанные характеристики бытия. Поэтому в определенном контексте само Мировое дерево становится моделью культуры в целом, своего рода «деревом цивилизации» среди леса природного Хаоса [Там же: 278].

Реконструкция мифологической картины мира как основы шаманских представлений занимает важное место как в отечественных, так и в зарубежных научных исследованиях. Существует большое количество этнографических и фольклорных материалов, а также аналитических работ, так или иначе касающихся этой проблематики. Более того, в отношении Сибирского региона можно отметить, что часто именно «шаманские» материалы (тексты камланий, рассказы шаманов, рисунки, символика шаманских костюмов и т.д.) составляют основу таких реконструкций. Можно выделить несколько вариантов или возможных путей осуществления подобного рода исследований.

1. Описание «шаманской» Вселенной как многомерного и многоуровневого пространства, структурированного по вертикали и по горизонтали. Подобные описания можно встретить, например, у А.В. Анохина, Л.Э. Каруновской, Д.А. Функа, В.Я. Бутанаева и т.д. [Анохин 1924; Бутанаев 2006; Каруновская 1935; Функ 2005]. Символизм «центра», «мировой оси» и «трех космических зон», определяющих технику шаманских путешествий, был подробно рассмотрен М. Элиаде [Элиаде 1998]. Однако классическое трехчленное деление Вселенной в «шаманской» картине мира нельзя считать универсальным. Так, например, Д.А. Функ выделяет у телеутов представление о пяти космических сферах, располагающихся как по горизонтали, так и по вертикали: небе; земле реальной; земле воображаемой, которая находится между горизонтом и реальной землей; земле истины, которая находится за горизонтом, и земле зла. Причем покойники (үзүт'ы) обитали не в подземной области (земле зла), а в особом месте (үзүт-т'ер), которое находилось на воображаемой земле [Функ 2005: 101, 145].

2. Выявление и анализ полисемантической центральности «шаманских» символов – дерева, нити, птицы, коня, оленя и т.д. При этом подчеркиваются их тесная связь и взаимозаменяемость, направленные на раскрытие нескольких фундаментальных тем. Такие «доминантные» символы (по терминологии В. Тэрнера) появляются во многих ритуалах и мифологических сюжетах, а их значения высвечиваются порознь во многих эпизодах. Каждый символ выражает много тем, а каждая тема выражается многими символами [Тэрнер 1983: 37, 40]. А.М. Сагалаев выделил и проанализировал в рамках урало-алтайской мифологии комплекс представлений – «дерево – птица», получивший своеобразное воплощение в шаманской традиции [Сагалаев 1991]. Д.С. Дугаров рассмотрел синкретический образ оленя – коня – птицы в тюрко-монгольской шаманской традиции и также пришел к выводу о его тесной связи с Мировым деревом [Дугаров 1991]. Т.Ю. Сем на основе анализа обрядовой одежды тунгусов сделала заключение о существовании у эвенков и эвенков устойчивых представлений о взаимосвязи понятий: лестница – дерево – птица, воспроизводящих идею пути [Сем 2007].

3. Выделение наборов бинарных оппозиций, характеризующих различные сегменты картины мира (пространство, время, социум, организм, жизненный цикл и т.д.), функцию медиации между которыми

зачастую выполняет именно шаман. Можно выделить много типов бинарной оппозиции. Члены пар символов могут быть асимметричными ($A > B$, $A < B$); похожими или непохожими, но равными по ценности; они могут быть антитетичными; один из членов может мыслиться как производный от другого; один может быть активным, другой – пассивным и т.д. [Тэрнер 1983: 38]. Наиболее актуальными для шаманизма являются противопоставления «сакральное – профаное», «жизнь – смерть», «верх – низ», «свой – чужой», «видимый – невидимый», «мужской – женский, «чет – нечет» и т.д.

4. Выделение и анализ семантических рядов, выявляющих соответствия между единицами разных аспектов описания Вселенной (например, верх – небо – мужское начало – светлый – будущее – потомки – крона дерева – истоки реки – оплодотворение – вершина горы [Львова и др. 1988: 101]). Возможность такого рода структурных построений Ю.М. Лотман обосновывал с помощью универсального закона мифологического мышления – закона подобия всего всему. Он относил его к основным организующим структурным отношениям и называл отношением гомеоморфизма [Лотман 2009: 39–40].

Необходимо отметить, что потенциал подобного рода исследований далеко не исчерпан. И наличие огромного этнографического и фольклорного материала, накопленного в течение по меньшей мере двух столетий, открывает значительные исследовательские перспективы для дальнейших символических и структурных интерпретаций.

Учитывая единодушие исследователей шаманизма в том, что его основу составляют представления о зависимости человека от мира духов и о необходимости особых посредников (шаманов), способных вступать в общение с этим миром, большое значение приобретает рассмотрение деятельности шамана как культурной коммуникации, обмена ценностями, а также расшифровки и перекодирования информации из разных семиотических зон. Большая работа в этом направлении была проделана Е.С. Новик, осуществившей структурный анализ шаманских камланий с целью вычленения в них повторяющихся, неизменных, инвариантных элементов. Вне зависимости от вида камлания его главная цель – восстановление равновесия, ликвидация некоего нарушения миропорядка, выражающегося в неправильном распределении ценностей. Для того чтобы восстановить равновесие, осуществить «правильное» распределение ценностей (в качестве ценности могут выступать душа, сила, жизненность, удача

и т.д.), в рамках традиций сибирских народов было выработано несколько вариантов коммуникации мира людей и мира духов, осуществляющейся с помощью шамана. Е.С. Новик дает следующую классификацию:

IA. Объект принадлежит духам, но представляет ценность для людей. Шаман добывает ее в мире духов и доставляет ее людям.

IB. Объект, представляющий ценность для духов, находится в мире людей. Шаман извлекает объекты, принадлежащие коллективу людей, и доставляет их в мир духов.

IIA. Объекты, принадлежащие людям, оказываются в мире духов и должны быть изъяты. Шаман отправляется в мир духов и добывает похищенную душу.

IIB. Объекты, принадлежащие духам и оказывающиеся в мире людей, представляют собой «антиценность» и должны быть изъяты. Шаман находит эту «антиценность» («камень болезни», «червяк», душа покойного и т.д.), извлекает ее и отправляет в мир духов. [Новик 2004: 55–57].

Исследовательница выделила также композиционный инвариант камланий, состоящий из трех сюжетных блоков: начало противодействия (приглашение шамана, приготовление к камланию и созывание духов-помощников) – посредничество (уход шамана к духам, переговоры с ними или борьба с вредителем, получение ценностей в обмен на принесенные дары) – ликвидация недостачи или последствий вредительства (передача заказчику добытых ценностей, предсказания, награждение шамана) [Там же: 57]. Знаковый характер деятельности шамана может быть проиллюстрирован посредством трех типов коммуникации, выделяемых в зависимости от кода: словесная (обмен информацией), вещная (обмен ценностями) и действенная (обмен силой) [Там же: 102–104]. По результатам проведенных исследований Е.С. Новик был сделан вывод о тематическом сходстве камланий с мифом, волшебной сказкой и героическим эпосом, а также высказано предположение о вырастании сюжета камланий не из нарративных источников, а непосредственно из коммуникативной деятельности [Там же: 99–100].

Теория культурной коммуникации считает одухотворение и персонификацию объектов природы не столько следствием анимистического мироощущения, сколько средством фиксации диалогических отношений, где модель партнера строится в соответствии с

собственными целями [Там же: 220–221]. Диалогический характер ритуальных отношений как нельзя более ярко проявляет себя в шаманской деятельности. Поэтому такой подход открывает большие перспективы для новых интерпретаций богатого материала по сибирскому шаманизму.

Предварительные итоги

Рассмотрение различных исследовательских перспектив в изучении шаманизма имеет большое значение для дальнейшего анализа. Ретроспектива уже имеющихся научных подходов позволяет не только выбрать свой путь, но и осуществить некий синтез, найти точки соприкосновения в разных теориях, чтобы максимально эффективно использовать эвристический потенциал отдельных методологий.

Условно все имеющиеся научные подходы к изучению шаманизма можно расположить по осям диахронического и синхронического анализа. Исторический метод как основа эволюционистского подхода к изучению феноменов культуры в большей степени тяготеет к диахронии. В диахронном ключе осуществлялись социально-исторические исследования, обосновывавшие стадийный характер шаманизма. В то же время социально-исторические исследования большое значение придают социальному контексту и общественной роли шаманизма, что предполагает использование функционального метода и синхронного анализа. Несмотря на критику использования исторического метода в антропологических исследованиях, вопрос об историческом развитии институтов в целом актуален при изучении культурной и социальной жизни. Более того, синтез антропологических и исторических исследований необходим для координирования наших знаний о различных культурных феноменах, удаленных от нас или во времени, или в пространстве.

Функциональный и структурно-семиотический методы в большей степени тяготеют к синхронии, поскольку связаны с изучением механизмов функционирования социальных институтов и с выяснением законов и особенностей мышления. Оба эти метода могут использоваться при рассмотрении феноменологии шаманизма, но они не исключают также и спекуляций на исторические темы. Связано это, прежде всего, с функциональной значимостью шаманизма в разных культурных традициях и в разные исторические периоды, а

также с возможностью выделения в структуре шаманских представлений «доминантных» или «стержневых» символов, которые обладают значительной смысловой и структурной самостоятельностью и способны включаться в различные семиотические контексты, рассматриваемые в историческом срезе.

Сравнительный метод предполагает совмещение диахронной и синхронной перспектив. Осуществление идеи Эванса-Притчарда о синтезе социальной антропологии и истории вряд ли возможно без использования сравнительного метода. Поэтому несомненно, что осмысление исторических сюжетов и проблем в свете антропологического знания способствует его значительному обогащению. Применение сравнительного (сравнительно-исторического) метода в изучении шаманизма представляется необходимым в силу особой специфики феномена, которая заключается, прежде всего, в его пространности как в пространстве, так и во времени. При этом необходимо придерживаться строгих правил, которые предполагают: 1) отказ от поверхностного изучения многочисленных случаев в пользу углубленного анализа небольшого числа случаев; 2) все собранные факты имеют отношение к одному и тому же типу явлений [Леви-Строс 2008(а): 333].

Как синхронным, так и диахронным может быть изучение шаманизма с точки зрения психологии. Пристальный интерес к личности шамана и его действиям, изучение особых состояний сознания во время камланий, а также рассмотрение различных способов взаимодействия с «духовной» реальностью (одержимость или шаманское путешествие) не предполагают обязательной отсылки к различным историческим формам осуществления шаманской деятельности. Однако трансперсональные теории, выделяющие различные варианты стратификации сознания, рассматривают его уровни как результат культурной эволюции. При этом шаманизм связывается с достаточно поздним этапом развития религиозных представлений, что соответствует теории стадияльного развития, а шаманский транс рассматривается как управляемый возврат к архаическим коллективным представлениям.

На основе проведенного выше анализа различных исследовательских перспектив можно сформулировать несколько актуальных сегодня принципов исследования шаманизма, составивших основу данного научного дискурса. 1. Отход от эволюционно-

монистического взгляда на традиционные общества как тотемистические, анимистические, шаманистические и т.д. Рассмотрение шаманизма как органического сегмента этнических мировоззренческих систем, содержащего центральную идею и ряд «доминантных» символов, которые ее выражают. Наличие семиотического ядра в шаманизме позволяет выявлять этот мировоззренческий сегмент в самых разнообразных системах представлений. 2. Отход от религиозной детерминированности в характеристике шаманизма, рассмотрение его как системы представлений о мире и месте в нем человека. Данный принцип предполагает снятие вопроса о религиозном статусе шаманизма и дает возможность изучать его как определенную семиотическую систему, явившуюся результатом осмысленного взаимодействия с миром природы. 3. Рассмотрение шаманизма как системы представлений в контексте мифологического мировосприятия. Мифологическое мышление, составившее мировоззренческую основу традиционных обществ, порождает различные варианты взаимодействия с миром природы, сочетание которых определяет уникальный облик той или иной традиции. 4. Рассмотрение шаманизма как знаковой системы, в рамках которой были выработаны различные варианты коммуникации, обмена ценностями, расшифровки и передачи информации из различных семиотических зон. Данный принцип позволяет использовать в качестве равноценных источников исследования различные варианты коммуникативного опыта, связанные с различными каналами передачи информации (словесные, вещные, действенные).

Литература

Абсалямов М.Б., Ростовцева Т.А. Символ и архетип как структуры культурно-исторических форм // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении: Западная Сибирь и сопредельные территории: материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 221–222.

Алексеевко Е.А. Жизнь и смерть в представлениях народов бассейна Енисея // Мифология смерти: Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 30–50. http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Изд-во РАН, 1924. 152 с.

Амайон Р.Н. Традиционный сибирский шаманизм: поиск счастья // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 111–123.

Байбурун А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): избр. ст. СПб., 1995. С. 80–96.

Байбурун А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. М., 1991. С. 23–43.

Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

Басилов В.Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.

Богораз (Тан) В.Г. Эйнштейн и религия: Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. Вып. 1. М.; Пг., 1923. 120 с.

Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. 254 с.

Вайнштейн С.И. Основные проблемы изучения Североевразийского шаманства // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 1. М., 1999. С. 39–44.

Вдовин И.С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 178–217.

Гириц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.

Гириц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 115–140.

Гроф С. Опыт исследований ЛСД-терапии // Гроф С., Уилбер К., Веховски А., Тарт Ч. Практика холотропного дыхания: Методические рекомендации для слушателей курса «Трансперсональная психотерапия». М., 2001. С. 3–18.

Дремов С.В., Семин И.Р. Измененные состояния сознания: психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. 204 с.

Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991. 300 с.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда: Метод социологии. М.: Наука, 1990. 575 с.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: антология. М., 2011. С. 174–231.

Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири // Шаманизм народов Сибири: Этнографические материалы XVIII–XX вв. СПб., 2011. Т. 1. С. 123–175.

Йохансен У. К истории шаманизма // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998): сб. ст. М., 1999. С. 25–40.

Йохансен У. Экстаз и одержимость: различия в переживаниях шаманов Сибири и Центральной Азии // Этнографическое обозрение 2007. № 1. С. 19–32.

Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству) // Сов. этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3. / пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 247 с.

Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.

Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999. 608 с.

Леви-Строс К. Мифологики: Сырое и приготовленное. М.: ИД «Флюид», 2006. 399 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008(а). 555 с.

Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический проект, 2008(б). 520 с.

Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов: К исследованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 142 с.

Лич Э. Введение. Структурное исследование мифа и тотемизма // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб., 1997, С. 591–602.

Лосев А.Ф. Дialeктика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 21–186.

Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992. 479 с.

Лотман Ю.М. Чему учатся люди: ст. и заметки. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2009. 416 с.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. 225 с.

Лэнг Э. Становление религии // Мистика. Религия. Наука. М., 2011. С. 46–81.

Малиновский Б. Магия, наука и религия // Мистика. Религия. Наука. М., 2011. С. 360–379.

Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Культурология: дайджест / РАН ИНИОН. Центр гуманитарных научно-информационных исследований. Отдел культурологии. М., 2004. С. 41–96.

Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005. 184 с.

Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 681–702.

Пирс Ч.С. Что такое знак? // Вестн. Том. гос. ун-та, 2009. №3 (7). С. 88–95.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Академический проект: Мир, 2012. 331 с.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М.: Вост. лит., 2004. 304 с.

Потанин Г.Н. Письма. Т. 3. Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1989. 296 с.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с

Ревуненкова Е.В. Актуальные проблемы исследования шаманизма // Сов. этнография. 1981. №1. С. 154–161.

Ревуненкова Е.В., Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров как исследователь шаманизма // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 1. М., 1999. С. 23–30.

Рокитянский В.Р. Мир традиции // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 5. М., 1998. С. 85–126.

Рэдклифф-Браун Альфред Р. Методы этнологии и социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб., 1997(а). С. 603–632.

Рэдклифф-Браун Альфред Р. Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб., 1997(б). С. 636–653.

Рэдклифф-Браун Альфред Р. Структура и функция в примитивном обществе: очерки и лекции. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 304 с.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 155 с.

Селезнев А.Г. Традиционная и этническая культура: сферы функционирования и границы понятий // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конф. Томск 2001. С. 190–193.

Сем Т.Ю. Символика и семантика обрядовой одежды тунгусов (к иконографии богов плодородия) // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2. 2007. Вып. 4. С. 245–255.

Соколова З.П. Ханты и манси: Взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.

Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М.: Логос, 1998. 296 с.

Тишков В.И. Слово о шаманизме // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 1). М., 1999. С. 12–16.

Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

Топоров В.Н. Первобытные представления о мире. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010(а). С. 25–51.

Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010(б). С. 7–61.

Топоров В.Н. Мировое дерево: универсальный образ мифологического сознания // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М., 2010(в). С. 263–289.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.

Уилбер К. Вечная психология: спектр сознания // Гроф С., Уилбер К., Веховски А., Тарт Ч. «Практика холотропного дыхания»: Методические рекомендации для слушателей курса «Трансперсональная психотерапия». М., 2001. С. 32–46.

Фонтенроуз Д. Обрядовая теория мифа // Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. СПб.: Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2003. С. 10–131.

Фрейденоберг О.М. Миф и литература древности. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1998. 800 с.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. 398 с.

Функ Д.А., Харитонова В.И. «Шаманство» и «шаманизм»: к дифференциации понятий // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 1. М., 1999. С. 180–184.

Харузин Н. Этнография: Лекции, читанные в Императорском Московском университете. Т. 4: Верования. СПб., 1905. 530 с.

Хомич Л.В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 5–41.

Широкогоров С.М. Шаман-психотерапевт // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. Т. 1. СПб., 2011. С. 213–231.

Широкогоров С.М. Шаман – хозяин духов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. СПб., 2006. С. 49–72.

Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли. М.: Вост. лит., 2003. 358 с.

Эванс-Притчард Э. Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 654–680.

Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Критерий, 2008. 622 с.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 1998. 384 с.

Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.

Яровенко С.А. Мифологическое сознание как контекст становления религиозных представлений // Теоретические и прикладные исследования в религиоведении: сб. ст. Вып. 1–2. Барнаул, 2009. С. 392–403.

Hultkrantz A. Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism // Shamanism in Siberia, Budapest: Akademiai Kiado, 1978. P. 27–58.

Krader L. Shamanism: Theory and History in Buryat Society // Shamanism in Siberia, Budapest: Akademiai Kiado, 1978. P. 181–236.

Voigt V. Shamanism in North Eurasia as a Scope of Ethnology // Shamanism in Siberia, Budapest, 1978. P. 59–80.

Глава 2. ШАМАНИЗМ В ДИАХРОННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ (ОПЫТ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА)

1. «Ритуальные специалисты» в системе традиционного мировоззрения народов Сибири

Ученым-шамановедам хорошо известно, что в традиционных обществах народов Сибири сформировалось и действовало достаточно большое количество так называемых «шаманствующих лиц», чья деятельность укладывается в рамки шаманской идеологии и подпитывается ею. Накоплено большое количество этнографических материалов и исследовательских работ по этой проблеме [Кулемзин 1976, Вдовин 1981, Попов 1981, Вербицкий 1993, Грачева 1981, Смоляк 1991 и др.]. Предпринимались попытки (о чем подробно говорилось в главе 1 настоящего исследования) с помощью терминологической дифференциации понятий (шаманизм, шаманство, бытовое шаманство) отделить систему шаманского мировоззрения от культовой деятельности определенного лица [Хомич 1981: 5; Функ, Харитоновна 1999: 183–184]. Е.В. Ревуненкова считает, что решить проблему соотношения шамана и других сакральных лиц, причастных к его деятельности, – это в значительной мере ответить на вопрос, как шло формирование шаманства: за счет постепенного распада и дифференциации функций, первоначально сосредоточенных в руках одного универсального специалиста, или за счет присвоения шаманских функций другими сакральными лицами, первоначально не имевшими отношения к шаманизму. Исследовательница приходит к выводу, что этот процесс может идти обоими путями [Ревуненкова 1981: 158].

Проблема осложняется тем, что существующие наименования различных сакральных лиц не всегда точно отражают их функциональные особенности. Лицо, которое не считается шаманом, может быть носителем его свойств. То, что у одних народов связано с деятельностью только шамана, у других может оказаться рассредоточенным среди разных лиц [Там же]. Термины, употребляемые для обозначения шаманов и «шаманствующих лиц», могут не в полной

мере отражать реальную картину соотношения различных «ритуальных деятелей», поскольку язык гораздо менее гибок, чем живая реальность. Однако их комплексный компаративный анализ позволит дополнить характеристику шаманов и «шаманствующих лиц», выявить функциональную связь между ними, а также наметить новые исследовательские возможности для дальнейшего рассмотрения шаманизма в диахронной перспективе.

Термины, употребляемые для обобщенного обозначения шаманов

При анализе названий шаманов у различных народов Сибири мы можем выделить термины, употребляемые для обобщенного их обозначения и являющиеся общими для родственных групп народов. Так, во всех тунгусо-маньчжурских языках мужчины и женщины шаманы имеют наименование *сама* (*саман*). Кроме того, оно известно некоторым тюрко-монгольским народам: даурам (*самаи*), монголам (*самади*), уйгурам (*саматы*) [Смоляк 1991: 56]. В хакасском языке слово *самаан* употребляется со значением ‘беснующийся’, ‘неугомонный’, ‘посылающий проклятия’ [Бутанаев 2006: 5]. Корень ‘*са*’ означает ‘знать’, ‘думать’, ‘понимать’ у всех народов тунгусо-маньчжурской группы. ‘*Сан*’, ‘*сана*’ в значении ‘думать’ известно в монгольском и древнетюркском языках [Смоляк 1991: 56]. Возможно также, что исторически и этимологически эвенкийское слово *саман* можно разделить на корни ‘*са*’ – ‘знать’ и ‘*ман*’, имеющие склонность к действию [Мазин 1984: 103].

В тунгусо-маньчжурских языках есть другое слово для обозначения шамана – *яян*. Г.М. Василевич считает его производным от *яя* – ‘песня-просьба о благополучии, обращенная к огню’ [Василевич 1969: 244]. У нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев также применялся термин *яя* в значении ‘шаманить, петь во время камлания’ [Смоляк 1991: 56]. По преданиям сымских эвенков, шаманы прежде камлали у больших костров, отсюда – *ядрапка* – ‘обращение к пламени’ и *янды* – ‘камлать у костра’ [Василевич 1969: 244].

Обобщенное название шаманов у самодийских народов – *тадебя* (*тадибей*, *тадибе*, *тэтыны* и т.д.). В ненецком языке есть глагол *тадарась*, который означает ‘сойти с ума’, ‘помешаться’, ‘стать помешанным’ [Хомич 1981: 16]. П. Хайду предположил, что самодийская основа *tādā* должна была раньше обозначать состояние возбуж-

дения, экстаза. Его дериват (производное) с суффиксом *-rā* встречается довольно часто и обозначает 'безумие', 'сумашествие', а в оленеводческой терминологии – сексуальное возбуждение оленей [Найду 1963: 165–166].

Термины *тотөб*, *точөб*, *тадыб* в значении 'шаман' были известны хантам [Соколова 2009: 643]. В целом у хантов и манси нет единой терминологии относительно лиц, которые выступали в качестве ритуальных деятелей в системе шаманских представлений. Возможно, что в качестве самого древнего названия шаманов у манси можно выделить *няйт*, которое, согласно К.Ф. Карьялайнену, соответствует финскому *noita* – 'ворожей' [Карьялайнен 1996: 16].

Большой интерес представляет терминология, связанная с обобщенными названиями шаманов у тюрко-монгольских народов. У тюркоязычных саяно-алтайских народов употребляется слово *кам* (*хам*). Древнетюркское происхождение этого термина доказано лингвистами. Вместе с тем существует достаточно интересная версия, согласно которой тунгусо-маньчжурское *сам* (*шам*) представляет собой фонетический эквивалент тюркскому *кам* [Потапов 1991: 118]. В таком случае тюркское *кам*, также как и тунгусо-маньчжурское *саман* (*шаман*), можно связать со словами 'понимать', 'знать', 'думать'. У якутов, долган, а также у бурят применяются разные термины для шаманов и шаманок. У якутов и долган шаман – *ойун*, шаманка – *удаган* (*утган*). У бурят шаман – *бө*, шаманка – *удаган*. Слово *ойун* можно перевести с якутского как 'прыгун' от глагольной основы 'ой' – 'прыгать', 'скакать' [Попов 1981: 253]. Это же слово у других тюркских народов можно встретить в значениях: 1) игра, шутка; 2) обман; 3) искусство, хитрость, фокус [Трошанский 1902: 118]. *Удаган*, по всей видимости, происходит от древнетюркского 'ут' (*от*) – 'огонь' и суффикса 'ган', употребляемого для обозначения имен женского рода [Михайлов 1980: 89]. Слово *ут* исчезло из монгольских языков, но сохранялось, например, в молитвах, обращенных к огню: «Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор)... Ты, которая зародилась при отделении неба от земли...» [Банзаров 1955: 75]. Происхождение бурят-монгольского термина *бө* до конца не выяснено. Возможно, что оно происходит от древнетюркского *бөгй* в значении 'мудрый', 'мудрец' (иногда его переводят как 'шаман'),

или от китайского *ву* (*y*) – ‘гадатель, священнослужитель’, ‘кудесник’ [Ibidem 1980: 198].

Особняком, т.е. вне связи с другими сибирскими народами, находятся названия шаманов у кетов, нганасан и чукчей. У кетов в качестве общих названий можно выделить *сениц* – шаман и *сеним* – шаманка. В.И. Анучин акцентировал внимание на том, что первоначальное обозначение этого слова ему неизвестно [Анучин 1914: 23]. Е.А. Алексеенко добавляет еще один термин, обозначающий шамана у кетов, – *куттын* (*хуттын*), *кутн* [Алексеенко 1981: 92]. Чукчи называли своих шаманов «имеющими духов» – *ежерьйт* (от *ежер* – шаманский дух) [Богораз 1939: 106]. У нганасан, в отличие от других самодийских народов, было свое наименование шамана – *ңо’ ~ ңъ’ ~ ңъ ~ ңа’* [Грачева 1983: 128], которое, по всей видимости, отражало тесную связь нганасанского шамана с миром нго (нгуо). Отличие от других самодийских народов в шаманской терминологии связано с исторически сложившейся изолированностью кочевых оленных групп нганасан и с сохранением древней системы верований [Грачева 1981: 69].

Рассмотрение обобщенных обозначений шаманов у различных народов Сибири позволяет сделать некоторые выводы. В тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских языках сохранились, возможно древнейшие, упоминания о шаманах как ритуальных деятелях, тесно связанных с огнем и его почитанием. Об этом говорят тунгусо-маньчжурское *яян* и тюрко-монгольское *удаган*. Достаточно распространенными являются представления о шамане как о прыгающем, беснующемся, неугомонном, помешанном, сошедшем с ума. Здесь актуализируются личностные (психологические) особенности шамана и особенности его поведения. Эти представления зафиксированы в тунгусо-маньчжурском *тадебя*, хакасском *самаан* и якутском *ойун*. В чукотском и нганасанском языках главную роль в определении шаманов играют их связь с миром духов и наличие духов-помощников. Манскийское *няйт* и бурят-монгольское *бѵ* сближают шамана с другими религиозными деятелями и делают акцент на гадательных и колдовских способностях шаманов. И наконец, тунгусо-маньчжурское *саман*, тюркское *кам* и, возможно, древнетюркское *бѵги* представляют шамана как человека, понимающего, думающего, мудрого, т.е. обладающего особым знанием.

Термины, обозначающие шаманские действия

Термины, обозначающие шаманское действие – камлание, а также глаголы ‘камлать’, ‘шаманить’ по большей части являются производными от слова ‘шаман’, или наоборот. Для тунгусо-маньчжурских, а также для некоторых монгольских и тюркских языков шаманить обозначается как *самалды* [Василевич 1969: 244]. У саяно-алтайских народов ‘шаманить’ – *камна* [Потапов 1991: 127]. При употреблении тунгусо-маньчжурского *яя* в значении ‘шаманить’ появляются определенные и немаловажные нюансы. Так, по сведениям А.В. Смоляк, нанайцы и ульчи делают различия в употреблении терминов, характеризующих шаманские действия. *Яя* означает ‘камлать сидя и петь при этом’, *мэу* – ‘камлать стоя и танцуя’. Термин *мэу* отсутствует в эвенкийском, эвенском, маньчжурском языках, но у восточносахалинских нивхов *мыудь*, *мууд* означает ‘плясать, вихляя бедрами, кружиться’ [Смоляк 1991: 57]. Кроме того, у некоторых групп нанайцев и у ульчей отмечен еще один термин со значением ‘шаманить’ – *гээн*, который восходит к древнеэвенкийскому ‘*гэйэ*’, ‘*гэйэн*’ – ‘звон от удара по металлу’, ‘звучать’, что ассоциируется с производимыми шаманом звуками при ударе по металлу [Там же]. Нанайцы употребляли этот термин в значении ‘шаманить, чтобы определить причину болезни’ [Там же: 182]. Возможно, в прошлом ритуально и терминологически четко разделялись различные варианты шаманских действий, имевшие разные функции, значение и последствия.

В.И. Анучин усматривал в кетском выражении *сениң дујһом* – ‘шаман шаманит’ некоторый намек на пение. Понятие *дујһом* в прошедшем совершенном будет как ‘*дiлһом*’, песня – ‘*ил*’, а повелительное наклонение ‘*илһом*’ означает ‘пой’ [Анучин 1914: 23]. В лексиконе древних тюрков существовали такие слова, как *irla* – ‘петь’, ‘напевать’ и *irqla* – ‘гадать’, ‘предсказывать судьбу’, пророчествовать. В основе этих слов лежит корень ‘*ir*’ – ‘песня’ [Древнетюркский словарь 1969: 220]. У восточных хантов корень ‘*ir*’ составляет основу слов с ярко выраженной обрядово-мифологической окраской: *irғат* – былина, культовая песня, *irəyttä* – сглазить, *ärəyttä* – исполнитель былин, предсказатель, врачеватель [Алексеев 1986: 22]. У тунгусо-маньчжурских народов, кроме вышеназванных, существовали еще два термина для обозначения шаманского камла-

ния: *сэвэнчэ* и *нимцан*. Последний термин интересен тем, что имел два значения: ‘сказание’ и ‘камлание’ [Василевич 1969: 244]. По-нанайски *нингмачи* – ‘проводить поминки с шаманом’, у подкаменнотунгусских эвенков *нимнгакат* – 1) ‘рассказывать’, 2) ‘шаманить’ [Смоляк 1991: 52–53]. Кроме того, корень *нингма* связан с глаголами, обозначающими ‘закрывать, зажмуривать глаза’ [Лебедева 1986: 15].

У долган словом *кырыры* называлось сложное шаманское действие, которое совершалось в самых важных случаях и могло длиться несколько дней и ночей. Происходит оно от глагола *кыыр* – ‘скакать’, ‘делать беспорядочные движения’, ‘стучать чем-либо’, и фактически по смыслу аналогично глагольной основе ‘*ой*’ [Попов 1981: 256]. У селькупов для обозначения шаманских действий использовались два основных слова *қамытырқо* и *сумпықо*. *Сумпықо* характеризует действия шамана *сымпытыль құп* (букв. поющий человек), камлающего в светлом чуме, *қамытырқо* – шамана *қамытырыль құп* (ср. с тюркским ‘кам’), камлающего в темном чуме [Прокофьева 1981: 49; Мифология селькупов 2004: 161, 162, 268]. У чукчей существовал термин *анҕатыркьл*, обозначающий шаманский экстаз, который буквально можно перевести как ‘он погружается’ [Богораз 1939: 123]. У якутов существовало представление, что место, где сидит шаман во время камлания ‘*джёлёрюён хаалар*’ (проваливается) и шаман погружается, смотря по своей силе, или по верхнюю часть таза (слабый), или по подмышки (средний), или по шею (сильный) [Алексеев 1975: 162]. У нганасан *ңотодаты* – ‘шаманить’ буквально переводится как ‘обращаться, идти к нго’ [Грачева 1981: 79]. В одном дюрумы (рассказ у нганасан) говорится о шамане, который, начав камлание, прыгает и при этом постепенно уходит под землю сначала по колени, потом по пояс, по плечи и, наконец, исчезает под землей [Симченко 1996: 201].

Анализ терминов, обозначающих шаманские действия, позволяет дифференцировать различные виды камланий в зависимости от поведения шамана. Возможно, одним из важнейших и древнейших вариантов является камлание, основу которого составляет пение. В основе другого варианта шаманских действий находится активное движение, выражающееся в танцах и прыжках и сопровождающееся различными звуковыми эффектами, благодаря чему осуществляется переход в иную реальность. Лексические данные позволяют гово-

речь о том, что это был реальный переход, древнейшей формой которого, возможно, является погружение шамана под землю. Не исключено, что полет представляет собой более позднюю форму шаманских путешествий, косвенным подтверждением чему могут служить чукотские материалы. Впадая в транс, чукотский шаман «сперва непременно погружается под землю, под землю уходит из шатра и только далеко снаружи выныривает и взлетает на воздух» [Богораз 1923: 32]. И наконец, терминологическое разделение шаманских действий, происходивших в светлом и темном чуме, отмеченное у селькупов, в определенном смысле коррелирует с тунгусо-маньчжурской шаманской лексикой. Шаман, камлающий в светлом чуме, *сымптыль кун* (букв. 'поющий человек'), совершал свою мистерию обязательно при свете костра, а тунгусо-маньчжурское 'яя' имеет смысл 'песня, обращенная к огню, шаманить у костра'.

Классификация шаманов

В большинстве шаманистических культур народов Сибири мы можем выделить более или менее разработанную классификацию шаманов. При этом надо иметь в виду, что далеко не всегда можно четко отделить собственно шаманов от других категорий «специалистов», которых принято называть «шаманствующими лицами». Очень часто это невозможно сделать как терминологически, так и функционально. Тем более что ни среди самих носителей шаманского мировоззрения, ни среди специалистов, занимающихся изучением шаманизма, не определены четкие критерии отбора. Однако несомненно, что разделение ритуальных «специалистов», зачастую имеющее иерархическую структуру, существовало, а значит, оно может и должно быть предметом научного анализа.

Наиболее распространенным является разделение шаманов в соответствии с их «шаманской силой». По данному критерию у нанайцев и ульчей можно выделить три основные категории. Самые слабые шаманы – *мэпи-сама* (ульч. хойракачи). Они лечили только себя ('мэпи' – 'себя' или 'себя лечащие') и имели слабых духов-помощников. Обычно такие шаманы не проходили обряд посвящения и шаманили при помощи палочки, которой они отбивали ритм во время шаманского пения, ударяя ею по полу или по топору. К этим лицам применяли термин '*хаундараву*' (ульч.) – 'шаманить без

бубна, петь'. Как правило, они не становились средними шаманами [Смоляк 1991: 51–52]. Средние, «лечащие», шаманы у нанайцев назывались *таочини-сама* или *сиуринку-сама* (у ульчей – *сулмэ* или *сиулмэ-сама*). *Таочи*, *таоча* в переводе с нанайского имеет два значения: 1) поддерживать огонь; 2) исправлять, чинить [Там же: 52]. Первое значение вновь обращает нас к древнейшей функции шамана, связанной с камланием у костра и его поддержанием. А.В. Смоляк предлагает рассматривать его в значении поддержания жизни, что хорошо укладывается в функциональные обязанности шамана. Во втором варианте перевода шаман выступает в роли лечащего, исправляющего неисправности в организме [Там же]. *Сиуринку* переводится нанайцами так же – ‘лечащий’. Представители категории «лечащих» шаманов проходили обряд посвящения, имели сильных духов-помощников, а также костюм и различные шаманские атрибуты. Высшая категория нанайских и ульчских шаманов – *касаты-шаман*. Представители данной категории могли возить души умерших в загробный мир во время грандиозного обряда – больших поминок *каса*. Женщин шаманок подобной категории не было. Только у шаманов этого ранга был дух-помощник птица *корои*, на которой шаман возвращался из загробного мира, собаки-духи и специальные нарты для перевозки душ умерших [Там же: 53]. Среди особого снаряжения касаты-шамана можно выделить также специальный посох боло с изображением духа-помощника, указывающего путь в бун, особую шапку с металлическим каркасом и рукавицы [Там же: 230, 227, 244]. Все свои атрибуты шаманы высшего ранга получали от предков, поэтому простому шаману перейти в разряд касаты было невозможно, если у него не было нужной родословной [Там же: 53].

Вне вышеописанной классификации находятся нанайские шаманы, получившие свой дар не по наследству. Их называли *адацза-сама*, что приблизительно означает ‘сделанный из кусков’, ‘надставленный’. Возможно, здесь есть некоторое указание на ущербное, неполноценное (или вообще отсутствовавшее) пересотворение в результате шаманской инициации. *Адацза-сама* были слабыми, обычно шаманили для себя и не давали потомков-шаманов, хотя и имели духа-помощника [Там же: 35]. Еще одна своеобразная категория нанайских шаманов *хэргэнты-сама* (или *нингманди-сама*), которые проводили обряд поминок, совершаемый

на седьмой день после смерти. Они должны были отыскать, оживить и вылечить душу умершего и после этого вдунуть ее в маленькую деревянную антропоморфную фигурку, где душа умершего находилась вплоть до обряда каса. Оживление души умершего проводилось с помощью *бун* *гаса* (птиц загробного мира) и камешков *тавугда*, которые шаман *хэргэнты* выделял изо рта. Обычные шаманы сделать этого не могли [Смоляк 1991: 52–53]. Поэтому *хэргэнты-сама* функционально более близки к *касаты-шаманам* и вместе с ними являются специалистами обрядов поминального цикла. Важной особенностью разделения нанайских и ульчских шаманов на категории являлась фактическая невозможность перехода в более высокий ранг. Шаманское призвание изначально определяло силу и возможности шамана.

В.И. Анучиным было отмечено, что ранжирование кетских шаманов давало возможность продвижения по иерархической лестнице. Человек, ощутивший шаманское призвание и подчинившийся зову духов, получал название *dadij* – ‘блаженный, одержимый’. В данном статусе можно было находиться от одного месяца до двух лет [Анучин 1914: 24]. В этот период необходимо было найти свою шаманскую дорогу, иначе призванного к шаманству ждали смерть или безумие. Это время шаманского становления, испытания духами. Е.А. Алексеенко определяет его как шаманскую болезнь – *дариџвет* (быть дариџ), имеющую признаки психического расстройства [Алексеенко 1981: 101]. Найдя свою дорогу и став «хозяином духов», новоиспеченный шаман получает колотушку для бубна, а вместе с ней новое звание *хынысениџ* – малый шаман. В этом статусе оставались недолго, не более года, затем, получив новую колотушку, повязку на голову и нагрудник, малый шаман становился действительным шаманом *сениџ* [Анучин 1914: 24]. Далее по настоянию духов шаман постепенно приобретал остальные шаманские атрибуты, которые являлись показателями его возрастающей шаманской силы. Весь цикл становления и обретения полного комплекта состоял из семи этапов и занимал двадцать один год. Постепенное добавление тех или иных частей и их обновление осуществлялись раз в три года [Алексеенко 1981: 104]. Однако далеко не все шаманы могли достигнуть вершины шаманского искусства и стать *касениџ*’ом – великим шаманом. В.И. Анучин отмечал, что великий шаман – это большая редкость среди кетов, это всегда древние старики, и их характерным отличием является обладание двумя бубна-

ми [Анучин 1914: 24–25]. По сведениям Е.А. Алексеенко, на 21-й год практики, т.е. на вершине становления, шаман получал 7-й бубен и впервые – посох [Алексеенко 1981: 105].

Среди кетских шаманов самыми распространенными были шаманы *қадукс'* – олень, все облачение которых символизировало оленя. Кроме этого можно говорить еще о четырех категориях: *кој* (медведь), *кандэл'ок* (мифическое медведеподобное существо), *дах* (мифическая птица) и *дун'д* (стрекоза) [Там же: 120]. Образы *қадукс'*, *кандэл'ок*, *дах* и *дун'д* связаны с верхним миром и образуют некоторую иерархию, в которой низшую ступень занимает *қадукс'*, вторую – *кандэл'ок* и *дах*, высшую – *дун'д*. Шаманы категории *кој* имели духа-покровителя *којес'* – медвежьего бога, жившего на земле. Шаман-медведь считался сильным в промысловой сфере и в лечении [Там же]. Шаманы *кандэл'ок* встречались редко, считались сильными шаманами, их главной функцией было лечение тяжелобольных, кроме того, им приписывалась способность влиять на погоду [Там же: 121]. Сведений о шаманах *дах* очень мало. Известно, что они имели тот же набор облачения и атрибутов, что и *қадукс'*, однако они символизировали собой птицу. И наконец, самыми значимыми были шаманы *дун'д*. Местом их обитания был недоступный другим шаманам пятый круг верхнего мира. Функции их находились за пределами обычной шаманской практики, возможно, они почитались только за способность общаться с Томам, которая считалась их матерью и одновременно занимала верховное положение в кетском пантеоне. Иногда один и тот же шаман мог совмещать в себе два или три образа. [Там же: 122–123].

Эвенкийские шаманы делились на *хэрчиник тэжэчи* – происходящие из нижнего мира и *угиник тэжэчи* – происходящие из верхнего мира. При этом первые имели облачение из медвежьей шкуры, а вторые – из шкуры лося или дикого оленя. По мнению Г.М. Василевич, первые шаманы имели облачение из медвежьей шкуры, а значит, камлали в нижний мир [Василевич 1969: 238].

Для самодийских народов были характерны достаточно хорошо разработанные классификации шаманов в соответствии с их силой. П. Хайду выделял три основных класса и считал, что наиболее четко такая классификация прослеживалась у энцев. Представителями высшего класса энецких шаманов были *будтодэ*, которые могли непосредственно общаться с духами верхнего (небесного) мира. Они

имели специальное облачение, бубен и колотушку. По сведениям Прокофьевой, *будтодэ* имели два бубна, для общения с духами верхнего и нижнего миров. Шаманы второго класса назывались *дяно*, они защищали людей от злых духов и имели только один бубен, с помощью которого они общались с духами нижнего мира, но не имели доступа к духам верхнего мира. Самые слабые шаманы – *саводэ* – не имели специального облачения и бубна. Они могли общаться с умершими и принимали участие в похоронной обрядности [Найду 1963: 164, 167–168].

Классификация шаманов в соответствии со сферами мироздания была характерна для ненцев. Сила шамана находилась в прямой зависимости от сферы его деятельности. Наиболее сильными считались шаманы категории *выдутана*. *Выдутана* имел дело с духами верхнего мира, поэтому другим его названием было *нув'няңы* – ‘относящийся к небу’, ‘связанный с небом’. Они могли лечить тяжелобольных, предсказывать будущее, творить чудеса, а также осуществляли осенние и весенние камлания, связанные с началом и завершением оленеводческого и промыслового циклов [Хомич 1981: 14]. Шаманы второй категории *яняңы тадебя* (к земле относящийся шаман) могли лечить больных, разыскивать пропавший скот и помогать при зятяжных родах. Они общались с духами земли и, по некоторым данным, камлали только ночью при свете костра. Шаманы третьей категории *самбана* общались с духами подземного мира, указывали место, где следовало хоронить покойника, а также ведали проводами души умершего в загробный мир [Хомич 1981: 15]. Е.Д. Прокофьева дает несколько отличную от вышеприведенной классификацию. Она выделяет шаманов, общавшихся с небесными и подземными духами, и *самбана*, провожавших души умерших. При этом отмечается, что шаманы *самбана* не имели специального костюма [Прокофьева 1981: 12]. П. Хайду в шаманскую классификацию ненцев добавлял еще представителей самого низшего класса – толкователей снов [Найду 1963: 171].

У нганасан отмечено также увеличение шаманской силы в процессе становления шамана и соответствующее изменение его статуса среди соплеменников. Так, пройдя посвящение сном, или будучи отмеченным одним из нго, или победив своего *дямада*, человек уже считается маленьким шаманчиком – *алыгаку џадянку*. Через полгода-год у начинающего шамана (*џадемтате*) появляется *туоптуси*

(подпевала, переводчик, зачинщик). Затем будущий шаман последовательно получает головной убор, перчатки, нагрудник, обувь, бубен с колотушкой и, наконец, верхнюю одежду – кафтан или парку. По мере возмужания шамана меняется его место камлания в чуме. Сначала он шаманит на левой половине чума, по мере увеличения шаманской силы передвигается все ближе к месту сыноние (за очагом против двери на северной стороне). Только надев полный костюм, он имеет право сесть на это место [Грачева 1981: 76, 77, 78].

Относительно селькупов речь уже шла о шаманах категорий *сымпытыль кун* и *камтытырьль кун*. К вышесказанному можно добавить, что *камтытырьль кун* камлали в темном чуме без бубна, при этом они садились на медвежью шкуру, что означало их связь с духами нижнего мира. Шаманы этой категории не имели полного костюма, а лишь головной убор, фартук-нагрудник, колотушку, иногда бубен. Но этими предметами они никогда не пользовались во время камлания [Мифология селькупов 2004: 162]. Шаманы *сымпытыль кун*, камлавшие в светлом чуме, имели специальное облачение, камлали с бубном и колотушкой как в верхний, так и в нижний миры [Там же: 269]. Селькупских шаманов могли называть еще одним термином *күтәптытыль кун* – грезящий, видящий необычное человек [Прокофьева 1981: 49]. Слово происходит от селькупского *күтантә* – ‘сновидение, сон’. А толкованием снов у селькупов обычно занимались шаманы [Мифология селькупов 2004: 180–181]. По всей видимости, термин *күтәптытыль кун* не означает отдельной категории, а служит лишь описанием отдельных особенностей шаманов.

Сложная система ранжирования шаманов была отмечена А.А. Поповым у долган. Ее особенностью является достаточно большое количество лиц, имеющих статус слабых шаманов. К числу таких шаманов относились *аку ойун* – бесполезный, «зря распевающий» шаман и *мәнэрик ойун* – «безумно распевающий» шаман. Последний хотя и получал бубен, но имел слабосильных духов-помощников и поэтому приносил мало пользы. *Моулин ойун* – шаман, который получал свой дар от *Ылгын айыы* – Младшего айыы, считался доброжелательным, но тоже слабосильным. Он имел бубен и костюм, но не мог подниматься выше третьего неба. *Уостуган ойун* – шаман, имеющий удила, был сильнее первых трех, но тоже слабым, мог подниматься до четвертого или шестого неба, а также

совершал путешествия в нижний мир. Болезни после лечения уступган ойуна снова возвращались к людям. *Ылгын ойун* – младший шаман мог излечивать только легкие болезни, имел бубен, костюм и другие атрибуты и «вынынчивался» при жизни до семи раз. *Орто ойун* – средний шаман мог излечивать средние болезни, хотя «вынынчивался» при жизни тоже до семи раз. *Атыыр ойун* – великий шаман, или *улакан ойун* – большой шаман, или *һир тюннюге ойун* – ‘окно земли шаман’ не только излечивал все болезни, но после последнего девятого «вынынчивания» якобы мог воскрешать умерших [Попов 1981: 254].

Несмотря на наличие большого количества общих черт в долганском и якутском шаманизме, у якутов не было отмечено такой разработанной классификации шаманов. При ранжировании шаманов якуты употребляли выражение ‘*биир мутук урдук ойун*’ – ‘шаман выше другого шамана на один сук’ [Жеребина 2011: 19]. Известно, что души якутских шаманов воспитывались в ветвях или дуплах особого шаманского дерева и сила их зависела от того, где проходило воспитание: у сильных – на верхушке дерева, у средних – на середине, а у малых шаманов – у нижних ветвей [Ксенофонов 1992: 55]. Якуты также различали шаманов, воспитывавшихся у духов верхнего, нижнего и среднего миров. Известно было и деление шаманов на добрых (*ајы ојуна* – шаман добрых божеств) и злых (*абасы ојуна* – шаман злых духов, *сiймäх ојуна* – поедающий, умерщвляющий шаман) [Попов 1947: 283]. По фольклорным материалам можно установить наличие в прошлом белых и черных шаманок: *айыы удаган* и *сиэмэх удаган* [Алексеев 1975: 141].

Среди тюркских народов кроме долган и якутов интересна классификация хакасских шаманов. Низшую и самую многочисленную часть шаманов представляли *чаланчики* (от *чаланча* – отправляться пешком). Они не имели шаманского костюма и бубна, не проходили посвящения, но обладали небольшим отрядом духов и занимались лечением людей при помощи обмахивания. В качестве ритуального инструмента они могли использовать черный платок, черную мужскую одежду или ветвь березы с лентами «чалама». К категории небольших, средних шаманов относились *пулгосы*, которые имели один бубен и простой шаманский наряд, занимались в основном лечебной практикой. *Пудгуры* считались великими камами, имели одновременно до 9 бубнов, особый костюм и огромную армию духов.

Пудгуры лечили от бесплодия женщин, занимались предотвращением эпидемий скота, сопровождали души умерших в царство мертвых, руководили горными жертвоприношениями. *Пудгуры* и *пулгосы* назывались общим именем '*аттыг хамнар*', т.е. 'шаманы, имеющие бубны' (букв. конные) [Бутанаев 2006: 15].

Относительно алтайского шаманизма нет достаточных данных, позволяющих говорить о существующей или существовавшей в прошлом классификации. А.В. Анохин делил алтайских шаманов на имеющих маньяк (шаманский кафтан) и тех, кто совершал служение без маньяков. Все алтайские шаманы и шаманки в первые годы совершают служение без маньяков. Шаманы, не совершающие камланий Эрлику, называются *ак кам* (белые шаманы) и не имеют маньяков (маньяки *јок кам*). Шаманы, совершающие служение всем тёсям, имеют маньяки (маньякту *јок кам*) и называются *кара кам* (черный шаман) [Анохин 1924: 33]. Согласно Е.Д. Прокофьевой белые шаманы камлали в белом холщовом халате, украшенном нашивками и тремя лентами [Прокофьева 1971: 60]. Л.П. Потапов выделил термин *јелвићи*, который был одним из наименований шамана в древнетюркское время и предположил, что в названиях *кам* и *јелвићи* могло быть отражено различие по линии ритуальной специализации шаманов в почитании божеств и духов небесного и подземного миров. Однако это осталось лишь предположением [Потапов 1991: 232–233]. Вместе с тем он отмечал, что каждый из шаманов, камлавших во всех зонах Вселенной, имел четырех персонифицированных духов-покровителей и помощников, три из которых относились к верхнему, среднему и нижнему миру, а четвертым был дух-предок умершего шамана [Потапов 1991: 146–147].

Шаманская традиция хантов и манси отличается своеобразием, в частности наличием большого количества лиц, выполнявших различные ритуальные функции в обществе. При этом очень сложно выделить тех лиц, которых действительно можно считать шаманами, и тех, кто только частично приобщен к шаманским таинствам. В.М. Кулемзин на материалах васюгано-ваховских хантов прежде всего выделяет *ёлта-ку* (йол (*јол*) – букв. 'ворожить', 'колдовать', 'гадать'), которые имели бубен с колотушкой, ритуальный костюм, выполняли разнообразные функции и занимали значительное место в обществе [Кулемзин 1976: 64]. Имеющим много шаманских черт можно считать *ысылта-ку* (*јисилта* – плакать), который назначался

на свое служение верховным божеством Торумом. Главной функцией *ысылта-ку* было лечение болезней с помощью духа-помощника – змеи. Он мог также воскресить преждевременно умершего человека, отправившись в царство мертвых, что сближает его с сильными шаманами у других сибирских народов [Кулемзин 1976: 56–59]. В лице *ысылта-ку* можно усмотреть не вполне оформившуюся категорию шаманов, камлающих в нижний мир [Там же: 124].

Шаманский мир манси выглядит более структурированным. Можно выделить основные категории: *мань-няйт* – малый шаман, камлавший при помощи ножа, *саграп няйт* – камлавший с топором, *койтынг-няйт* – шаман с бубном [Соколова 2009: 643], *потыртан-пуньг* – (говорящий дух), гадавший с помощью священного ящика, *валтахнен пуньг* – (вниз шаманящий дух), вызывающий духов с помощью музыкального инструмента сангвылтап [Мифология манси 2001: 103,112]. (Причисление некоторых из перечисленных категорий к собственно шаманам вызывает большие сомнения.) Здесь основу специализации составляет наличие особого (главного) атрибута, при помощи которого шаман осуществлял свою деятельность.

Своеобразные черты имеет специализация шаманов у чукчей. В.Г. Богораз выделял три категории чукотских шаманов: 1. Шаманы-чревовещатели. Они ценились невысоко и поэтому их действия нередко превращались в забаву. 2. Шаманы-знахари. Они боролись с враждебным влиянием духов, уничтожали злые чары или сами наводили чары на свою жертву. 3. Шаманы-предвещатели, занимавшиеся предсказанием будущего» [Вдовин 1981: 186–187]. Чукчам были известны еще такие шаманы, как *рэтыануныльын* – шаманы, действующие во сне; *уйвэлыткуьыт*, или *уйвэльэунульыт* (от *уйвэл* – ‘порча’, ‘злокозненные чары’), – напускавшие на человека болезнь, беду при помощи злокозненных лыгикэльэт; *ёотватыльыт* – навлекающие и останавливающие непогоду [Там же: 188–189]. Интерес представляет также отмеченное В.Г. Богоразом деление всех шаманских действий на три категории. В первую категорию входят «сношения с духами» (*kalatkourgъn*). Это голоса духов, слышимые через посредство шамана, чревовещание, различные трюки, составляющие главное содержание шаманского представления. Ко второй категории относится «смотрение внутрь» (*getalatgъrgъn*), пользующееся у чукчей большим уважением. Шаманы, владеющие этим искусством, могут предсказывать удачу или,

наоборот, предостеречь от опасности, передать указания духов, которые необходимо выполнить. Третья категория включает «заклипания» (ewganvatgьrьrьrь). Сюда входят все наиболее сложные и запутанные шаманские действия. Чукчи также делят шаманов на благожелательных, которые своим искусством помогают людям, и злобных («насмехающиеся шаманы»), которые только причиняют вред [Богораз 1939: 118].

Приведенные в начале статьи данные позволили выделить обобщенные обозначения шаманов у родственных групп народов, что говорит о возникновении этих терминов в период языкового и культурного единства. Создание классификаций шаманов – явление более позднее, как правило, терминологически уникальное в рамках культур отдельных народов и характеризующееся значительной вариативностью культурных проявлений. Проанализированный материал позволяет условно выделить три основных вида классификаций: 1) разделение шаманов в соответствии с их «шаманской силой»; 2) разделение в соответствии со сферами мироздания (камлание в верхний, нижний, средний мир и/или призвание к служению духами верхнего, среднего или нижнего мира); 3) разделение в соответствии со специализацией и выполняемыми в обществе функциями. К числу дополнительных классификаций можно отнести: 1) деление шаманов на добрых и злых; 2) деление в зависимости от используемого орудия камлания; 3) деление в соответствии с тем, какой образ олицетворяет собой шаман. Все виды классификаций были нестрогими, и всегда оставалась возможность пересечения или совмещения функций. Кроме того, как правило, в обществе всегда были лица (или категории лиц), находившиеся за рамками классификаций, не включавшиеся в нее.

Наиболее четкая классификация в соответствии с шаманской силой выявляется у нанайцев, ульчей, долган и хакасов. У нганасан и кетов (возможно, также у якутов и долган) прослеживаются представления о непрерывном становлении шамана в течение жизни, увеличении его силы и соответствующем изменении статуса. В одних случаях положение шамана на иерархической лестнице было четко зафиксировано в соответствии с шаманским даром (например, призывание сильным или слабым духом, воспитание на нижних или верхних ветвях шаманского дерева и т.д.), а значит, сама иерархическая лестница была достаточно устойчивой. В других случаях шаман

имел закрепленную традицией возможность непрерывного профессионального роста (увеличение армии духов, получение новых атрибутов и т.д.), а значит, иерархия либо отсутствовала, либо была размытой.

Разделение шаманов в соответствии со сферами мироздания тоже можно отнести к наиболее распространенному виду классификации. Оно отмечено у эвенков, ненцев, энцев и нганасан. Сюда же с определенной долей условности можно отнести алтайцев, селькупов и кетов. Распределение шаманов по различным мирам в значительной степени коррелирует с первой классификацией. Так, у ненцев самые сильные шаманы выдутана осуществляли камлание в верхний мир. Представители высшей категории нанайских и ульчских шаманов касаты, а также хакасские пудгуры осуществляли проводы душ умерших в загробный мир.

Специализация в соответствии с выполняемыми функциями была характерна для чукчей, частично для хантов и манси. Данная классификация является результатом недостаточной дифференциации шаманов, а также размытости критериев выделения их среди иных специалистов. Так, функции чукотских шаманов разных категорий у других народов совмещались в одном лице либо могли исполняться лицами, не включавшимися в число шаманов. Данная классификация также коррелирует с двумя приведенными выше. Слабые или малые шаманы отличались узкой специализацией либо вообще камланием для себя или своей семьи. Средние по силе шаманы – это прежде всего лекари. У этой группы шаманов лечебная функция на фоне других выступает как основная. Наиболее сильными шаманами были те, которые камлали в верхний или нижний мир. Шаманы, камлавшие духам среднего мира, никогда не становились сильными. Основной миссией самых сильных шаманов были проводы душ умерших в загробный мир, так как предполагалось, что это самое опасное путешествие. Им приписывалась также способность достигать самых дальних небесных или подземных сфер и воскрешать умерших.

Среди второстепенных классификаций выделение шаманов, олицетворяющих разные образы, в наиболее законченном виде было зафиксировано у кетов, в более размытом виде – у эвенков. В целом она имеет архаичный и, по всей видимости, рудиментарный характер и в наиболее полном виде может быть проанализирована в сим-

волике шаманских костюмов. Среди часто встречаемых образов можно выделить оленя, медведя и птицу. Классификация шаманов в зависимости от используемых атрибутов является второстепенной, но тем не менее важной. В чистом виде она встречается только у манси, однако тесно связана с вышеприведенными основными классификациями. Так, например, выделение «пеших» и «конных» шаманов у хакасов указывает на степень их могущества, камлание с бубном или без него (например, у селькупов) характеризовало разные типы шаманских действий, а наличие или отсутствие шаманского кафтана могло указывать на ту сферу шаманского космоса, в которую отправлялся шаман. Деление шаманов на черных и белых (добрых и злых), распространенное у многих тюрко-монгольских народов, так и не получило в науке окончательной интерпретации, является важным, но не определяющим суть феномена сибирского шаманизма. Т.М. Михайлов считает, что деление на белых и черных шаманов существовало только у тех народов, которые в своем социально-экономическом развитии достигли государственного или племенного объединения [Михайлов 1980: 268].

«Шаманствующие лица»: кто они?

Существование большого количества сакральных лиц, находящихся вне рамок шаманской классификации, вызывает много вопросов. В системе традиционного мировоззрения они не противопоставлялись жестко шаманам (хотя могли соперничать с ними), а сосуществовали с ними в рамках единой мировоззренческой системы. Они не были поглощены в условиях развития шаманских классификаций, не растворились в них. Более того, традиция воспроизводила и продолжает воспроизводить их в условиях современного мира.

Большое количество лиц данной категории существовало у тюрков Саяно-Алтая. Еще В.И. Вербицкий в конце XIX в. обратил внимание на то, что наряду с камами существуют «алтайские пифии», которые разделяются: 1) на *рымчи*, имеющий припадок, во время которого при ужасных мучениях видит сокровенное и предсказывает; 2) *тельгочи* – гадатель; 3) *ярынчи*, ворожащий по сожженной лопатке; 4) *кол-курэчи* – по рукам узнающий и 5) *ядачи* – человек, управляющий погодой посредством камня *яда-таш* [Вербицкий

1993: 64]. А.В. Анохин выделил существование у алтайцев *кӧспӧкчи* – ясновидцев, способных видеть душу человека (*сӱнӧ*) [Анохин 1924: 19]. В отличие от шаманов они были не в состоянии вернуть отделившуюся *сӱнӧ* человека на место [Ревуненкова 1995: 95]. Современные исследователи алтайского шаманизма отмечают появление большого количества новых групп шаманствующих лиц.

У якутов также было несколько категорий лиц помимо шаманов, претендовавших на умение предсказывать и лечить болезни: 1) *алгӧйччи* (заклинатель); 2) *мӧнэрик* (истеричный), *кӧрбӧдӧччӧ* (провидец), *ичӧн* (знахарь) [Токарев 1939: 91]. Якутское *ичӧн* близко эвенкийскому *ичӧримни* (шаман, предсказатель, колдун) [Алексеев 1975: 198]. У долган избранниками духов кроме шаманов считались *ырыаһыт* – певцы-врачеватели. Их было намного меньше, чем шаманов, они не имели костюма и бубна, и их лечение заключалось в пении. Они могли также общаться с духами, в том числе с духами болезни, и вытягивать их из тела больного губами [Попов 1981: 262–264].

Большое количество ритуальных специалистов представлено в традициях обских угров. Более или менее близкими к шаманам у васюганско-ваховских хантов, по мнению В.М. Кулемзина, являются *арехта-ку* – исполнители былин, песен и легенд и *улом-верта-ку* (*улом* – сон, *верта* – делать, *ку* – мужчина) – лица, разгадывающие сны, предсказывающие будущее и излечивающие болезни [Кулемзин 1976: 47, 53]. Большим авторитетом в хантыйском обществе пользовались также *нюкульта-ку* (букв. ‘представление-человек’). Главной функцией лиц этой категории была организация своеобразного представления, заканчивающегося гаданием о предстоящем промысле. Они обладали также способностью к ясновидению и имели духов-помощников. У *арехта-ку*, *улом-верта-ку*, *нюкульта-ку*, как правило, отсутствовали некоторые признаки шаманства при наличии других. Это могло быть отсутствие экстаза при наличии избранничества духами, отсутствие ритуального костюма, отсутствие способностей путешествовать в иные миры или вселять в себя духов, но при этом наличие умения «беседовать с духами» и т.д. В определенном смысле эти категории можно сопоставить с малыми, слабосильными шаманами у других народов. В.М. Кулемзин вполне аргументированно предположил, что данные категории лиц являют-

ся переходной ступенью на пути формирования шаманов, их предшественниками [Кулемзин 1976: 128].

У хантов, помимо перечисленных выше, можно выделить: 1) *мантьё-ку*, *манть-вэлвэл-ку* (*манть* – сказка, *вэлвэл* – делающий, *ку* – мужчина), рассказывающий сказки и иногда занимавшийся лечением; 2) *панкал-ку* (*панкал* – мухомор), который выпивал настой мухомора и в бредовом состоянии передавал присутствующим содержание своего сна; 3) *чипйән-ку* – колдун, врач, знахарь; 4) *мулте-ку* (мужчина, собирающий духов), произносящий молитвы во время жертвоприношений [Там же: 60–61]; 5) *царты-хо* (*царты ики* – гадающий мужчина, *царты нэ* – гадающая женщина) [Соколова 2009: 644]; 6) *сом-войян-хо* (видящий глазами человек) – созерцатель [Карьялайнен 1996: 189].

У манси ритуальными деятелями были: 1) *пенынг хум* – прорицатель, гадатель, гадающий на топоре, ноже; 2) *самнаев*, *вонсых хотпа* – провидец; 3) *весар ванг нэ* – гадалка и т.д. [Соколова 2009: 643]. Шаманство у хантов и манси развивалось особым путем и имело менее выраженные формы, чем у других народов Сибири [Там же: 641]. Одни исследователи (В.М. Кулемзин) полагают, что шаманизм у хантов и манси еще не сложился и потому не имел большого распространения. Другие считают обско-угорское шаманство, каким его застали исследователи, находящимся в ситуации ослабления и разложения под влиянием христианизаторской политики церкви и систем административного управления [Там же: 642]. Поэтому в системе ритуальных деятелей у обских угров, пожалуй, сложнее всего выделить собственно шаманов и иных деятелей, не являющихся шаманами.

У кетов помимо шаманов особо можно отметить категорию *баңос*. По представлениям кетов, чтобы стать *баңос*, нужно приобщиться к «миру земли». Для этого нужно было съесть высушенную змею или чтобы внутрь человека проникла землеройка. На поверхности тогда оставался особый знак (таковым считали бородавку). Главной функцией *баңос* было предсказание. Они могли предсказать погоду, предупредить человека о предстоящей болезни и ее исходе, предугадать, каким будет промысловый сезон, лечить некоторые болезни (ревматизм, желудочные боли), но также насылать их на людей. Им приписывалась способность не только предсказывать, но и влиять на предстоящие события: смягчить неблагоприятные, спо-

собствовать желаемому, а также оказывать воздействие на предметы: сделать ловушку более добычливой или, наоборот, «испортить» ружье, т.е. обладали магической (колдовской) силой. *Баңос* были наделены даром «видения» *ул'вэј* (душа, жизненная сила) простых людей и даже могли подсказать, где она находится [Алексеевко 1981: 124–125]. *Баңос* и шаман соперничали друг с другом, и люди часто предпочитали обращаться к *баңос* у, что свидетельствует о его высоком положении в обществе. Особую группу составляли *даңтоңс'*. Единственным их отличием от простых людей было умение видеть *ул'вэј*. *Даңтоңс'* встречались редко, но пользовались большим уважением, к ним могли обратиться в том случае, если шаман не мог самостоятельно обнаружить *ул'вэј* [Там же: 125–126].

Особый статус ритуальных деятелей «нешаманов» был зафиксирован у отдельных тунгусо-маньчжурских и самодийских народов. У нганасан выделяется особая категория лиц *дючилы* – ясновидцы, толкователи снов. Роль *дючилы* остается не выясненной до конца. Ю.Б. Симченко считает, что они были наделены «маленьким шаманским даром» [Симченко 1996: 180]. Известно, что *дючилы* снились вещие сны. Но особенно интересна их роль в ходе камлания. Они помогали шаману. Считалось, что они хорошо видят дорогу, по которой идет шаман, могут разгадать встречающиеся препятствия и в случае необходимости остановить песню шамана, ударяя палочкой, чтобы предостеречь шамана от опасности [Грачева 1981: 81]. Таким образом, *дючилы* видел дорогу лучше, чем сам шаман. Считалось, что *дючилы* могли разобраться в действиях самых разных существ шаманского мира и растолковать их людям. При этом они не способны были противостоять *дямада* и подчинить себе помощников [Симченко 1996: 180]. Это были лица, которые не имели специального костюма и могли только видеть, но не действовать [Грачева 1981: 81].

У нанайцев также были особые лица, которые занимали своеобразное положение между шаманами и простыми людьми, – *тудины*, их было гораздо меньше, чем шаманов. У орочей также существовали *тудины* (*туди*). Подробное описание этих лиц дала А.В. Смоляк. Возможна этимологическая связь нанайского *тудин* с ульчским *туде* – ‘священный столб’. У нерчинских эвенков *тода* (*тоза*) – ‘думать’, у эвенов *туйде* – ‘предсказывать’, по-якутски *туй* – ‘предвидеть’ [Смоляк 1991: 46]. Тудины не имели бубнов и особых

костюмов, не проходили посвящение, но все они имели в прошлом родственников тудинов. Людей они лечили даже лучше, чем шаманы, и так же, как и нанайские дючилы, помогали шаману во время камлания. Они видели путь, которым шел шаман во время камлания, проверяли правильность сообщаемых шаманом сведений, иногда подсказывали шаману, как ему поступить в отношении встретившихся духов, душ и т.д. Тудины имели своеобразного духа-помощника *эдехэ*, некоторые считали, что духов-помощников у тудина было много и с их помощью он летал в другие сферы. Все тудины, по мнению нанайцев, могли ходить в загробный мир вместе с касаты-шаманом и даже самостоятельно [Там же: 47–49]. У ульчей отсутствовали тудины, но была особая категория – ясновидящие *исачила* (от *исал* – ‘глаза’). Их было очень мало. В жизни это были обычные люди, но с ними иногда случались припадки, во время которых они катались по полу с пеной у рта. В это время кто-нибудь из близких начинал сильно бить припадочного ремнем по телу, по лицу, чтобы прекратить припадок. Больной затихал и сразу начинал «прорицать», предсказывать, если люди в это время задавали ему вопросы. Ульчи рассказывали также о колдунах, насылающих порчу на людей, – *дякпи*. Так могли называть и некоторых злых шаманов [Там же: 50–51].

«Шаманствующие лица» у тюркских народов Сибири по своему статусу находились ниже шаманов. Они считались менее сильными, и количество исполняемых ими функций было ограниченным. Шаманы угорских народов Сибири, наоборот, слабо выделялись на фоне других «специалистов», за исключением, пожалуй, хантыйского *ёлта-ку* и мансийского *койтынг-няйт*, сила которых бесспорно признавалась соплеменниками. У нганасан и нанайцев существовали особые категории лиц – *дючила* и *тудины*, которые по своему статусу и авторитету не уступали шаманам, хотя и были менее многочисленными. Более того, они могли осуществлять контроль над деятельностью шаманов, давали им ценные указания, а в некоторых сферах деятельности были более сильными.

Анализ функций, выполняемых «шаманствующими лицами», позволяет выделить: 1) представителей различных видов мантики (гадали по сожженной лопатке, на топоре, ноже, по рукам и т.д.) – алтайские *ярынчи* и *курэзчи*, *шарты-хо* у хантов, *пенынг хум* и *весар ванг нэ* у манси; 2) предсказателей, имеющих припадки, после кото-

рых они обретали способность предвидения, – *рымчи* у алтайцев, *исачила* у ульчей, *мэнэрик* у якутов; 3) сновидцев, видящих вещи сны и умеющих их разгадывать, – *улом-верта-ку* у хантов; 4) предсказателей, употреблявших мухомор, – *панкал-ку* у хантов; 5) певцов и сказителей, умевших лечить болезни, – *арехта-ку* и *мантьё-ку* у хантов, долганские *ырыаһыт*; 6) заклинателей, лиц, обращающихся к духам с молитвой, – *мулте-ку* у хантов, *алгӕччы* – у якутов, 7) колдунов, способных насылать порчу, – *баӕос* у кетов, *дякни* у ульчей; 8) лиц, способных управлять погодой, – *ядачи* у алтайцев, 9) ясновидцев, способных видеть души, существ шаманского мира, а в некоторых случаях, шаманский путь и даже путешествовать вместе с шаманом, – *кӕспӕкчи* алтайцев, *кӕрбӕӕӕчӕ* у якутов, *сом-войян-хо* у хантов, *баӕос* и *дацтоӕс'* у кетов, *дючили* у нганасан и *тудины* у нанайцев. Естественно, что данная классификация является достаточно условной, не исключает функционального пересечения между различными сакральными лицами.

Можно предположить, что в условиях складывания мировоззренческой системы, основанной на осознании разделения культурного и природного пространств, на выделении «сакрального» и «профанного» миров, возникает несколько категорий ритуальных деятелей. Принципиальные различия между ними заключаются в том, что они представляют собой разные варианты культурной коммуникации по оси «культура-природа». Все они вырастают от одного корня, являются медиаторами, тем или иным образом взаимодействующими с «иными» мирами, все они являются хранителями жизни, «жизненного начала» и связанных с ними культурных ценностей.

2. Шаманские атрибуты народов Сибири: истоки семантического единства и полифункциональности

Шаманские атрибуты – это особые предметы, используемые шаманами в их практике и призванные помогать им во время сложных ритуальных действий. Проблема роли и значения шаманских атрибутов в системе шаманского мировоззрения является одной из приоритетных и длительное время разрабатываемых тем в этнографии народов Сибири. А употребление таких предметов, как бубен, коло-

тушка и посох, стали важнейшими факторами определения той или иной ритуальной практики, как шаманской.

Среди отечественных исследователей предпринимались попытки проследить эволюцию как отдельных элементов конструкции, так и шаманских атрибутов в целом, выявить их символическое и функциональное значение, провести сравнительный анализ конструкции и символики шаманских атрибутов у разных народов. Н.П. Дыренковой в 1928–1937 гг. была написана блестящая статья об атрибутах шаманов тюрко-монгольских народов Сибири, только недавно увидевшая свет. В ней автор высказала мысль о том, что атрибуты шамана, в том числе и бубен, нельзя считать исконными и первичными в шаманстве, поскольку, будучи возбуждающими средствами, они не нужны были на ранней стадии развития шаманства [Дыренкова 2012(а): 278]. Кроме того, проведя детальный анализ конструкции бубнов тюрко-монгольских народов, она пришла к выводу о сборном характере его конструкции и о возможности рассмотрения трости и трещотки как его предшественников. На самостоятельную роль колотушки в ритуале, и прежде всего в гадании, указывали многие исследователи [Дыренкова 2012(а): 317; Смоляк 1991: 237–238; Худяков 1969: 313; Львова 1984: 85–86, Прокофьева 1961: 438 и др.], что также наводит на мысль о возможном использовании колотушки еще до появления бубна. А.М. Сагалаев, рассмотрев роль посоха в космогонических мифах и в ритуале урало-алтайских народов, также предположил, что данный предмет шаманской практики был более древним по сравнению с бубном [Сагалаев 2001]. Роли лука и стрел в шаманской традиции алтайских народов посвящена специальная статья Л.П. Потапова [Потапов 1934]. О значении лука со стрелами в хозяйственной деятельности, в фольклоре, а также в шаманизме тюркских народов говорится в статье Н.П. Дыренковой [Дыренкова 2012(б)].

Однако несомненно, что наибольшего внимания исследователей удостоился главный атрибут шаманских мистерий – бубен. Сложная семантика рисунков на внешней и внутренней стороне бубна, многочисленных элементов конструкции и в первую очередь рукоятки, функциональное разнообразие, а также разнообразие образов, ассоциируемых с бубном, изучались несколькими поколениями исследователей на примере разных народов Сибири. К числу наиболее значимых трудов по данной тематике можно отнести уже упоминав-

шуюся выше статью Н.П. Дыренковой о бубнах тюрко-монгольских народов [Дыренкова 2012(a)], сочинения А.В. Анохина и Л.П. Потапова по шаманизму алтайских народов [Анохин 1924, Потапов 1991], А.А. Попова по нганасанам [Попов 1984], А.В. Смоляк по нанайцам [Смоляк 1991], В.М. Кулемзина по хантам [Кулемзин 1976], Г.М. Василевич по эвенкам [Василевич 1969], статью В. Диосеги, включающую сравнительный анализ самодийских и восточно-сибирских бубнов [Dioszegi 1963], исследование Е.Д. Прокофьевой, обобщающее материалы, касающиеся бубнов у разных народов Сибири [Прокофьева 1961], и др.

Высокий интерес к атрибутивной стороне ритуалов характерен для семиотических исследований, благодаря которым стало возможным изучение системы взаимоотношений между миром вещей и миром людей в архаических и традиционных обществах. Если мы вкладываем в понятие «вещь» семиотический смысл, то она тоже должна рассматриваться как текст, как сообщение и факт коммуникации [Байбурин 1995: 97]. Выявление «символического ядра» шаманизма невозможно без комплексного семантического и функционального анализа центральных шаманских атрибутов с привлечением широкого корпуса источников по разным сибирским народам.

Бубен

На сегодняшний день бубен как основной шаманский атрибут хорошо изучен у тюрко-монгольских народов. Л.П. Потапов отмечал, что существование бубнов в древнетюркское время подтверждается письменными источниками, известно также, что тогда он носил то же название, что и сейчас, – *tünğür*. Возможность более раннего употребления бубнов определяется по наскальным изображениям, воспроизводящим общую конструкцию и внешнюю форму бубнов, дошедших до наших дней [Потапов 1991: 160]. В. Троцанский обратил внимание на различие названий бубнов у отдельных тюрко-монгольских народов. Так, он отмечал, что у алтайцев и урянхайцев бубен называется *тюнгур*, у тангну-урянхайцев – *донкюр-хэнгиргин-тюнгур*, у якутов – *түңүр* и *дүңүр*, у монголов – *хэнгрик* и *хэнгрикэ*. В то же время кроме бубна шаманы употребляют два рода музыкальных инструментов: струнные вроде балалайки и зубные, величиною вершка полтора, напоминающие по форме лиру.

У иркутских бурят и урянхайцев последний называется *хур* и употребляется только шаманами, у сойотов он называется *комуз*, а у якутов – *хомус*, но у последних шаманами не употребляется. У маньчжуров была трехструнная балалайка – *тэнгэри*, у киргизов *кобуз* – шаманский бубен. У якутов Виллюйского округа *дюгюр* – инструмент с натянутыми струнами [Трошанский 1902: 128–130]. У алтайцев зубной инструмент носит название *комус*, а струнный – *топишуур*. Однако по сведениям В.И. Вербицкого, рапсоды у алтайцев использовали двухструнную балалайку – *кайлачан кабус* или *шерте кумус*, под аккомпанемент которой рассказывалось о деяниях богатырей [Вербицкий 1993: 166]. В.В. Радлов дал подробное описание двухструнной балалайки *кобыз* у абаканских татар (хакасов) [Радлов 1989: 226]. Н.П. Дыренкова отмечает также у шорцев название бубнов – *түр*, а у телеутов и алтайцев – *чалу*, возможно, произошедшее от ‘чал’ – ‘ударяться с размаху’, которое в дальнейшем было перенесено на рукоятку и, следовательно, на хозяина бубна [Дыренкова 2012(а): 288, 291]. Е.Д. Прокофьева на основании рассмотрения тюркского термина для бубна у саяно-алтайских народов (дюнгор, тюнгюр, тюр) увидела в крайней форме этого термина – *тюр* – полное совпадение с ‘*тюр*’ в значении ‘посох’, ‘священное дерево’, ‘священный столб’ [Прокофьева 1961: 449]. Г.Н. Потанин отмечал, что бубен на языке аларских бурят – *хэсэ*. В то же время у кудинских бурят термином *хэсэ* обозначались шаманские трости [Потанин 1883: 40, 55]. На языке кетов бубен называется *хас* [Анучин 1914: 48], а у нивхов – *қас* [Таксами 1981: 172].

Для тунгусо-маньчжурских народов характерно единое название бубна, получившее небольшие модификации в отдельных языках. Нанайцы называют бубен *унгчухун*, ульчи – *унгтуху*, *унту*, орочи – *укту*, *унтухи*, удэгейцы – *унту* [Смоляк 1991: 241]. У эвенков бубен мог носить названия *унтувун*, *нимнаңки* [Василевич 1969: 253]. Последний термин восходит к эвенкийскому ‘нимнан’, употреблявшемуся для обозначения шаманского камлания [Там же: 244]. У угорских народов, по сведениям Карьялайнена, существовало несколько названий бубна. «На большей части вогульской территории, на Сосьве, Лозьве и Пелымке, он называется *kwoip*, *koip* – слово, которое встречается и у остяков в форме *kujär* на Нижней Оби, на Иртыше и в районе Сургута. На Васюгане существует *köjät*, а в районе Обдорска – *penzar*, заимствованное из юрак-самоедского в том же

значении» [Карьялайнен 1996: 194]. По всей видимости, исконным для обских угров является название *кoем*, *кoип*, что в переводе означает «орудие пения» [Прокофьева 1961: 449]. Среди самодийских народов также существовало несколько терминов для обозначения бубна. У тазовских селькупов он носит название *нуца* или *нуа*, в Нарыме – *пынгыр* (*рьльр*), причем термин ‘нуца’ не встречается больше ни у одного народа Сибири [Прокофьева 1981: 50]. Термин *пынгыр* бытует у нарымских селькупов не только применительно к шаманскому бубну, но и к женскому музыкальному инструменту – варгану. Е.Д. Прокофьева сближает селькупский термин *пынгыр* с немецким обозначением бубна *pender ~ penzer* [Там же]. У нганасан бубен носит название ‘*хендир*’ [Попов 1984: 253].

Таким образом, можно отметить наличие общих наименований бубнов у тюркских народов (*түңгүр*), тунгусо-маньчжурских (*унгчу-хун-унтувун-унту*), самодийских (*пынгыр-пендер-хэндир*), угорских (*кoем*, *кoип*), что свидетельствует о возникновении традиции использования бубна еще в период языкового единства данных групп народов. Интерес может представлять употребление в качестве названия бубна термина *хэсэ* – у бурят, *хас* – у кетов и *қас* – у нивхов. Терминологически фиксируется ситуация, в соответствии с которой бубен может носить то же название, что и другие музыкальные инструменты, используемые шаманами. Причем они могут быть как струнные (*дюгюр* – инструмент с натянутыми струнами у виллойских якутов, трехструнная балалайка – *тэнгэри* у маньчжуров, *кобуз* (*комуз*), выступающий в роли балалайки у алтайцев и в роли бубна у киргизов), так и зубные (*пынгыр* у селькупов). Угорское название бубна на первое место ставит функцию бубна как орудия пения. И наконец, название бубна у бурят – *хэсэ* – употреблялось для обозначения шаманских тростей, так же как тюркское название бубна *тюр* (*түр*) – для обозначения посоха и священного дерева. За терминологическим единством отдельных шаманских атрибутов может скрываться их семантическое и соответствующее ему генетическое единство.

Генезис бубна как особого ритуального музыкального инструмента с широким полем функционального действия, несомненно, имеет сложную природу. И для того, чтобы приблизиться к разгадке его семантического и символического значения, необходимо проанализировать весь комплекс шаманских атрибутов, многие из кото-

рых носят заместительный характер, т.е. могут заменять бубен в ритуале как функционально, так и символически. Ключевым в данном анализе будет выступать значение атрибутов в качестве звуковых инструментов, поскольку именно звук наряду с действием, по всей видимости, составлял смысловую основу любого ритуала.

Наиболее интересный анализ генезиса бубна был дан Н.П. Дыренковой. Она предположила, что сложная конструкция шаманских бубнов представляет собой синтез бубна, состоящего лишь из ободка и кожи и рукоятки, повторяющей форму трещотки. Трещотки как атрибуты шамана были известны многим тюркским народам Сибири и, возможно, являлись предшественниками бубнов. Конструкция их была очень проста: они представляли собой обычную палку с кольцами, по которой ударяли другой палкой [Дыренкова 2012(а): 320, 333]. У чувльмских тюрков шаманы вместо бубна использовали предмет, напоминавший трещотку или погремушку, который назывался *тэм*. Тэм представлял собой небольшую лопаточку длиной от 25 до 30 см, на широкой части которой на металлической дужке были укреплены медные или железные кольца. Название 'тэм', скорее всего, восходит к древнетюркской глагольной основе *тэ'* – говорить, сказать. Корень '*тэм*' входит в термин '*тэмчи*', '*тэмчилер*', которым у телеутов называли помощника шамана при камлании [Львова 1981: 84–85]. Другим инструментом была колотушка *каллак*, *кажук* (буквально 'ложка'), с помощью которой извлекали звук из тэма, зажимая оба инструмента в руке наподобие кастаньет либо слегка ударяя колотушкой по нижней части тэма [Там же: 86]. А. Кастрен наблюдал, что шаман самоедов Томской губернии во время камлания держал в правой руке палочку, одна сторона которой была гладкая, а другая покрыта таинственными знаками и фигурами, а в левой – две стрелы острием вверх. К каждому острию был привязан небольшой колокольчик. «Во время пения шаман слегка ударяет волшебной палочкой по древкам стрел, и колокольчики звенят в такт» [Кастрен 1860: 296–297]. Согласно легенде шорцев первый шаман начал шаманить, ударяя двумя палочками друг о друга [Дыренкова 2012(а): 320]. Нанайские шаманы также могли употреблять вместо бубна две палочки *элчүгдэ* [Смоляк 1991: 241].

Мансийская разливная ложка *тай*, использовавшаяся во время жертвенных церемоний, имела на конце рукоятки отверстие, в котором закреплялась деревянная погремушка. В другом варианте в конце черешка делали полость, в которую засыпали дробь, а отверстие

закрывали прямоугольной деревянной пробкой [Мифология манси 2001: 137]. Ульчские шаманы также пользовались раньше погремушками *дэорпу*. Это был выгнутый из двух дощечек овальный или круглый футляр с рукояткой, внутрь которого вкладывали камешки [Смоляк 1991: 239]. В ненецких и угорских бубнах между обечайкой и дополнительным ободком из сарги обычно клали камешки. Поскольку на этих бубнах было мало железных подвесок, он не столько гудел, сколько трещал. В связи с этим Е.Д. Прокофьева предположила, что эти камешки составляли элемент какого-то инструмента, бытовавшего у этих народов до появления у них бубнов. Возможно, он представлял собой нечто вроде трещотки-жужжалки, где камешки являлись основным источником звука [Прокофьева 1981: 50]. Е.Д. Прокофьева также переводит селькупское название бубна *пынгыр* как 'жужжалка'. Наличие различных звенящих предметов на внутренней стороне бубна (колец, колокольчиков, цепочек и т.д.), отмечаемое исследователями у разных сибирских народов [Карьялайнен 1996: 196, Попов 1984: 138; Худяков 1969: 313 и т.д.], также может служить доказательством дополнительного и, по всей видимости, изначального значения бубна как трещотки или погремушки (рис. 1, 2, 3).



Рис. 1. Бубен. Якуты, конец XIX в.



Рис. 2. Бубен. Шорцы, начало XX в.



Рис. 3. Бубен. Телеуты, конец XIX в.

Звук, издаваемый ритуальным предметом, являлся средством общения с миром духов, особым (сакральным) языком. В дальнейшем это нашло воплощение в целой системе представлений о любви духов к музыке и о их покровительстве умелым музыкантам и ска-

зителям. Таким образом, можно предположить, что простейшие звуковые инструменты: погремушка или трещотка (две ударяемые друг о друга палки) были наиболее ранними звуковыми предшественниками бубна, что прослеживается на уровне некоторых его конструктивных особенностей.

Колотушка

В сложной конструкции шаманского бубна необходимо выделить в качестве самостоятельного элемента колотушку. У эвенков колотушка была первым атрибутом, приобретаемым шаманом, и носила название *гис-гисун-гихун-гихивун* (от глагола ‘гису’ – говорить), тем самым указывалось на главное значение колотушки как предмета для говорения, предсказания [Василевич 1969: 253]. Нарымские селькупы называли колотушку *соланг*, что в переводе означает «ложка» [Прокофьева 1961: 439]. Хантыйское слово ‘*палэнтив*’ (*palənt'iw*) – термин, имеющий бытовое и сакральное содержание. В первом случае им обозначают лопатку для размешивания чего-либо, а также ложку; во втором – колотушку шаманского бубна [Мифология хантов 2000: 196]. К.Ф. Карьялайнен отмечал, что колотушка бубна называется *ñali*, кое-где *pəñ*, что означает ‘ложка’, на Вахе *palənt'iw* – ‘черпак’ и ‘рулевое весло’ (первоначально, видимо, лопатообразный предмет) [Карьялайнен 1996: 194]. В ритуальной традиции манси колотушка бубна могла носить несколько названий: *няли* – ложка, *койп-йив* – дерево бубна, *мант* – лопатка. Кроме того, манси наделяли ритуальные лопаточки мант самостоятельным значением. Они дополняли культовую атрибутику мансийских святилищ и, по мнению манси, именно ими, а не обычными ложками, пользовались боги на своих трапезах. Мант использовали и души людей, покинувшие земной мир [Мифология манси 2001: 75, 86]. То есть это был атрибут обитателей потустороннего мира, прообразом которого служила шаманская колотушка, помогавшая поддерживать шаману связь с инобытием. А.М. Сагалаев выдвинул предположение, что шаманский атрибут типа «ковш-ложка» мог быть ритуальным предшественником колотушки [Сагалаев 1991: 48].

На самостоятельную роль колотушки в шаманском ритуале найцев и ульчей указывала А.В. Смоляк. Колотушка использовалась как средство гадания, а также в обрядах в отношении детей, чьи ду-

ши охранял шаман. При камлании шаман оглаживал колотушкой ребенка по спине и головке, чтобы он хорошо рос и была благополучна его душа. При этом, если шаман камлал без бубна, считалось, что он не мог никуда улететь и оставался дома [Смоляк 1991: 237, 238]. У кетов колотушка от бубна также была первым атрибутом, который получал шаман, и служила средством для гадания. Называлась она *хат-бул* (= бубна нога), но в разговоре ее могли называть также *доңамас-бул* (= третья нога) [Анучин 1914: 33, 34]. Колотушку шаману достаточно было иметь (наряду с налобной повязкой, обувью и рукавицами) для действий в окружающем мире. Бубен, парка и железный головной убор свидетельствовали о доступности шаману верхнего сакрального мира [Алексеевко 1984: 77]. У якутов колотушка *булаайхан* имела особое значение в лечении болезней. На конце рукоятки у нее находилась волчья голова, которая, направляясь то в одну, то в другую сторону, отыскивала место болезни. Затем она должна была проткнуть больное место, тем самым укусив болезнь, после чего больной выздоравливал [Худяков 1969: 313]. У селькупов колотушка *капиит* также имела большое значение в лечении болезней. С ее помощью шаман извлекал забравшегося в человека злого духа или водворял на место потерявшуюся душу больного [Прокофьева 1981: 48]. Селькупское слово ‘*капиит*’ переводится как «орудие камлания». По предположению Е.Д. Прокофьевой, это отражает следы самостоятельного значения колотушки, которое она имела в прошлом в шаманстве всех народов Сибири [Прокофьева 1961: 450]. У саяно-алтайских тюрков колотушка носит название *орба*, *орбу*, *орбы*, *орбак*. У бурят она называется – *олбыр* [Дыренкова 2012(а): 318]. В финском языке *агра* – жребий или жезл (прут) для узнавания тайн [Львова 1984: 90]. Колотушка у тюркомонгольских народов Сибири также может служить заменой бубна и является первым атрибутом, который получает шаман. Некоторые шаманы всю свою жизнь камлали только с колотушкой, без бубна. Сама колотушка могла представлять собой погремушку, поскольку к ней иногда привязывали металлические предметы для создания дополнительного звона и шума [Дыренкова 2012(а): 317]. В.И. Анучин, описывая колотушку кетов, обратил внимание на наличие погремушки в виде железной трубочки (иногда 2–3 погремушек на одном ремне) на конце рукоятки колотушки [Анучин 1914: 34]. У сельку-

пов колотушка прежде имела полость, в которую помещали камешки [Прокофьева 1981: 54].

На основе краткого анализа употребления колотушки у народов Сибири можно предположить ее самостоятельную роль в шаманском ритуале, которая могла быть связана с использованием колотушки еще до появления бубнов, а также тесную генетическую связь колотушки (вместе с рукояткой от бубна) с самыми простыми звуковыми и ритуальными инструментами – погремушкой или двумя палками, ударяемыми друг о друга. Осмысление колотушки как ложки, лопатки, весла и т.д. говорит о совмещении в ее семантике ритуального и прагматического смыслов. Колотушка, являясь прежде всего орудием предсказания, «говорения», т.е. общения с миром духов, выполняла также охранительную и лечебную роль в шаманской деятельности.

Лук со стрелами

Простая палка, как один из самых ранних орудий человека, должна была иметь наряду с прагматическим большое символическое значение. Поэтому возможно, что она стала основой не только ударных, но и струнных музыкальных инструментов, игравших важную роль в шаманской традиции. Исходное семантическое (и генетическое) единство данных инструментов уже было отмечено выше в языке тюркских народов, где термины *дюгюр* (*тюнгур*) и *кобыз* (*комус*) могли обозначать как бубен, так и струнный инструмент. Можно предположить, что генезис ударных и струнных инструментов был связан с исходным орудием – палкой, которая в дальнейшем используется как трещотка (две палки, ударяемые друг о друга), с одной стороны, и как лук – с другой. Лук являясь важнейшим охотничьим орудием, тесно связан с ритуально-звуковой традицией. Происхождение струнных инструментов возводится учеными к обычному луку с натянутой тетивой. Спуск стрелы рождал звук. Туго натянутая тетива звенела высоко, ослабленная – низко [Садоков 1971: 71].

Лук является не только древнейшим музыкальным инструментом, но и древнейшим магическим орудием колдунов и прорицателей, занявшим важное место в шаманской практике. Струна и ее аналоги (нить, веревка, волос и т.д.) имели важнейшее значение как

символы связи человека с миром духов. У тувинцев до недавнего времени бытовал древнейший способ музицирования на луке – ча. Один конец лука упирали в землю, а другой – в плечо. К тетиве прикладывали открытый рот. Слегка надавливая или отпуская натяженные тетивы, музыкант извлекал щипком пальца звуки разной высоты [Сузукей 1989: 76]. Отголосками использования лука в качестве простейшего струнного музыкального инструмента могут служить свидетельства использования его в виде смычка. Считается, что лук являлся наиболее ранним вариантом смычка. В Армении лук сохраняет свое название в течение тысячелетий: лук стрелка и смычок музыкального инструмента имеют на армянском языке одно название [Цицикян 1987: 175]. В.В. Радлов указывал, что музыкальный инструмент абаканских татар кобыз, похожий на глубокую сковороду, имел две струны и смычок в форме маленького лука [Радлов 1989: 226]. У хантов струнный музыкальный инструмент *нин-юх* (женское дерево) также имеет в виде смычка маленький лук с натянутым пучком конских волос [Соколова 1986: 10]. Такой же смычок используют тувинцы для игры на двухструнном игиле [Вайнштейн 1961: 153]. *Кор-ындель* – смычок для игры на селькупской бандуре. Его изготавливали по форме селькупского военного лука и относились к нему как к святыне. Он считался копией священного лука небесных богов и обладал лечебными свойствами. С его помощью можно было излечиться от боли в коленях и суставах [Селькупская мифология 1998: 53].

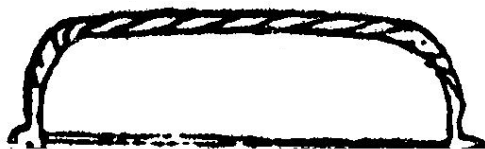


Рис. 4. Лучок *јӧлгӧ* (алтайцы)

Лук, наряду с колотушкой, является еще одним ритуальным заместителем бубна. У энцев одно из названий бубна – «небесный лук» [Прокофьева 1981: 54]. У алтайцев, по сведениям А.В. Анохина, шаманы могли заменять бубен простым лучком *јӧлгӧ*, который

использовался для узнавания воли духов (рис. 4). Сам бубен мог отождествляться с луком, а железный прут, располагавшийся поперек бубна во внутренней его части, назывался *kiriui*, что буквально означает ‘тетива’ [Анохин 1924: 53].

У шорцев камлание с луком могло проводиться для рассеивания туч [Хлопина 1978: 79]. По сведениям Линденау, якутские шаманы в отсутствие бубна камлали с помощью лука [Линденау 1983: 39]. Колотушка бубна у нганасан называлась *xetaa* (от хетэ’э – ‘выстрелить’) [Попов 1984: 139]. На Алтае шаман во время моления прицеливался из бубна в злых духов как из лука [Потапов 1934: 71]. В шаманском языке сагайцев для приказания просушить над огнем бубен иногда употреблялось выражение «натяни лук» [Дыренкова 2012(6): 274].

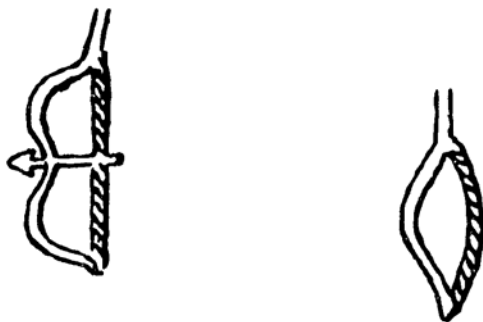


Рис. 5. Металлические подвески в виде луков на costume шамана (алтайцы)

В конструкции бубнов, а также в костюмах шаманов многих народов использовались привески, символизирующие лук и стрелы шамана, используемые им для борьбы со злыми духами и враждебными шаманами [Кулемзин 1976: 80, Попов 1984: 138] (рис. 5). По представлениям нанайцев, лук был необходим касаты-шаману во время проведения больших поминок. Выстрелом из лука шаман убивал «черта», преграждавшего путь в «буни» [Смоляк 1991: 246]. Использование лука и стрел как орудий гадания было известно бурятам [Агапитов, Хангалов 1883: 110–111], угорским народам [Карьялайнен 1996: 209], алтайцам [Потанин 1883: 135], кетам [Анучин 1914: 19], селькупам [Прокофьева 1981: 54]. Шаманская

сила у алтайцев и бурят буквально означала обладание стрелой. Сильный шаман у бурят должен был обладать «шаманским наследством» или «шаманским корнем», который по-бурятски называется *ukta* – буквально ‘стрела’. У алтайцев сильный шаман носит название *uktu-kam*, т.е. шаман, имеющий ‘*uk*’ – ‘стрелу’ [Потапов 1934: 74]. В фольклоре лук со стрелами также служит показателем жизненной силы богатыря. «Лук и стрелы изломались – богатырь умер» – образное выражение, которое используют шорцы, сагайцы, кумандинцы и телеуты, говоря о смерти богатыря [Дыренкова 2012(б): 264]. По представлениям бурят-монголов, стрела обладала способностью возвращать душу умершего человека. Для этого необходимо было взять стрелу с пером черного орла (проводника душ умерших) и, привязав к перу белый хадак, махать стрелой во все стороны, призывая душу умершего. Делать это должен был непременно человек, родившийся в счастливый год [Поппе 1932: 193].

Таким образом, возможно, что лук, как древнейший ритуальный атрибут, составляет генетическую основу струнных музыкальных инструментов, а в музыкальной культуре сибирских народов может использоваться в качестве смычка. Лук является также ритуальным аналогом бубна (а стрела – колотушки) и, по всей видимости, имеет более древнее происхождение. Он играл большую роль в предсказательной практике, был средством общения с духами, мог использоваться при лечении некоторых заболеваний, а стрела могла возвращать душу умершего. Использование лука в качестве главного орудия в охотничьей практике было перенесено в сакральную сферу и стало важнейшей характеристикой шамана, воюющего со злыми духами и враждебными шаманами. Как следствие этого лук и стрелы стали показателем шаманской силы, шаманского дара, а также жизненной силы богатырей в фольклоре. Функция бубна как орудия борьбы с враждебными духами, возможно, восходит к практике ритуального использования лука и стрел, которые позднее были заменены бубном и колотушкой.

Посох и трости

Еще одним не менее важным, чем рассмотренные выше, шаманским атрибутом являлись посох, а также трости. Посох, чье происхождение восходит к обыкновенной палке, в традиции сибирских

народов занимает важное место и имеет вполне самостоятельное значение. Он не был вытеснен на периферию ритуального пространства и не потерял своего самостоятельного значения. Использование посохов фиксируется практически у всех народов Сибири. Посох мог выступать как заместитель бубна, а также как вполне самостоятельный атрибут шамана, выполнявший множество функций. Одна из важнейших функций шаманского посоха – транспортировка шамана в мир духов. Так некоторые группы эвенков наряду с бубном имели посохи, символизировавшие коня или оленя. На «олене» шаман ездил в верхний мир, на «коне» – в мир мертвых [Василевич 1969: 254]. Н.П. Дыренковой было отмечено отсутствие посохов у якутских шаманов [Дыренкова 2012(а): 325]. Исключением является одна непарная конная трость из коллекции МАЭ (рис. 6).



Рис. 6. Деревянная конная трость. Якуты, конец XIX в.

Однако есть свидетельство того, что якутский шаман мог употреблять вместо бубна палку, опираясь на которую он давал понять, что странствует [Пекарский, Васильев 1910: 23]. У бурят вместо бубна могли использоваться конные трости. Деревянные конные трости вырезались каждому шаману из живой березы накануне первого посвящения. Правая трость делается несколько длиннее левой. Конная трость похожа на обыкновенную палку, но наверху у нее вырезалась лошадиная голова, на некотором расстоянии от нижнего конца – род колена, а на самом конце – подобие конского копыта.



Рис. 7. Железная конная трость. Буряты, конец XIX в.

Железные трости поступали в распоряжение шамана только после пятого посвящения [Агапитов, Хангалов 1883: 117] (рис. 7). По сведениям Н.П. Дыренковой, кроме конных тростей бурятские шаманы имели еще «пешие трости», которые не могли использоваться для больших камланий, а в некоторых случаях, не ранее четвертого посвящения, шаманы получали еще антропоморфные трости. Трости у бурятских шаманов почти полностью заменили бубен, о чем свидетельствует и термин *хэсэ* – бубен, которым обозначают шаманскую трость. К тростям, как и к бубну, привешивают шкурки животных, ленты, железные привески и колокольцы. Тот факт, что одна трость длиннее другой, позволяет предположить, что одна из них была ударяемой, а другая – ударной [Дыренкова 2012(а): 322–323]. Подтверждением этому могут служить материалы по хакасскому шаманизму. Известно, что во время сеанса камлания использовались две трости – две орбы. Одна из них – великая орба – служила ударным корпусом и была аналогом бубна. К ней была прикреплена скоба с семью железными кольцами. Во время камлания шаман садился верхом на эту трость и бил по ней колотушкой [Бутанаев 2006: 107–108]. В мифологии селькупов есть упоминание о том, что Итошка (один из трех героев сюжета о происхождении народа чумылькупов) имел посох, «играющий на разные голоса» [Мифология селькупов 2004: 134]. Таким образом, существуют косвенные свидетельства относительно употребления посоха в качестве звукового инструмента.

У нанайцев были различные посохи, свидетельствующие о силе шамана. Простые шаманы пользовались посохами *тунепун*, большие шаманы касаты имели посохи *боло*, с помощью которых осуществляли проводы душ умерших на обряде больших поминок [Смоляк

1991: 245]. На вершине посоха *боло* находилась металлическая фигурка духа хозяина посоха *Нека мапа*, который следил за дорогой в буни, усаживал души на нарты, привязывал их ремнями [Смоляк 1991: 161]. Посох мог служить также средством общения с душой умершего, поскольку шаман держал его в руке, когда обращался к ней, и оживлял ее во время обряда каса [Там же: 245]. По представлениям селькупов, шаманы категории *сумпытыль куп* могли иметь посох *сомпыль (сумпыль) тўры*. Он давался только избранным, которые знали самую трудную дорогу в страну предков. Посох был необходим им для преодоления трудного пути и в качестве орудия борьбы с врагами. Посох *сомпыль тўры* представлял собой железный стержень с железным кружком на нижнем конце, наподобие лыжного кольца, либо нижний конец раздваивался, образуя ноги посоха. Три тупых зубца наверху изображали три священных дерева селькупов: березу, кедр и лиственницу [Прокофьева 1949: 341]. Есть сведения, что селькупские шаманы *қамытырыль куп*, камлавшие в темном чуме и, как правило, без бубна могли использовать палку. В начале камлания палку клали на землю между огнем и медвежьей шкурой. Духи-помощники слетались на эту палку, затем шаман усаживался на нее и отправлялся в свое путешествие [Мифология селькупов 2004: 162]. По сведениям К.Ф. Карьялайнена, хантыйский шаман на Васюгане для созыва духов-помощников обращался к женщине духу со словами: «Строгая женщина!.. Острием твоего острого посоха сгоняй в одно место данных мне с четырех сторон света многообразных дочерей духа с четырех сторон света многообразных дочерей духа *kāp*» [Карьялайнен 1996: 231]. У ненцев посох являлся важным атрибутом шамана категории *самбана* и служил для проводов души умершего в загробный мир. Шаман опирался на него, идя по «ледяной» дороге. Посох состоял из плоского кованого стержня или деревянной палки с семью расширениями и перетяжками. Верхнее расширение изображало человеческое лицо с намеченными при помощи вдавлений и насечек глазами, носом и ртом [Хомич 1981: 21–22].

У кетов жезл являлся атрибутом, получаемым на последних этапах своего становления, что свидетельствовало о высоком статусе его обладателя [Алексеенко 1981: 105]. Верхняя часть кетского жезла имеет чаще всего форму трезубца, а поперек делались разного рода перекладки, количество которых свидетельствовало о силе могущества шамана [Анучин 1914: 62]. Есть сведения, также указы-

вающие на то, что шаманские посохи кетов выполняли лечебную функцию. Во время эпидемий на тропинках, ведущих к стойбищу, ставились настоящие шаманские жезлы или их деревянные изображения, которые должны были отпугивать злых духов, несущих болезни. Такие же деревянные изображения жезлов втыкались в изголовье могилы умершего от эпидемической болезни [Там же: 66–67]. Шорские шаманы с помощью посоха проводили камлание над больным [Дьяконова 1981: 150]. Тувинские жезлы были первой принадлежностью шамана, изготавливались из березы и имели развилки в верхней части. Развилки могли быть 2-, 3-, 5-, 7- и 9-зубыми. Аналогичные (как правило, 3-зубые) жезлы были характерны для самодийских народов [Dioszegi 1963: 142]. Каждый зуб развилки назывался *баи* (голова) и мог быть выполнен в форме человеческой головы [Вайнштейн 1961: 177]. У нганасан железная трость *чирэ* служила шаману опорой в его трудных путешествиях, и в частности, чтобы, проходя по грязи, он не упал и не увяз [Попов 1984: 137]. У якутов употребление тростей не было распространено, Н.П. Дыренкова отмечает единичное указание на существование у них непарных конных тростей в конце XIX в. [Дыренкова 2012(а): 325].

По всей видимости, посох с древнейших времен выступал в роли универсального посредника между миром людей и потусторонним миром, а также был маркером лиминальности (пограничного состояния) отдельных категорий людей, вынужденных пресекать границы культурного пространства. У хакасов после смерти мужа вдова в течение определенного времени ходила с посохом, который назывался «белый товарищ» и должен был указывать на пограничное состояние его владелицы [Сагалаев 2001: 254].

Универсальность посоха проявлялась прежде всего в его полифункциональности. Главная его функция – осуществление транспортировки шамана и помощь в путешествиях между мирами, что значительно сближает посох с бубном. Как и бубен, посох мог символизировать ездовое животное шамана – коня или оленя. Свидетельства семантического единства бубна и посоха зафиксированы в тюркских языках, где название бубна *түр* (түөр, тунгүр) дает полное совпадение с *түр* в обозначении посоха и священного дерева, а также у бурят, где термин *хэсэ* мог употребляться для обозначения шаманских тростей и бубна. В связи с тем, что шаманские путешествия могли осуществлять только сильные шаманы, посох, как правило,

давался на высокой ступени посвящения и свидетельствовал о его высокой квалификации. Исключением, пожалуй, могут выступать тувинские жезлы, которые были первой принадлежностью шамана. Большое значение посох играл в поминальной обрядности и был важнейшим орудием, помогавшим осуществлять путешествие в загробный мир и общаться с душами умерших. Посох, как и бубен, мог выступать местом и орудием сбора духов-помощников шамана. В качестве важной функции посоха можно выделить также лечение болезней. Как пережиточный элемент можно рассматривать наличие на посохе звенящих привесок, которые могли быть свидетельством прежнего использования посоха в качестве звукового инструмента.

Шаманские атрибуты в древних космогониях

В любой космогонии именно некое действие приводит к изменениям в существующем порядке вещей, разрушает первичную целостность, вводит элементы организации, приводит к возникновению пространства и времени и, как следствие этого, осуществляет переход от природы к культуре. Ю.В. Балакин предложил выделить элементарные культурные формы, или первичные действия, которые составляют неизменный и необходимый компонент разных производств, применяются на охоте, на войне, а также в космогонии и колдовской практике. Данные действия предельно универсальны, имеют архетипическую природу и могут быть обозначены термином «ритуальный архетип». Они могут быть также отнесены к категории наиболее простых, «стержневых» символов, получающих разнообразное воплощение в ритуале и в производстве. Среди таких действий Ю.В. Балакин выделил: удар, вращение, качание, а также операции по разъединению и соединению [Балакин 2001: 223]. Более того, возможно, что предмет и действие, а также орудийная деятельность в роли означающего предвосхитили слово. Известно, что левое полушарие, управляющее звуковой речью, по своему происхождению является более молодым, чем правое, связанное с передачей информации посредством зрительных и пространственных образов, свойств и признаков, позднее – действий [Рындина 2004: 128]. То есть энергия по означиванию реальности могла первоначально воплотиться в предметы, действия, а уже затем в акустические образы.

Начальные фазы космогенеза во многих мифологиях предстают как результат безорудийной деятельности творца, но затем в мифах появляются первые орудия, напрямую участвующие в космоустройственной деятельности [Балакин 2001: 224]. Этот факт тоже далеко не случаен. Ведь именно использование человеком определенных орудий стало важнейшим фактором культурогенеза, минимумом определения культуры. Естественно, что самые простые предметы являются участниками драмы сотворения мира и, будучи максимально сакрализованными, становятся неперенным атрибутом шаманских мистерий.

Одним из таких атрибутов выступает посох. Посох во многих космогониях является одним из главных орудий, с помощью которого происходит упорядочивание изначального хаоса. А.М. Сагалаев отмечал, что «посох – первое орудие, упоминаемое в космогонических мифах урало-алтайских народов Западной Сибири, первый атрибут божества, используемый им в процессе достройки мира» [Сагалаев 1991: 38]. Возможно, что палка, как наиболее простое орудие, могла стать первой вещью, наделенной смыслом именно в человеческом понимании, первой вещью-знаком. Позднее этот смысл был вплетен в идею Мирового дерева, ставшего всеобъемлющим универсальным знаковым комплексом. Судя по данным южносибирской археологии, посохи известны как минимум со времен афанасьевской культуры, ими изобилует фольклор, изображение посохов есть на петроглифах [Сагалаев 2001: 253]. В космогоническом мифе монголов, записанном Г.Н. Потаниным, мировой океан, олицетворяющий изначальный хаос, упорядочивается с помощью железной палки. Творец мешал ею океан, от чего в середине океана сгустился шар земли, отвердевший в дальнейшем в виде четырехугольника [Потанин 1883: 166]. В алтайской мифологии обладателем палки (посоха) является злой дух (Эрлик), который, проткнув ею землю, создает нижний мир. Таким образом, он утверждает раздвоенность мироздания, иной мир и принадлежность человека к обоим мирам (так как в создании человека принимают участие как Эрлик, так и Ульгень).

Парадигма, заданная центральным космогоническим мифом, распространяется на всю мифо-ритуальную традицию. Наиболее почитаемые духи в мифологии сибирских народов обязательно наделались посохом. А сам посох обладал особой магической силой. Он является атрибутом высшего божества мансийского пантеона

Нуми-Торума, выступающего в роли творца и космостроителя: «Он за столом сидит, правой рукой о посох опирается» [Мифы и легенды Севера 1985: 104]. В алтайских сказаниях дух Белой Тайги Белая старуха также опирается на золотой посох [Никифоров 1995: 25]. Одна из клятв, с которой якуты обращались к духу огня, звучит так: «Пусть дух священного огня бросит свой семигранный хрустальный трезубец, чтобы перерезать мою становую жилу» [Худяков 1969: 145]. Якутские шаманы, обращаясь к огню, пели: «Если пойдет дьявол мимо, прокалывай ему позвоночный столб святым твоим трезубцем, удачно тыкай его своей тростью с побрякушками, дух обширного шестка, дедушка мой, священный Окхон!» [Худяков 1969: 353]. Обладателями замечательных посохов являются небожители бурятского пантеона. Эсэгэ Малан,

Властелин
Пятидесяти пяти небесных долин,
Сидящий на верхушке девяти высоких небес,
Творящий историю девяти глубоких земель,
опирается на девяностосаженный посох [Гэсэр 1988: 20].

А его бабушка Манзан-Гурмэ, «следящая за всеми звездами в небесах», «опирающаяся на множество горных вершин», «держущая вселенную всю в уме», имеет восьмидесятишаговый посох [Там же: 103]. Тувинский шаман, обращаясь к хозяевам высоких гор, пел: «Вы, духи, ходите с палками семисоставными» [Кенин-Лопсан 1995: 47].

Несомненно, что в традиции сибирских народов посох, как и многие другие, наделенные высоким семиотическим статусом и одновременно утилитарным значением, предметы, выполняли, прежде всего, медиативную функцию, помогавшую человеку поддерживать связь с сакральной стороной бытия. Будучи участниками космогонического процесса, они позволяли человеческому коллективу ощущать его постоянную актуальность и в то же время возводить повседневную жизнь к сакральным образцам.

Если мотив участия посоха в космогенезе прослеживается в фольклорной традиции, то символика лука как инструмента, причастного к космогонии, зафиксирована в языке. Общетюркское слово *jaja* – лук родственно алтайским словам *jaja* – творить, *jajat* и *jaju* –

творение [Радлов 1905: 72, 73, 75, 77]. Лук, так же, как и посох, является атрибутом обитателей потустороннего мира. Хан-Шаргайн-нойон, покровитель и защитник бурят, представлялся бурятским шаманам верхом на лошади с колчаном стрел за плечами и с натянутым луком в руках с наложенной стрелой [Агапитов, Хангалов 1883: 26]. Главным духом-покровителем шорских шаманов считался *кижи тес* (дух-человек). Его изображали в виде всадника, держащего в руках лук со стрелой [Алексеев 1984: 88]. Мифологический персонаж хантыйских сказок старичок Тостор с помощью своего волшебного лука производит разнообразные магические действия: «И вот он натягивает свой крепкий лук с железной спинкой, накладывает на тетиву свою добрую стрелу с костяным наконечником. И после того, как выпустил свою стрелу, ворожит над ней:

– Пусть одну лапу зверя она унесет в утреннюю зарю, пусть одну лапу зверя она унесет в вечернюю зарю, пусть образ того зверя напечатлится на небе для моего батюшки – бога.

Так и гремела стрела старичка Тостора семь дней. От летевшей стрелы образовался проход в горе. И по этому проходу совершает свой перелет множество птиц, летящих на север, множество птиц, летящих на юг» [Мифы, предания, сказки... 1990: 70].

Колотушка, как важнейший сакральный атрибут, по форме, по функциям и терминологически тесно связана с такими на первый взгляд исключительно бытовыми предметами, как лопатка (мешалка), ложка, ковш. Однако известно, что они имели высокий семиотический статус, который возводит их к самому сакральному событию древних мифологий. Они – ведущие орудия в упорядочении изначального хаоса. В зачине шорского сказания упоминаются период первотворения и те космоупорядочивающие действия, которые были тогда произведены:

Настоящего раньше,
Прежнего позже,
В то время, как ковшом делилась вода,
В то время, как лопаткой делилась гора...
[Дыренкова 1940: 378].

От глагольной основы *'bol'* – ‘делить’, ‘разделять’ в древнетюркском языке произошло существительное *'bolmaq'* – ‘становление’, ‘бытие’, ‘существование’ [Древнетюркский словарь 1969: 112, 117]. Таким образом, действия, связанные с разделением, могли осмысляться как основополагающие в процессе создания мира. Возможно, что этими действиями констатируется однажды возникшее наличие в мире качественно различных сред – воды и земли [Сагалаев 1991: 44]. Ложка и ковш могли выступать в качестве меры всего существующего в мире, что в определенном смысле, также указывает на их причастность к акту творения (измерение = придание всему сущему соразмерности) [Там же]. Алтайские шаманы наделяли Ульгенья особыми характеристиками:

Движущий солнце и луну,
Перекатывающий белые облака,
Разрушающий черные леса (молнией),
Измерил (все) ложкой и совком [Анохин 1924: 11].

Символизм таких орудий, как ковш, лопатка, ложка, подтверждает семантический анализ данных слов в тюркских языках. Ковш, ложка переводятся на тюркские языки Сибири терминами *камыс*, *камыч*, *хамыас*, *хомуос*. В «Древнетюркском словаре» слово ‘черпак’, ‘ковш’ обозначается как *сотурмис*. Здесь присутствует глагольная основа *'cot'* – окунаться, нырять, *'cotur'* – погружаться (в воду), а слово *сотақ* переводится как ‘палка’, ‘посох’, ‘жезл’ [Древнетюркский словарь 1969: 153]. Данные термины соотносятся с бытовавшими у тюркских народов музыкальными инструментами (комуз, комус, хамыс, кобуз) – бубном, варганом или струнным инструментом типа балалайки. Таким образом, ковш и ложка даже на уровне языка выступают ритуальными аналогами посоха, а также ритуальных звуковых инструментов. Они могут быть также соотнесены с птицей-демиургом из хорошо известного в сибирском регионе космогонического мифа, ныряющей в воды мирового океана и достающей со дна землю. Кроме того, на уровне языка можно проследить тесную связь ковша с шаманизмом. Древнетюркское *qat* и *qamla* – соответственно ‘шаман’ и ‘шаманить’ созвучны слову *qamič* – ‘черпак’, ‘ковш’ [Древнетюркский словарь 1969: 413–414].

Большинство тюркских музыкальных инструментов, например

игил, топшур, кобыс, имеют форму ковша, сковороды или ложки. И это далеко не случайно. Древнейшие атрибуты, связанные с космогонией, легли в основу музыкального инструментария, который использовался в ритуале и воспроизводил космогоническую драму. В. Радлов, описывая музыкальный инструментарий абаканских татар, указывал на то, что кобыз похож по форме на глубокую сковороду [Радлов 1989: 226]. В Туве корпус таких музыкальных инструментов, как дошпулуур и игил, выдалбливался в форме заостренного книзу овального ковша [Сузукей 1989: 38]. В селькупской традиции сохранилось представление о том, что шаман мог совершать свои путешествия в другие миры не только на бубне, но и на сковороде [Мифология селькупов 2004: 260]. А во время камлания в темном чуме, которое обычно проводилось без бубна, селькупы использовали медный котел в качестве ударного музыкального инструмента [Там же: 162].

Таким образом, с помощью шаманских атрибутов происходил акт творения, совершались определенные космоустраительные действия, которые, по всей видимости, являются архетипическими и неизменно воспроизводятся в ритуале. Именно поэтому эти действия наделены особой магической силой. Древнетюркский глагол *joуug* означает 'месить', 'мешать' и 'заговаривать', 'заклинать' [Древнетюркский словарь 1969: 270]. С помощью тех же атрибутов и первичных действий человек осваивал окружающее его пространство и, по сути, в повседневной деятельности повторял схему космогонического процесса. Хорошо известно, что древнейшие технологические действия были тесно связаны с космологическими представлениями, ремесла носили ритуальный характер, а самим ремесленникам в первую очередь приписывались ритуальные функции.

Предварительные итоги

Традиционные мировоззренческие системы народов Сибири предполагают сосуществование большого количества ритуальных специалистов. Принципиальное различие между ними заключается в том, что их деятельность представляла собой культурные варианты коммуникации, различные способы установления и реализации диалогических отношений с «духовной» реальностью. Проводниками в мир духов могли быть певцы (сказители), ясновидцы (способные

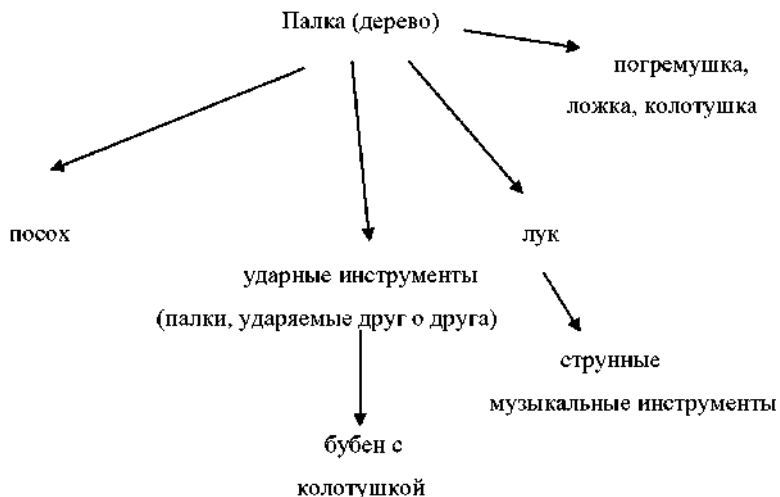
видеть души, духов и иные миры), предсказатели различного толка (сновидцы, гадатели, лица, страдающие припадками, употребляющие мухомор и т.д.), колдуны (использующие различные магические приемы для воздействия на события и явления) и собственно шаманы, способные сопровождать души живущих и умерших и с этой целью путешествующие в различных сферах мироздания. Происхождение всех этих лиц могло быть независимым и опираться на различные варианты коммуникативного опыта. В то же время общение с миром духов предполагает открытость и возможность для совмещения и пересечения различных видов подобного опыта.

В рамках Сибирского региона мы можем наблюдать шаманизм как мировоззренческую доминанту. Об этом, прежде всего, говорят хорошо разработанные и выраженные в различных формах классификации шаманов. В то же время на фоне усиления собственно шаманов продолжают активно действовать другие специалисты, чье происхождение является не менее древним. Некоторые из них были смещены на периферию ритуального пространства (разного рода гадатели, предсказатели), а некоторые (сказители и певцы у большинства народов Сибири, тудины и дючилы у нанайцев и нганасан, банос у кетов) по степени престижа и востребованности среди соплеменников продолжали конкурировать с шаманами и в своей сфере деятельности даже считались более сильными. В современных условиях размывания классических форм шаманизма в Сибирском регионе наблюдается ситуация увеличения числа разного рода специалистов, занимающихся лечебной и ритуальной практикой, которые делятся на лекарей, колдунов, предсказателей, ясновидцев и т.д. Е.В. Ревуненкова отметила, например, что традиционные алтайские ясновидцы *кӧспӧкчи* (*кӧсмӧчи*) на современном этапе взяли на себя некоторые шаманские функции, в числе которых проводы умершего в страну предков [Ревуненкова 1995: 96]. Все это свидетельствует о первостепенной значимости самой возможности коммуникации с миром природы и о второстепенности его форм проявления.

Терминологический и функциональный анализ шаманских атрибутов у разных сибирских народов позволяет выстроить следующий семантический (и, возможно, генетический) ряд, выявляющий соответствия между различными ритуальными предметами:

дерево – посох – лук – музыкальные инструменты (струнные и ударные) – колотушка – бубен

Эти же соответствия можно представить в виде схемы:



Многие элементы конструкции бубна, его символики и функциональных особенностей генетически восходят к более простым и, по всей видимости, универсальным ритуальным орудиям. Основу всех их составляет обычная палка, которая в дальнейшем приобрела свойства звукового инструмента (трещотка, погремушка) и орудия охоты (лук). Лук одновременно стал и первым струнным инструментом. Таким образом, сформировалось два вида звукоизвлечения – ударный (две палки, ударяемые друг о друга, одна из которых снабжена звенящими или гремящими предметами) и струнный (звук, рождаемый тетивой лука). Звук осмыслился как язык и способ общения с миром духов. Поэтому в качестве основной можно выделить функцию звуковых инструментов как медиаторов по оси «человек – природа». Это явилось также главной причиной того, что ударные и струнные инструменты, а также лук были важнейшими атрибутами ритуальных деятелей в ранних религиозных традициях разных народов. Необходимо обратить внимание также на тот факт,

что процессы формирования шаманского инструментария не носили характера линейной эволюции (что демонстрируется с помощью схемы). Скорее это был пучок самостоятельно протекающих процессов, которые тем не менее не были изолированными, могли пересекаться и взаимно влиять друг на друга. Более того, видоизменяясь, различные инструменты сохраняли свое исходное семантическое единство.

Бубен по своей конструкции относится к более сложным музыкальным и ритуальным инструментам. Поэтому его возникновение могло быть напрямую связано с усложнением форм общения с миром духов. В этих условиях бубен вобрал в себя всю полноту символики предыдущего инструментария, в чем можно проследить особую логику развития традиционной системы представлений – не отбрасывать, а аккумулировать культурный опыт. Он становится средством призывания духов, местом их сбора, а также средством перемещения шамана в различные пространственные сферы инобытия и переноса им тех или иных ценностей между мирами. Те же функции имеет и посох, древнейший посредник между человеком и природой, первая вещь-знак, восходящая к простой палке.

Посох можно отнести к группе «доминантных» символов, которые характеризуются многозначностью, полифункциональностью и центральным положением в каждом ритуальном исполнении. Он обладает значительной смысловой самостоятельностью и поэтому присутствует в качестве центрального атрибута во многих ритуальных традициях. Посох можно рассматривать как наиболее полный ритуальный аналог бубна. Более того, функциональный анализ посохов сибирских народов показал их преимущественную роль в качестве средств передвижения в мир мертвых (мир предков) и средства общения с ними. Возможно, этот путь был проложен шаманами ранее, чем пути в другие сферы мироздания. Можно даже предположить, что эти путешествия сначала были именно пешими и лишь позднее стали осмысляться как полеты или перемещения на животных, лодках и т.д.

Анализ космологических представлений дополняет семантический и генетический анализ шаманских атрибутов и подтверждает сделанные выше выводы. Участие в космогониях посоха, лука, ковша или ложки (ритуальным аналогом которых выступает колотушка) позволяет говорить об их высоком семиотическом статусе. Од-

новременное активное использование этих предметов в повседневной жизни было глубоко закономерным и подчеркивало их ведущую роль в мире вещей как медиаторов по оси «сакральное – профанное». Они объединяли в себе две эти антагонистические сферы, выстраивая повседневность по сакральным образцам и обнаруживая сакральное в повседневном. Кроме того, они репрезентировали первичные культурно обусловленные действия, которые легли в основу как ритуальных, так и производственных практик. Предварительно среди таких действий можно выделить: удар (ударные инструменты как ранние ритуальные орудия, пробивание земли палкой и создание нижнего мира), смешение (смешивание, замешивание, пахтание), разделение, погружение (ныряние, зачерпывание, вычерпывание).

Литература

Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губернии. Иркутск, 1883. 169 с.

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начала XX в. Новосибирск: Наука, 1975. 199 с.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 232 с.

Алексеев Е.А. К вопросу о синкретизме музыкального фольклора обских угров // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986, С. 22–27.

Алексеев Е.А. Южносибирские параллели в шаманстве кетов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 77–83.

Алексеев Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 90–128.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Изд-во РАН, 1924, 152 с.

Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914. 90 с. (СМАЭ. Т. 2, вып. 2).

Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): Избр. ст. СПб., 1995. С. 80–96.

Балакин Ю.В. О возможности применения теории архетипов в археологии // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 222–224.

Банзаров Д. Собрание сочинений. М.: АН СССР, 1955. 374 с.

- Богораз В.Г.* Чукчи. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. 195 с.
- Богораз В.Г.* Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. Вып. 1. М.; Пг., 1923. 120 с.
- Бутанаев В.Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. 254 с.
- Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1961. 218 с.
- Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
- Вдовин И.С.* Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 178–217.
- Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. Горно-Алтайск, 1993. 256 с.
- Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX вв.). Л.: Наука, 1983. 174 с.
- Грачева Г.Н.* Шаманы нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 69–89.
- Гэсэр.* Бурятский героический эпос. Кн. 1. М.: Современник, 1988. 397 с.
- Древнетюркский словарь.* Л.: Наука, 1969. 676 с.
- Дыренкова Н.П.* Атрибуты шаманов у турецко-монгольских народов Сибири // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: статьи и этнографические материалы. СПб., 2012(а). С. 278–339.
- Дыренкова Н.П.* Лук и стрелы в культуре, фольклоре и языке турецких народов Алтая и Минусинского края // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: статьи и этнографические материалы. СПб., 2012(б). С. 261–276.
- Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 448 с.
- Дьяконова В.П.* Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология (СМАЭ XXXVII). Л.: Наука, 1981. С. 138–152.
- Жеребина Т.В.* Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVIII–XX вв.). СПб.: Изд-во РХГА, 2011. 175 с.
- Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Т. 3 / пер. с нем. и публ. д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 247 с.
- Кастрен А.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М., 1860. 495 с.
- Кенин-Лопсан М.* Алгышы тувинских шаманов. Кызыл: Новости Тувы, 1995. 528 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск, 1992. 299 с. // <http://vk.com/gvksenofontov>
- Кулемзин В.М.* Шаманство васюгано-ваховских хантов (конец XIX – начало XX в.) // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3–155.

Лебедева Е.П. О фольклоре нанайцев // В.А. Аврорин. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986. С. 3–23.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983. 176 с.

Львова Л.Э. Материалы к изучению истоков шаманизма // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 84–91.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984, 200 с.

Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен до VIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.

Мифология манси. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с.

Мифология селькупов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004, 382 с.

Мифология хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 310 с.

Мифы и легенды Севера. М.: Современник, 1985, 400 с.

Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. 368 с.

Никифоров Н.Я. Аносский сборник: Собрание сказок алтайцев. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1995. 264 с.

Пекарский Э.К., Васильев В.Н. Плащ и бубен якутского шамана. СПб., 1910. 24 с.

Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984. 152 с.

Попов А.А. Получение «шаманского дара» у вилуйских якутов // Тр. Ин-та этнографии им. Миклухо-Маклая. Т. 2. М.; Л., 1947. С. 282–293.

Попов А.А. Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 253–264.

Поппе Н.Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Ин-та востоковедения. Л., 1932. Т. 1. С. 151–200.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883. 1026 с.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.

Потапов Л.П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // Сов. этнография. 1934. № 3. С. 64–76.

Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского шамана // СМАЭ. 1949. Т. 11. С. 335–376.

Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 42–69.

Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1971. Т. 27: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX–XX вв. С. 5–100.

Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 435–491.

Радлов В. Из Сибири: страницы дневника. М.: Наука, 1989. 749 с.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 3. СПб., 1905. Ч. 1. 1259 с.

Ревуненкова Е.В. Актуальные проблемы исследования шаманизма (Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. 571 p.) // Сов. этнография. 1981. № 1. С. 154–161.

Ревуненкова Е.В. Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: сб. ст. М., 1995. С. 88–98.

Рындина О.М. «Философия вещей» как универсалия традиционного мировоззрения // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. Томск, 2004. С. 127–139.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 155 с.

Сагалаев А.М. К проблеме «вещь» и «миф» в культуре урало-алтайских народов (опыт прочтения символики посоха) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: материалы XII Зап.-Сиб. арх.-этногр. конф. Томск, 2001. С. 253–254.

Садиков Р.Л. Тысяча осколков золотого саза. М.: Сов. композитор. 1971, 168 с.

Селькупская мифология. Томск: Изд-во НТЛ, 1998. 80 с.

Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. М.: ТОО «ГЕО-ТЭК», 1996. С. 216.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.

Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси: (К вопросу о происхождении) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986. С. 9–21.

Соколова З.П. Ханты и манси: Взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.

Сузукей В. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. Кызыл, 1989. 144 с.

Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 165–177.

Токарев С.А. Шаманство у якутов в XVII в. // Сов. этнография. 1939. № 2. С. 88–103.

Троцанский В. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1902. 204 с.

Функ Д.А., Харитоновна В.И. «Шаманство» и «шаманизм»: к дифференциации понятий // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. М., 1999. Т. 5, ч. 1. С. 180–184.

Хлопина И.Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 70–90.

Хомич Л.В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 5–41.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969. 440 с.

Цицикян Анант. Древнее изображение смычкового инструмента из раскопок Двина // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. М., 1987. Ч. 1. С. 164–188.

Dioszegi V. Denkmäler der samojedischen Kultur im Schamanismus der ostsajjanischen Völker // Acta ethnographica Academiae scientiarum Hungaricae. T. 12, fasc. № 1–2. Budapest, 1963. S. 139–178.

Hajdu P. Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen // Glaubenwelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest: Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, 1963. S. 161–190.

Глава 3. НЕКОТОРЫЕ ВАРИАНТЫ КОММУНИКАЦИИ «ЧЕЛОВЕК – ПРИРОДА» И ИХ «ШАМАНСКАЯ» ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

1. К вопросу о полисемантической образе дерева в шаманской системе мировоззрения

Заполненность культурного континуума символами, организующими систему представлений о мире, составляет характерную особенность традиционных культур народов Сибири. Среди них есть хорошо известные всем образы: дерево, пронизывающее миры, дым от огня (часто погребальный или жертвенный костер), поднимающийся вверх, река, текущая в подземный мир, гора, достигающая до небес, нить (цепь, коса, солнечный луч), связывающая живых и мертвых.

Центральная роль в этом символическом пространстве, несомненно, принадлежит образу дерева, обладающему наибольшей смысловой полифонией среди других символов и представляющему собой самое «сердце», ядро традиционного мировоззрения. В.Н. Топоров считал образ Мирового дерева универсальным знаковым комплексом. При этом он подчеркивал, что «универсальный характер подобных комплексов проявляется в том, что они возникают практически повсюду и, видимо, в самые разные времена, хотя правдоподобно, что неперемное появление их связано лишь с определенной, достаточно ранней стадией развития общества (условно – с преобладанием мифопоэтической традиции)» [Топоров 2010(а): 13]. Дерево в мифопоэтической традиции – это не просто один из «доминантных» символов (по терминологии В. Тэрнера), выражающих несколько тем. Образ дерева представляет собой универсальную концепцию мира, с помощью которой стало возможным свести воедино различные смыслы, порознь описывавшие мир [Топоров 2010(б): 266]. Кроме того, этот образ оказался очень плодотворным при формировании «шаманской» картины мира и при обосновании основных постулатов шаманской идеологии.

Несомненно, что образ дерева в его различных вариантах неоднократно становился предметом исследования многих ученых, более то-

го, обойти его стороной при изучении систем мировоззрения традиционных обществ практически невозможно. Наиболее полный и оригинальный анализ мифологических сюжетов и религиозных обрядов, связанных с деревом у алтайских и уральских народов, был осуществлен А.М. Сагалаевым [Сагалаев 1991]. Тем не менее сведение воедино всех возможных смысловых проявлений этого образа в сибирской традиции и комплексный анализ его «шаманской природы» у разных народов Сибири является делом будущих исследователей.

Древо жизни

Важнейшее символическое «развертывание» смыслов дает семантическое соответствие «дерево – жизнь». Здесь можно проследить несколько взаимосвязанных тем, составляющих «концепцию жизни» в традиционных культурах Сибири. Жизнь человека тесно связана с жизнью дерева, а в некоторых случаях тождественна ей. Достаточно распространенным среди сибирских народов было представление о том, что души нерожденных людей обитают на особом (священном) дереве, в виде листочков или маленьких птенцов, а само священное дерево находится в особом месте, как правило, в верхнем мире. По представлениям верхнеамурских эвенков, прародиной людей является звезда Чалбон (Венера). Вся ее территория разделена на родовые участки, на которых растут сухие лиственницы, увешанные птичьими гнездами. В этих гнездах помещаются души *оми*. При этом души простых людей выглядят как синички. Души шаманов помещаются не на ветках, а в дуплах и выглядят чаще всего как птенцы перелетных птиц – орлов, лебедей, гагар, куликов и т.д. [Мазин 1984: 10–11]. У нанайцев также существовало представление о том, что у каждого рода есть свое особое дерево, души (омиа) с которого попадали только к женщине своего рода. Это дерево называлось *омиа-мони* или *омиа-докини* и считалось, что оно растет на небе в царстве Омсон-Мама. Плач ребенка до трех месяцев нанайцы могли объяснять тем, что душа его слышит шум ветвей этого дерева и пугается [Смоляк 1991: 106–108]. По представлениям алтайцев, жизнь каждого человека тоже начинается с небесной зоны Вселенной. На девятом небесном слое у Ульгения и его сыновей растет священная береза, на ветвях которой, как листья, висят души (кут) человека и домашнего скота [Потапов 1991: 34]. В древнебурятской мифологии присутствует особое дерево *эхын шара модон* (мате-

ринское желтое дерево), на ветвях которого справа висели колчан и налучье, т.е. «жизненная сила» будущего мужчины, а слева – иголки и наперсток – «жизненная сила» будущей женщины [Манжигеев 1978: 90].

С деревом напрямую связан процесс зачатия и рождения и даже питания новорожденного. У долган была отмечена легенда о стране, где зачатие осуществляется без участия мужчин. «Женщины, чтобы иметь детей, весной, когда деревья начинают распускаться, приходят, говорят, к березе и в нижней части ствола обнажают у нее кору. Затем, раскрыв свое худое тело, трутся им об эту обнаженную от коры часть березы. Когда входил в женщину сок березы, она становилась беременной и рожала ребенка. А бездетная пара, чтобы иметь ребенка перед половым общением клала под постель ветку дерева» [Дьяченко 2007: 109, 110]. В угорском фольклоре роженица разрешается от бремени «у прекрасного подножия женского дерева для родов», символом которого был специальный шест в доме для родов, за который женщины держались при родах, стоя на корточках [Мифология манси 2001: 87]. Долганы также устанавливали специальный чум или балок для родов, по обеим сторонам от входа в который втыкались две молодые лиственницы с перекладинами. Они символизировали деревья, связанные с душой и жизнью человека. Поэтому считалось, что, опираясь на эти деревья, душа роженицы вставала после родов и тем самым возвращалась к жизни [Дьяченко 2007: 113]. Якуты над постелью роженицы укрепляли одну или две жерди, которые вколачивались в земляной пол юрты. Якутки рожали стоя на коленях и опираясь на эти жерди [Гурвич 1977: 135]. Якутский шаман, рассказывая о своем происхождении, пел: «Когда в начале моих дней женщина – человек с широкого прихода, упершись на (поставленную вверх ногами) тальниковую иву, спустила меня на блеклую траву у левой стороны печки...» [Худяков 1969: 183]. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» герой подвешивает колыбель сына к четырем березам, растущим на горе:

Четыре березы эти
Пусть матерью тебе будут, дитя мое.
Чтобы сок четырех берез
В рот младенца-богатыря
В день по одной капле капал [Сагалаев 1991: 104].

В ульчском и нанайском фольклоре есть легенда о мальчике и девочке, выросших на деревьях. В ульчском варианте девочка росла на тальниках *пунгда* и питалась птичьим калом, а мальчик на лиственнице *сиси* и сосал смолу этого дерева [Шаньшина 2000: 72–73].

А.М. Сагалаев рассматривал распространение мотива о вскармливании ребенка деревом (соком дерева) в алтайской и якутской эпике, как «снижение» архаичной мифологемы рождения из дерева [Сагалаев 1991: 104]. Подобный же мотив обнаруживается в родственном тюркскому миру Сибири монгольском фольклорном материале. Г.Н. Потаниным была записана легенда о Чингисхане. Он считался сыном неба, который сошел на землю и лежал под деревом. Возле этого дерева стояло другое, оба дерева склонялись друг к другу и соединялись вершинами. С ветвей одного дерева капал сок и попадал в рот ребенка, чем он и питался [Потанин 1883: 228–229].

Наиболее значимые проявления жизненного начала человека, отторгаемые в процессе жизнедеятельности, возвращались дереву как своему истоку. У хантов существовал обычай помещать пуповину ребенка в кузовок или в колыбельку и подвешивать в лесу на дерево [Мифология хантов 2000: 211]. Вычесанные волосы и срезанные ногти кеты складывали в мешочек, который прикреплялся к молодому растущему дереву (обычно кедру) [Алексеенко 2007(а): 40].

К дереву возвращался человек после смерти. По мнению селькупов, души после смерти человека уходят под землю и становятся пауками. Затем по корням и ветвям священного дерева они поднимаются на небо и превращаются в звезды [Пелих 1980: 12]. У сахалинских нивхов существовала особая лексика, использовавшаяся в поминальной обрядности: день проводов души умершего в селение мертвых назывался *чххар озуд*, что буквально означало «день поднимания дерева», родовое кладбище – буквально «место поднимания дерева», соблюдать поминальные обычаи – «беречь дерево», делать последние поминки – «выбросить дерево» [Шаньшина 2000: 70]. Г.М. Василевич упоминает о древней эвенкийской традиции захоронения стоймя в дупле дерева и усматривает неслучайную мировоззренческую параллель между словами *мугды* (дух-предок) и *мугдэ* (пень) [Василевич 1969: 215]. В.И. Анучин описал у кетов обычай хоронить детей до года по старинному обряду, по-видимому широко распространенному ранее. Детей завертывали в ткани и бересту и ставили вертикально в дуплах, гнилых пнях или специально

выдолбленных нишах в больших деревьях [Анучин 1914: 12]. У хантов Васюгана, Ваха и Тром-Агана существовал обычай хоронить мертворожденного под корнями дуплистого дерева или в берестяной коробке [Мифология хантов 2000: 199].

Интересный обычай захоронения шаманов был отмечен Г.В. Ксенофоновым у бурят. Раньше бурятские шаманы сжигались на кострах, их кости собирали и клали в особое углубление, выдолбленное в стволе растущей толстой сосны. Отверстие плотно закрывали дощечкой, поверх нее накладывали снятую кору и забивали ее гвоздями [Ксенофонов 1929: 5]. По мнению Л.Р. Павлинской, на деревьях хоронили главным образом детей и шаманов. Но образ дерева присутствует и при захоронениях на земле и в земле. В этих случаях его символизирует колода, сделанная из цельного ствола дерева или специально сделанный деревянный сруб, имеющий более сложную символику [Павлинская 2007: 14].

Тождество жизни человека и жизни дерева выражали приметы и сны. У хантов падение звезды означало близкую смерть кого-то из родственников увидевшего это падение, поскольку считалось, что звезды (созвездия) – это корни небесных деревьев [Мифология хантов 2000: 157]. У тюркских народов дерево и человек также были тесно связаны. Если во сне увидеть большое дерево, то умрет большой человек, если маленькое дерево, то умрет дитя. То же самое означает, если увидишь, как во сне рубят дерево. Если принести в юрту березу, то это предвещает рождение ребенка [Радлов 1907: 462–464]. По представлениям якутов, крепкое и цветущее дерево – символ долголетия, а сломанное бурей большое дерево означает чью-нибудь смерть [Кулаковский 1923: 67]. Сходные мотивы содержат хакасские загадки. Например, такие: «У одного бревна девять дыр» (дыры у человека); «На степи стоит голый парень» (Дерево, с которого снята кора); «На верхушке высокого дерева сидит большая птица» (шапка, надеваемая на голову) [Радлов 1907: 238, 240, 243]. Интерес представляют загадки, вскрывающие связь дерева и волос человека: «Два тополя стоят вниз головами» (косы у женщины) [Там же: 239]. С тюркской традицией перекликается нанайская загадка: «Сто, тысяча – не сосчитать, вершины вместе, каждая свой корень имеет» [Шаньшина 2000: 67]. Волосы как средоточие жизненных сил человека вполне закономерно отождествляются с деревом.

Теснейшая связь человека и дерева уходит своими истоками в мифы о происхождении первого человека, что доказывает глубокую закономерность этой связи. Такие мифы были зафиксированы у многих народов Сибири. А.М. Сагалаев считал мотив рождения от (из) дерева одним из самых значимых среди урало-алтайских народов [Сагалаев 1991: 103]. В. Радлов, пытаясь воссоздать представления тюркских народов Сибири о происхождении мира и человека, приводит миф о создании людей. Тенгере Кайра Кан, главный среди богов, сначала создал землю, а потом новых людей (первым человеком был Эрлик), которые должны были ее заселить. Для этого он вырастил на земле дерево с девятью ветвями, и под каждой ветвью создал по человеку. Эти девять человек стали прародителями тех девяти племен, которые до сих пор населяют землю [Радлов 1989: 357]. У нанайцев первый человек рождается из березы, у негидальцев его находят у корней лиственницы [Сагалаев 1991: 104]. Ульчи ведут свое происхождение от девушки, жившей внутри дерева [Шаньшина 2000: 68]. По сведениям Г.В. Ксенофонтова, тунгусы (эвенки) считали, что бог при сотворении земли и людей создал два дерева: мужчину – лиственницу и ель – женщину [Ксенофонтов 1992: 87]. Г.М. Василевич зафиксировала у эвенков два варианта сюжета о происхождении человека из дерева. Первый вариант был записан у крайне восточных эвенков. «Человек родился из дерева. Было дерево. Оно треснуло пополам. Оттуда вышло два человека: один – мужчина, другая – женщина. До рождения ребенка они были волосатыми. Первый сын родился без волос». У крайне западных сымских эвенков сюжет значительно трансформирован. «У мифического оленя... есть сосна, которая раздваивается, раскрывается и в середине появляется женщина и поет. После выстрела в дерево последнее разваливается, и женщина человеком освобождается» [Василевич, Архив МАЭ: 48]. Оба сюжета объединяются идеей буквального «выхода» человека из расколотого пополам дерева, из его «сердцевины».

В одном из мифов коряков демиург создал людей из березовых чурок и вложил в них прочные каменные сердца. Однако злой дух заменил их глиняными (непрочными). Поэтому люди стали подвержены болезням и смерти [Павлинская 2007: 10]. В мифологии манси присутствуют лесные духи – менквы. По одной из версий мифа о происхождении людей первыми людьми были именно менквы, ко-

торые были вырезаны Нуми-Томумом из лиственницы и имели форму человека. Они имеют также сходство с деревом, наделены огромной физической силой, и их рост равен высокому дереву [Мифология манси 2001: 88]. Согласно другой версии Нуми-Торум позвал Тапал-Ойка (младший брат или сын Нуми-Торума) и велел ему сделать людей. Тапал-Ойка вырубил из лиственницы 7 человеческих подобий. Но в это же время младший брат Нуми-Торума Хуль-Отыр (дух нижнего мира) сделал 7 человеческих подобий из глины. А Калташ-Эква оживила глиняных людей [Мифы и легенды Севера 1985: 105]. В данной мифе центральной является идея роковой ошибки, изменившей судьбу человека, прервавшей задуманную demiургом генетическую связь человека и дерева, следствием этого становится смертность человека и его подверженность различным болезням. У этого мифа есть тесная смысловая связь с мифом кетов о происхождении смерти. «Когда-то в первый раз умер человек, какой-то старик, люди думали, что он спит, но, когда его не удалось никак разбудить, люди испугались и стали плакать. Ес послал к ним собаку и велел сказать, чтоб люди не боялись, а старика обернули бы травами и подвесили к дереву, – тогда этот старик через 7 дней будет опять жить. Собака не исполнила воли Ес'я и обманула людей, велев им закопать старика в землю. С тех пор люди стали помирать...» [Анучин 1914: 11–12]. Здесь дерево выступает не просто как источник жизни, но также воплощает собой бессмертие, а нарушение связи человека с деревом становится причиной смертности человека. Представления о связи человека с деревом выражают трагичную раздвоенность его бытия: глубинное единство и в то же время неизбежный разрыв с миром природы как плата за переход в культурное состояние. Согласно бурятской легенде раньше у человека имелась способность к оборотничеству посредством дерева, осуществлявшего эту метаморфозу. «Медведь прежде был охотник и шаман. Он, отправляясь на охоту, обходил три раза одно дерево и обращался в медведя; в таком виде он ловил зверей, потом снова обходил вокруг дерева три раза и становился человеком. Кто-то срубил то дерево, и шаман остался навеки медведем» [Потанин 1883: 168].

Дерево в традиционной космологии: разграничение и медиация

Дерево как воплощение жизненного начала, как центральный смыслообразующий образ традиционных культур являлось мерилем пространственно-временных характеристик мироздания и приобрело космические масштабы. Таким образом, идея всеобъемлемости жизни стала основой конструирования смыслов мира. Дерево – это природный объект, ставший одновременно культурным символом, фиксирующим процесс космо- и культурогенеза и воплотивший два варианта жизненности: природную и культурную. В одном угорском мифе говорится о том, что после создания земли Нуми-Торум сказал сыновьям: «Поищите, нет ли вокруг дома каких деревьев». Сыновья нашли кедр и березу. Нуми-Торум посадил эти деревья на земле, и это были первые деревья [Сагалаев 1991: 105]. В космогоническом мифе таймырских нганасан, записанном А.А. Поповым, в ледяном мире, лишенном земли и растительности, существовали лишь два божества, сыном которых была маленькая веточка тальника с одним листочком. Эта веточка и стала первым растением [Попов 1984: 42]. Бурятские сказки начинались словами: «В то время, когда дерево Захэн-зондыр было прутом, великий олень Загали был теленком, великая рыба Абырга была мальком, великое море Ихы было ручьем...» [Потанин 1883: 226]. Дерево, присутствовавшее в начале мира в качестве прута (веточки), растет вместе с ним, достигая космических масштабов. У хакасов было отмечено представление о том, что на лиственнице, которая растет перед домом Ирле хана (Эрлика), есть надпись, указывающая на то, что это дерево было порождено Кудаем в то время, когда он создавал Небо, Землю и Нижний мир [Hermanns 1970: 264].

Важнейшая характеристика Мирового дерева – расположение в центре мироздания. Часто она дополняется наличием главного божества, живущего около этого дерева. Например, по представлениям селькупов, «пуп мира» находится в центре дома «жизненной старухи» Ылынта-кота. Из него растет дерево, соединяющее миры [Мифология селькупов 2004: 323]. По сведениям Е.Д. Прокофьевой, это дерево – береза. На его ветвях слева висит солнце (или «тень солнца»), справа – луна (или «тень луны»), а наверху сидят кукушки – покровительницы рождений [Прокофьева 1961: 56]. По представлениям алтайцев, в центре земли возвышается гора, на вершине кото-

рой находится молочное озеро. Это место – пуп земли и неба, из которого произрастает роскошное (богатое) дерево с золотыми ветвями и широкими листьями. Вершина этого дерева находится в небесной сфере [Каруновская 1935: 161–162].

В. Радлов, реконструируя картину мира тюркских народов Сибири, выделял духов, персонифицирующих землю, на которой живут люди. Обобщенное название этих духов – Йәр-су (Земля-вода). Самый могущественный из них – Йо Кан. Он живет там, где пуп земли, ее центр, где растет самое высокое из всех земных деревьев, гигантская ель, вершина которой достигает дома Бай Ульгения [Радлов 1989: 359]. В шаманской Вселенной нганасан есть место, где расположено девять озер. Посредине одного из этих девяти озер есть остров. Посредине этого острова растет одно дерево, похожее на молодую лиственницу. Оно доходит до самого неба. Это дерево хозяина земли [Попов, Архив МАЭ(а): 5].

Срединное, центральное положение Мирового дерева дополняется другой его важнейшей характеристикой – прорастанием через три основные вертикальные сферы – верхнюю, среднюю и нижнюю. У нанайцев в таком качестве выступало Мировое дерево *конгор дягда яло туйгэ*, у ульчей – *подохо мо*, прорастающее из подземного мира и тянущееся до неба [Смоляк 1991: 22]. У хакасов священная береза Пай Хазын, соединяющая миры, находится на мифическом горном хребте Пулай сын [Бутанаев 2006: 47]. В якутском фольклоре мифическое Мировое дерево носит название Аар Кудук Черчи Мас. Оно соединяет все три мира Вселенной, достигает светлой небесной страны божества Урун Айыы тойона и становится его коновязью [Яковлев 1988: 162]. Представления о том, что священное дерево, прорастающее сквозь три сферы Вселенной, может служить коновязью для духов верхнего и подземного миров, характерны для алтайского эпоса [Львова, Октябрьская и др. 1988: 33]. Та же идея может быть прослежена и в шаманских камланиях. Например, во время камлания Адаму телеутские шаманы называют «тополь с золотыми листьями» «коновязью нашего отца» (Адама) [Анохин, Архив МАЭ(а): 277].

Единый образ Мирового дерева мог дробиться на отдельные сегменты, соответствующие сферам мироздания. Так, А.В. Смоляк отмечала отсутствие единства во мнениях относительно Мирового дерева у нанайцев. В частности, в записях Л.Я. Штернберга встре-

чался сюжет о трех мировых деревьях: одно растет на небе (дерево душ), второе – в царстве мертвых, третье – с шаманскими принадлежностями – на земле [Смоляк 1991: 25]. В кетской картине мира священное «шаманское» дерево растет на каждом из небес, за исключением первых двух [Анучин 1914: 65]. Верхнеамурские эвенки измеряли расстояние до звезды Чалбон, являвшейся прародиной людей, высокими молодыми лиственницами с голыми стволами и ветками на вершине – тагу. Считалось, что от земли до звезды Чалбон – 27 тагу, и это самый длинный шаманский путь [Мазин 1984: 10–11].

Дерево как структурообразующее начало в традиционной картине мира может заменяться и дополняться рекой. Е.А. Алексеенко считает, что у кетов, селькупов и эвенков горизонтальные пространственные характеристики, указывающие направление течения реки, преобладали над вертикальными, связанными с идеей Мирового дерева. При этом она подчеркивает глубокий синкретизм обоих образов, обусловленный общей полисемантической мифологической мировосприимчивостью. Эти идеи получили свое закрепление в лексике, где устье реки уподобляется корням деревьев, а исток – его вершине. Кетская лексема, обозначающая движение по зимней реке в направлении ее истоков, включает компонент *ec'* («небо»). А слово *kon* имеет два значения – исток реки и вершина дерева [Алексеенко 2007(б): 74–75]. В якутских олонхо также можно встретить мотив буквального совмещения священного дерева и реки: «...семь корней его... вниз извиваясь, снизошли, полагаем; восемь корней (дерева), выгнувшись вверх, образовали глубокие реки, молочные озера, вздувающиеся вверх белым иглэ» [Сагалаев 1991: 107]. Исследователями подчеркивалась глубокая мировоззренческая закономерность уподобления ветвей дерева истокам рек в южносибирской тюркской картине мира [Львова, Октябрьская и др. 1988: 23]. Дерево и река как маркеры смерти и посмертного состояния человека тесно переплелись в мировоззрении нганасан. Они считали, что в каждом дереве обитает дух, поэтому оно живет и дышит. Чтобы срубить дерево, нужно было упросить духа не сердиться на людей. Поэтому прежде чем срубить дерево для умершего, к нему обращались со словами: «Мы не по своей воле вынуждены употреблять тебя на нечистое дело, не по своей воле предназначаем тебя плыть вместе с покойником по воде загробного мира, не сердись на нас» [Попов 1984: 54].

Медиативный образ дерева, соединяющего сферы мироздания,

тесно связан с образом дерева, которое выполняет функцию границы, разделяющей миры и охраняющей существующий мировой порядок. Дерево в хакасских героических сказаниях растет на границе реального и потустороннего миров [Львова, Усманова 1991: 178]. В религиозной обрядности сибирских народов большое значение имела функция дерева как пограничного объекта между миром живых и миром мертвых. Актуализация этой функции происходила во время похорон. У бурят существовал обычай при подъезде к месту захоронения устанавливать палку между двумя деревьями. Таким образом сооружались импровизированные «ворота» в потусторонний мир. На обратном пути последний сбивал палку, т.е. закрывал ворота и, соответственно, проход между мирами [Павлинская 2007: 27]. У кетов мир живых и мертвых разграничивала поставленная перед входом в чум жердь. Выходившие из чума должны были перешагнуть через нее, а покойного протаскивали снизу ногами вперед. Затем жердь срубалась. Покидая место захоронения, последний должен был положить поперек дороги палку, которая отгораживала мир живых от мира мертвых [Алексеев 2007(а): 37]. В похоронной обрядности хантов существовал похожий обряд. Покидая кладбище, каждый должен был оставить позади себя прут, положенный поперек дороги. Считалось, что таким образом преграждался путь душе покойного, которая в противном случае могла вернуться в поселение [Кулемзин 1976: 43]. Эңцы, возвращаясь с кладбища после похорон, клали поперек дороги палку, поворачивались в сторону могилы, указывали на север и кричали: «Не иди нашей дорогой! Твоя дорога там!» [Werbow 1963: 132].

Палка, жердь или прут осмыслились как аналоги дерева, обладающего способностью связывания и разграничения миров. Таким образом, в символике дерева произошло объединение противоположных функций: соединения и разъединения. В хакасском героическом эпосе «Ай Хучин» рядом с мировым деревом находится погребение, что также говорит в пользу соотнесения образа дерева с такими понятиями, как «смерть» и «переход в мир мертвых» [Львова, Усманова 1979: 178]. Намогильные сооружения венгров, хантов и селькупов в виде столбов, напоминающих коновязи, возможно, произошли от столбов-коновязей, которые устанавливались на кладбищах возле могил. Они назывались *анквал* (столб, пень – манс., хант.) и представляли собой высокие пни (опиленные сверху деревья), к

которым привязывались жертвенные животные [Мифология манси 2001: 36]. Кеты, по свидетельству В.И. Анучина, клали на могилу ворох сосновых ветвей, а также втыкали деревянную развилку, похожую на шаманский жезл [Анучин 1914: 13]. Разграничивающая и в то же время медиативная составляющие прослеживаются в характеристике, которую в отношении «шаманского» дерева дал один из нганасанских шаманов: «Это дерево должно иметь одну сторону высохшую, другую живую» [Попов 1984: 108].

Пространственным разграничениям, определяющим структуру космоса, его естественные и сверхъестественные, культурные и природные характеристики, соответствует установление временных границ, позволяющих выделять значимые для человека отрезки длительности в непрерывном потоке времени. И здесь символика дерева также оказывается незаменимой. Она может маркировать границу дня и ночи. Этот мотив содержится, например, в камланиях телеутских шаманов, где тополь «с золотыми листьями» колеблющими землю, растет «на той стороне, откуда восходит месяц», тополь с «серебряными листьями» растет «на той стороне, откуда восходит солнце» [Анохин, Архив МАЭ(а): 277]. В сакральной топонимике якутов дерево – *тууру*, на котором воспитывались души шаманов, также могло находиться на границе дня и ночи [Ксенофонтов 1930: 56]. Деление времени на сутки и месяцы слышится в алтайской загадке: «Перед дверью одна береза // Пятнадцать ветвей приподняты кверху, // Пятнадцать наклонились вниз» (дни первой и второй половины месяца) [Львова, Октябрьская и др. 1988: 23]. И наконец, загадка, записанная Радловым у сойотов, возводит дерево в ранг наиболее значимой временной характеристики – года: «У золотого тополя двенадцать ветвей и триста шестьдесят листьев» (12 месяцев года и 360 суток) [Радлов 1907: 180].

Шаманское дерево и его характеристики

Комплекс традиционных представлений о дереве как универсальном носителе «жизненных», а также пространственно-временных характеристик мира в полной мере воплотился в «шаманской» системе мировоззрения, составил его основу, а также получил импульс для новых «импровизаций» на заданную тему. Фактически, не отходя от созданных традицией смыслов, в шаманизме

были выработаны дополнительные механизмы культурной адаптации, встраивающие шаманскую идеологию в общий культурный контекст.

Идея о тесной связи жизни человека и дерева нашла свое дальнейшее воплощение в шаманских представлениях о наличии у каждого шамана своего особого «шаманского дерева». Эвенки считали, что в таком дереве помещалась душа шамана. Если это дерево падало, шаман умирал [Василевич 1969: 227]. Единственное предназначенное шаману дерево он мог увидеть во сне, но потом обязательно должен был отыскать его в лесу, поскольку из этого дерева изготавливались детали для ритуальных орудий – обечайка и рукоятка для бубна, колотушка, посох. У якутов деревом, предназначенным для обечайки бубна, служит развесистая лиственница с пучкообразно расходящимися вверху ветвями или же лиственница, выросшая наклонно и издающая скрип [Дыренкова 2012: 309]. Якутский шаман, найдя «свое» дерево, надевал на него костюм, привязывал веревкой и читал ряд заклинаний. Только после этого он откалывал от дерева нужный кусок [Алексеев 1975: 143]. Во время обряда оживления бубна шаман произносил заклинание, в котором описывал это дерево и отмечал, что оно было специально создано для него:

...Знаменитому шаману от роду предназначаясь,
Польм бубном стать желая, со множеством подвесок медных,
Суетливостью болезней устранных стать желая,
С круглой шапкой – подвеской, с рукояткой-крестовиной
Вещим, важным стать желая, – дозревали, выросали! [Там же: 145].

На костюме якутского шамана была привеска, изображавшая это единственное «шаманское» дерево: «зародившуюся по предназначению для шамана лиственницу с ветловидной кроной» [Там же: 151]. Изготовление бубнов ваховскими хантами также представляло собой сложную процедуру, связанную, прежде всего, с выбором особого дерева. Бубен изготавлился самым пожилым мужчиной, который должен был один уйти в лес и отыскать дерево (кедр, ель или лиственницу) с верхними ветвями, напоминающими по форме оленьи рога. На уровне своего роста он должен был срезать сук для обечайки, желательно с восточной стороны дерева, можно с северной или южной, но не с западной, так как на западе живут злые ду-

хи. Пришедший в негодность бубен уносился шаманом в лес и вешался на дерево. В случае смерти шамана бубен также вешали на дерево [Кулемзин 1976: 87–88]. Обычай вешать разорванный или поломанный бубен после смерти шамана на дерево или шест был отмечен у многих тюркских племен Саяно-Алтая [Дыренкова 2012: 315–316].

Нанайцы считали, что шаманское дерево, растущее в тайге, является прообразом одного из девяти небесных деревьев, растущих на четвертом небе. Только шаман знал это дерево, но сам он в лес не ходил, а объяснял близким, как его найти. Из него делали фигурку главного духа-помощника шамана – *аями* [Смоляк 1991: 13–14]. Дерево, предназначенное для колотушки, нанайский шаман мог увидеть во сне, а затем его необходимо было отыскать в лесу [Там же: 237]. Шаманские деревья тувинцев назывались *хам-ыяш* и почитались особо. Как правило, это были деревья необычной формы: либо с причудливо сросшейся пышной кроной, либо разные деревья, растущие от общего корня [Будегечи 1993: 2]. Береза, которую алтайцы выбирали для рукоятки бубна, должна быть чистой, без повреждений и расти вдали от жилья, чтобы к ней не подходил скот и ее не касалась рука человека. Такие же требования они предъявляли и к кедру, идущему на обечайку [Дыренкова 2012: 309]. Хакасский деревянный жезл – орба должен был изготавливаться из березы, из корней которой выросло 3 побега. Отрезался отросток с восточной стороны так, чтобы дерево не засохло [Бутанаев 2006: 104].

Дерево могло быть связано с шаманским родом и воплощать собой его судьбу. Так, согласно народным верованиям хакасов, если на месте захоронения шамана выросло дерево, оно свидетельствовало о благополучии шаманского рода. Если дерево разрасталось, значит шаманский род будет процветать, если засыхало, то род прекратит свое существование [Там же: 47]. Здесь можно также вспомнить об общем происхождении эвенкийских слов *мугды* (дух-предок) и *мугдэ* (пень), о чем уже упоминалось выше. У волочанских нганасан есть предание о происхождении шаманского рода Нгамтусу’о. Считается, что все представители этого рода получили свой дар от шаманки Нейминг, которая, чтобы отвлечь на себя козни оспы, уносившей целые стойбища, велела оставить ее в одиночестве на одном из холмов в тундре. Перед смертью она сказала, что в будущем на ее голове вырастет дерево, которое нужно срубить и сде-

лать себе койка [Грачева 1981: 73–74]. Г.В. Ксенофонтов отмечал, что у бурят почитание душ наиболее чтимых, древнейших шаманов связано с особым отношением к деревьям, прежде всего к березам. Запрещалось рубить какое бы то ни было дерево в шаманской роще. Кроме того, буряты угощали своих духов через ветви деревьев, растущих на могиле, а потом и через каждое березовое дерево, если не было возможности ехать на место погребения [Ксенофонтов 1992: 123].

Возможно, что представление о том, что душа умершего воплощается в дереве, тесно связано с идеей о том, что местом обитания духов являются деревья, которые, как правило, имеют необычную и даже уродливую форму. Якуты считали, что дух-хозяйка земли обитает в каком-нибудь старом многоветвистом дереве с большой кроной [Алексеев 1975: 124]. А злые духи на земле любили поселяться на уродливых по форме деревьях и на деревьях, имеющих дупла [Эргис 1974: 166]. Духов, обитающих в деревьях, видели шаманы, и эти духи могли участвовать в шаманском становлении и посвящении. Так, А.А. Попов, описывая посвящение нганасанского шамана, упоминал о том, что он увидел дерево с тремя разветвлениями. Из этих трех разветвлений вышли три духа, создающие шаманов: «Мы от одного человека уродившиеся женщины. Она (женщина) уродила нас, чтобы мы внутри дерева жили...» [Попов 1984: 98]. В описании другого посвящения дух, посвящающий шамана, выходит из середины корня дерева [Попов, Архив МАЭ(а): 19]. К этому же смысловому ряду можно отнести олицетворения божеств в виде деревьев. Примером здесь может служить обрядовая традиция манси, в которой наиболее важные божества изображались в виде конкретных деревьев. На культовых местах часто находились три срубленных деревца (шеста), на которые набрасывали жертвенные одежды таким образом, что получались подобия человеческих фигур. Средний, самый высокий шест обозначал Нуми-Торума (кедр). Боковые шесты могли предназначаться для Мир-сусне-хума (ель, береза), Калтась (береза), Куль-отыра (сосна), Полум-Торума (ель) или других божеств. На верхних концах шестов иногда вырезали личины этих божеств [Мифология манси 2001: 139].

Тесная связь шамана с «шаманским» деревом, как правило, устанавливалась именно в период его посвящения. У якутов души будущих шаманов «воспитывались» в ветвях, наростах или отверстиях (дуплах) огромного дерева (лиственницы или березы), растущего в

верхнем или нижнем мире (= на севере). Внизу этого дерева воспитываются плохие (слабые) шаманы. Самые сильные шаманы воспитываются в самых верхних ветвях (отверстиях) такого дерева [Попов 1947: 283]. Дерево, где воспитывались души якутских шаманов, имеет признаки Мирового дерева. Так, якуты называли его Ыйык-Мас, считали, что оно доходит до девятого неба и окружность его никто не может определить. По другим сведениям, это дерево называется Аар-Кудук-Мас, что означает «священное дерево» или «великое дерево» [Ксенофонтов 1992: 36, 47]. В якутском фольклоре это дерево связывает три мира Вселенной. Нганасанский шаман во время посвящения спускается вниз по корню «шаманского» дерева, на котором в люльках укачиваются будущие шаманы [Попов, Архив МАЭ(а): 19]. По сведениям Г.В. Ксенофонтова, у эвенков, соприкасавшихся с якутами, такое дерево называется *тууру*. Оно находится наверху, и на ветвях этого дерева в гнездах воспитываются души будущих шаманов [Ксенофонтов 1992: 87]. Возможно, что воспитание душ будущих шаманов на деревьях, а также в гнездах явилось дальнейшим развитием идеи о том, что души будущих детей находятся в виде птичек или листочков в ветвях Мирового дерева. О постепенном выделении «иногo» статуса шаманов среди соплеменников может свидетельствовать их особое положение в эвенкийской традиции, где души простых людей выглядели как синички и находились на ветках, а души шаманов помещались в дуплах и выглядели как птенцы перелетных птиц [Мазин 1984: 10–11].

Символика дерева стала также благодатным материалом для воплощения идеи «шаманского» пути как одного из стержневых и сквозных мотивов шаманской ритуальной практики. В описаниях шаманских посвящений у нганасан, сделанных А.А. Поповым, будущий шаман, чтобы найти свою дорогу в мире духов, должен был либо вскарабкаться на дерево, либо пройти внутри него (по дуплу), либо спуститься вниз по корню дерева [Попов 1984: 107; Попов, Архив МАЭ(а): 19]. Шаманы у эвенков при каждом камлании водружали во дворе около чума дерево (шесть) *тууру*. Оно было прообразом дерева, где воспитывались души шаманов. Считалось, что во время камлания душа шамана по этому дереву поднимается к богу, само же дерево растет и доходит до вершины неба [Ксенофонтов 1992: 87]. Непременное участие дерева или его аналога (шеста) в обрядах жертвоприношений, которые могли осуществляться как с

шаманом, так и без него, свидетельствует о разработанности в традиционных культурах темы дерева как универсальной дороги, по которой жертва достигает своего адресата. Во время жертвоприношения хакасы обращались с молитвой к священной березе: «...по обычаю, начатому стариками (обращаюсь к тебе), о богатая береза, имеющая серебряную кору и золотые листья, имеющая комкообразную о 9 разветвлениях макушку! Не перерезавши ни одного корешка, выкопав из черной земли, привезя на вершину белого таскыла, мы вкопали тебя и одною головою и обоими плечами кланяемся и покоряемся тебе!.. Согнувши правую ногу чернощекого белого ягненка, 3 раза обойдя богатую березу, имеющую золотые листья, мы приносим жертву, выпустив ее внутренности! Да дойдет наша жертва до великих богов!» [Радлов 1907: 384–385]. Путь телеутского шамана на небо также начинался у подножия священной березы. Дорога представляла собой переход по 9 воображаемым ступеням, идущим от вершины березы до небосвода, в который она упиралась. На девятой ступени шаман достигал местопребывания одного из сыновей Ульгения [Потапов 1991: 140]. Непременными атрибутами нанайских и ульчских шаманов были стоявшие у дома столбы *тороан* (ульч. *тура, туру, дару*). Обычно их было три, и это были обыкновенные деревья, несколько обтесанные снизу [Смоляк 1991: 247]. По предположению Л.Я. Штернберга, шаманские столбы *тороан* были символом Мирового дерева. Благодаря этому столбу шаман мог бывать где угодно, даже в самых «заоблачных высях» [Там же: 231]. Нанайцы и ульчи считали также, что шаман, возвращаясь из далекого путешествия в другие миры, садился на вершину столба, через него спускался в подземный мир и только после этого попадал домой. Кроме этого ульчи представляли, что невидимое шаманское дерево имеет три сучка с яркими светлыми цветами: один – для того, чтобы молиться небесному богу Эндури, второй – чтобы ходить в загробный мир були, третий – чтобы связываться с подводным богом Тэму [Там же: 26, 27].

Таким образом, шаманское дерево воплощало собой три направления шаманских путешествий – на небо, в загробный и в подводный миры. У нанайцев помимо шаманов были особые ритуальные специалисты *тудины* (речь о них уже шла в главе 2). А.В. Смоляк предположила терминологическую связь слова «тудин» с ульчским *туде* – священный столб. Каждый тудин имел возле дома три столба

тороан. Тудины молились по ночам у этих столбов и могли достигать второго неба, где находился бог Ёрхе Эндур [Смоляк 1991: 48]. Якутский шаман перед началом камлания водружал перед юртой шест, на конце которого было прикреплено деревянное или берестяное чучело гагары и гуся. От шеста к юрте протягивалась веревка, означающая путь, по которому шаман отправлялся к духам и отправлял кут жертвенного животного [Трощанский 1902: 141]. Мольбище забайкальских эвенков отличалось тем, что в чуме ставили две листовенницы (турукан) с отрубленными ветвями так, чтобы вершины их проходили через дымовое отверстие. Одну из них ремнем соединяли с лабазом, устроенным на некотором расстоянии против входа в юрту. Ремень символизировал дорогу духов-помощников в нижний мир [Василевич 1969: 247].

Символикой дерева были насыщены костюм шамана и его ритуальные атрибуты. Характерной особенностью алтайских бубнов было наличие в правом углу на внешней стороне изображений одного или двух деревьев. Это – береза с золотистыми листьями, по которой шаман поднимается на небо и под ветвями которой отдыхает во время своих странствий. К ней же он привязывает своего коня во время остановок в далеком пути [Дыренкова, Архив МАЭ: 61–62]. А.В. Анохин выделял на шорских бубнах изображения трех деревьев: Казың (береза), Сүгүт (Сөöt) (дерево с сучьями на одной половине) и Терак (тополь) (рис. 8, 9, 10). Бай-Казың (рис. 8) считалась самым почитаемым деревом среди шаманистов. Шаман поднимался по девяти зарубкам этого дерева до самых облаков. За облаками Бай-Казың соединялась с другими сферами двумя параллельными шелковыми нитями, по которым шаман двигался дальше. Сүгүт (Сөöt) и Терак служили этапами на пути шамана в верхнем мире. Кроме того, А.В. Анохиным было отмечено, что у телеутских шаманов *Бай-сөöt* – дух, сопровождающий их во время путешествий, ожидающий их у дверей и держащий «войско духов» при себе, как на привязи. Поэтому Бай-сөöt называли коновязью [Анохин, Архив МАЭ(б): 560–561].

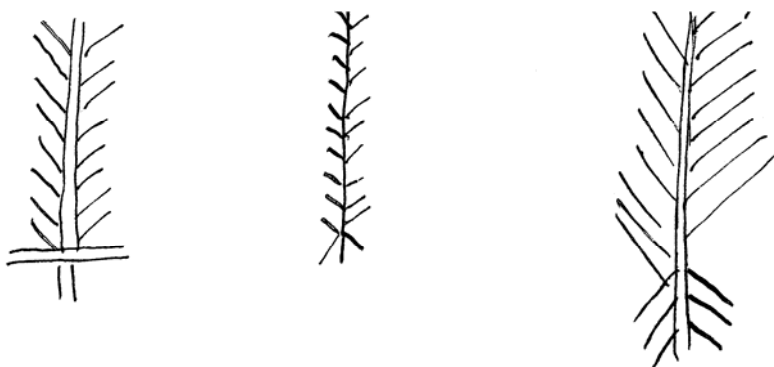


Рис. 8. Бай-Казың. Варианты изображения

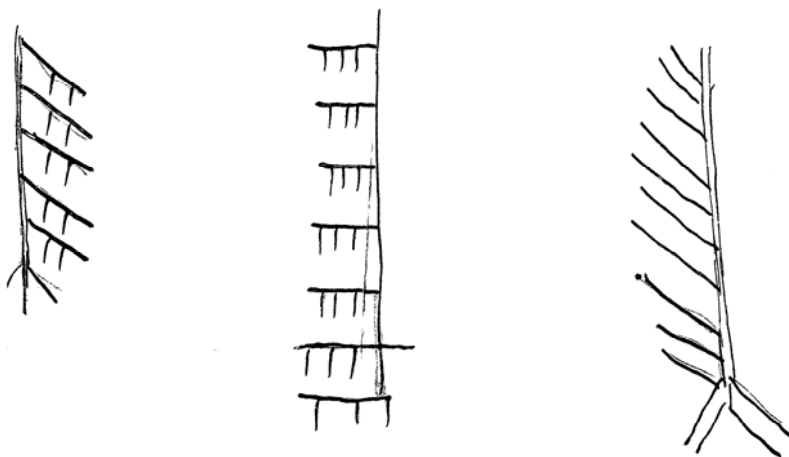


Рис. 9. Бай Сүгүт (Сбөт). Варианты изображения

Рукоять бубнов у кетов называлась *хастадокс*, что буквально переводится как «бубна дерево» [Анучин 1914: 57]. Кроме того, В.И. Анучин отметил семантическое соответствие между шаманским жезлом и шаманским деревом. Когда шаман накануне



Рис. 10. Бай Терак

камлания втыкал свой жезл в землю около входа в чум, то это давало повод шутливо говорить: «...вот у нашего шамана выросло дерево; как скоро!» Из енисейских сказаний видно, что у легендарного шамана Doh'a около дверей чума росло дерево, на котором сидел орел этого шамана. Таким образом, возможно, что шаманский жезл был именно символом «шаманского» (Мирового) дерева [Анучин 1914: 64–65]. Название хакасского шаманского жезла – *орба* – может быть связано с хакасским *хорба* – «побеги березы», из которого вырезался ритуальный жезл [Бутанаев 2006: 103]. Косвенные свидетельства в пользу семантического соответствия шаманского лука, стрелы и дерева можно обнаружить в фольклоре юкагиров:

Старик старухе: «...мой кафтан принеси, сапоги принеси, шапку принеси, мой лук принеси». Лиственничную ветку натянув, дала. «Мою стрелу принеси». Талину, приготовивши, дала. Старичок потом пошел. До большой безлесной поляны дошел. Упомянутую свою стрелу вверх бросил. Сказал: «С концом-невидимкой деревом сделайся». На то дерево поднялся [Йохельсон 1900: 240].

Важной деталью костюма эвенкийского шамана был нагрудник. Сверху донизу посреди нагрудника проходила вышитая полоса – туру, изображавшая дерево *ирэкте* (лиственница), имевшее два ответвления, направленные вниз [Василевич 1969: 255]. У нанайцев изображение священного дерева *конгор дягда яло туйгэ* присутствовало на юбке, также являвшейся важной деталью шаманского костюма [Смоляк 1991: 223]. Определенный интерес представляет также нанайская шаманская шапка. Спереди на этой шапке находились олени рога *чурукту*. Но старики-нанайцы называли эти рога еще и *суге*. Считалось, что это были части корней *сугэ* мифического дерева *конгор дягда яло туйгэ*, на котором росли шаманские принадлежности. А.В. Смоляк отмечала, что по форме они скорее напоминают корни, а не рога [Там же: 231].

Дерево и птица

Исследователями традиционного мировоззрения народов Сибири неоднократно отмечалась неслучайность соединения образа дерева с образом птицы. По мнению Т.Ю. Сем, взаимосвязь понятий «лестница» – «дерево» – «птица» воспроизводит идею пути в ее различных вариантах: это путь по Вселенной, пути между жизнью и смертью, смертью и новым рождением, а также путь оленей или течение реки [Сем 2007: 246]. Семантическое соответствие дерева и птицы отражает, прежде всего, тесную связь этих образов с душой человека и, еще шире, с комплексом представлений о жизни, жизненном начале мироздания. Души людей, а позднее шаманов, воспитывающиеся в виде птичек на ветвях Мирового дерева, – это наиболее распространенный сюжет, воплощающий эту связь. Другое, не менее важное прочтение смысловой параллели «дерево – птица» – это птица-божество, сидящая на вершине Мирового дерева. А.М. Сагалаев, проанализировав материалы по урало-алтайским народам, пришел к выводу о распространенности темы птицы-бога, гнездящейся на дереве, в фольклоре и в атрибутике многих обрядов [Сагалаев 1991: 75–93]. У нанайских и ульчских шаманов важнейшим духом-помощником была птица *коори*, которая жила на Мировом дереве *конгор дядга яло туйге*. Только верхом на этой птице большой шаман мог вернуться из загробного мира, куда он отправлял души умерших. На вершине шаманского ритуального столба *тороан*, служившего прообразом Мирового дерева, помещались скульптурные фигурки птиц, которые летали к верхнему богу [Смоляк 1991: 247]. Якутские шаманы перед началом камлания ставили перед юртой шест, на конце которого было прикреплено деревянное или берестяное чучело гагары и гуся [Троцанский 1902: 141]. У селькупов особо почитаемой «шаманской» птицей был орел (лимбы), который согласно поверьям живет у истоков рек и гнездится у больших болот [Пелих 1980: 46]. Если мы вспомним о семантическом соответствии истока реки и вершины дерева, то получим еще одно раскрытие темы: «птица, сидящая на вершине дерева». Другой вариант селькупской мировой оси – «небесное с почками дерева», растущее из жилища «жизненной старухи» Ылында Кота. На верхних ветвях этого дерева сидят кукушки – покровительницы рождений. От жилища «жизненной старухи» берет свое начало также две

селькупские (шаманские) реки, выступающие в данном случае горизонтальным прочтением мифологического сюжета о мировой оси [Прокофьева 1961: 56].

Сращивание образов птицы и дерева не в последнюю очередь связано с их функциональным единством. Орел, ворон, гагара, кукушка и другие «шаманские» птицы и одновременно духи-помощники шамана выполняли, прежде всего, посреднические функции. Так, согласно шаманской мифологии тувинцев связь между шаманом и его духами-помощниками осуществлял ворон, с помощью которого шаман мог лечить больного и предсказывать будущее [Кенин-Лопсан 1987: 42]. Связь орла с пророчествами и их посредническая роль могут быть прослежены на уровне языка. Слово *јоло* (белоголовый) в тюркских языках составляет основу слова *јолаучи* (посланник, гонец, пророк) [Радлов 1905: 432]. У бурят орел почитается как первый шаман и предок бурятских шаманов на о. Ольхон [Манжигеев 1978: 33]. Считалось, что орел мог предвидеть несчастья, болезни, но люди не понимали его языка. Тогда он совокупился с тунгуской, которая спала под деревом, от этой связи родился первый шаман. С тех пор бурятские шаманы почитают орла как своего отца [Подгорбунский 1996: 225]. К нему они обращались во время камланий:

Храпящий черно-пегий орел наш,
Урчащий коричнево-пегий орел наш,
В сумерках наше могущество,
Орел птица – посланник наш.
В темноте сила наша (возгорается),
Черный орел пробный посланник наш [Баторов 1927: 80].

У якутов даром предвидения была наделена ясновидящая коновязь *көрбүөччүлээх сэргэ*. В верхней части такие коновязи имели углубление для духа *көрбүөччү*, который следил за ворами и извещал о них шамана или ясновидца [Яковлев 1988: 164]. Если вспомнить о том, что коновязь, как и ритуальные шесты, являлась прообразом мирового дерева, то ее ясновидение имеет прямую параллель с вещей птицей, сидящей на ветвях священного дерева. Сравнительный анализ шаманских костюмов народов Сибири, проведенный Е.Д. Прокофьевой, позволил ей сделать вывод, что посредством кос-

тюма шаман мог воплощать собой птицу [Прокофьева 1971]. Т.Ю. Сем отметила, что общее оформление спинки и нагрудника шаманского кафтана воспроизводит образ птицы и мирового дерева [Сем 2007: 246]. Хакасские шаманы на лицевой стороне бубна в его верхней части изображали духов-помощников шамана в виде различных птиц. Кукушка вторила шаману во время камлания, когда он описывал горы и воды, которые преодолевал в верхнем мире. Этим она усиливала его волшебный дар. Если на бубне не была изображена кукушка, значит, его владелец не мог камлать божествам верхнего мира. Два орла считались духами, находящимися у своего хозяина на посылках во время камлания. Они также помогали излечивать больных от кашля. Две белые птицы исцеляли тех, у кого болели глаза [Алексеев 1984: 40]. На алтайских бубнах обычно изображались кукушка, орел, ворон, филин и гусь. Не у каждого шамана были все птицы полностью. Но необходимыми считались гуси, поскольку только на них шаман мог вернуться из мира духов к себе домой [Дыренкова, Архив МАЭ: 52–53]. Среди птиц, которые изображались на шорских бубнах, А.В. Анохин выделял черную птицу (Кара куш), гуся (Кас) и птицу из породы каменных стрижей (Карлык) (рис. 11). Кара Куш помогала каму изловить и доставить больному его двойника (чула), Кас возили кама между различными сферами и слоями мироздания, а Карлык давал ему сведения обо всем, что происходило дома в его отсутствие. Он мог также быть вестником, предупреждающим Ульгения о прибытии кама [Анохин, Архив МАЭ(б): 562–563].

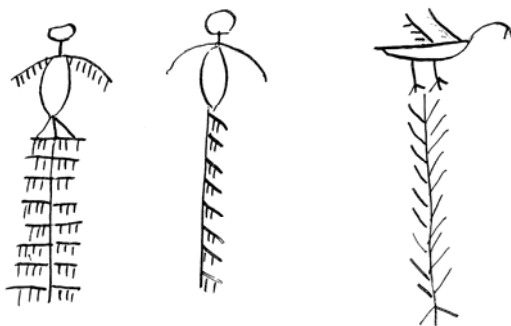


Рис. 11. Птица на дереве: изображения на шаманских бубнах (шорцы)

И наконец, по представлениям якутов, высиживание и воспитание шаманов в гнездах на ветвях Мирового дерева осуществляет большая птица, похожая на орла, – мать-зверь. Она появляется всего три раза в продолжение жизни шамана: первый раз – когда сносит яйцо, второй раз – когда завершается становление шамана рассеканием его тела, в третий раз – когда шаман умирает [Ксенофонтов 1930: 60].

На основе проанализированного материала можно сделать вывод, что образ дерева в традиционной системе мировоззрения народов Сибири раскрывается в трех основных смысловых сегментах, тесно связанных друг с другом: 1) Мировое дерево как основной структурообразующий элемент космической модели, формирующий ее пространственно-временные характеристики; 2) дерево жизни, воплощающее концепцию мироздания как животворного начала и определяющее процессы жизни и смерти человека; 3) шаманское дерево как центральный символ шаманской идеологии, раскрывающий идеи шаманского дара, шаманского посвящения и шаманского пути.

2. Нить, связывающая миры (к проблеме воплощения идеи всеобщей связи)

В традиции сибирского шаманизма такие предметы, как, веревка, нить, цепь, коса, волос, наиболее полно воплотили идею всеобщей связи, пронизывающей все уровни мироздания. Исследователи, занимавшиеся изучением шаманизма, подчеркивали значимость вышеуказанных образов и их ритуальных аналогов в мифах и ритуальной практике. Однако до сих пор они не становились объектом отдельного научного исследования, охватывающего материалы по различным народам Сибири.

Идея связи между небом и землей, воплощенная в мифах о дереве, веревке, горе, лестнице, мосте, была достаточно подробно проанализирована в трудах М. Элиаде. Он считает, что эта идея является универсальной доктриной, утверждающей существование свободного сообщения между мирами во времена мифические. Вследствие какой-то катастрофы связь прервалась (нить была порвана, дерево срублено и т.п.). Эта катастрофа изменила структуру космоса

и человеческое существование. Произошло разъединение сакрального и обыденного пространств, человек стал смертен, т.е. познал разъединение души и тела. Только душа после смерти человека может подняться на небо. После «падения» связь с небом стала уделом лишь отдельных людей – избранных (царей, жрецов, шаманов). «Нить рассматривается как лучшее средство достижения неба для встречи с богами» [Элиаде 1998: 288]. В действительности символика нити и ее аналогов намного сложнее вышеописанной схемы. Сам М. Элиаде подчеркивал это. И сибирский материал дает нам возможность углубленного рассмотрения заявленной проблематики.

Нить-душа

Идея связи, воплощенная в образе нити и ее коррелятов, говорит нам, прежде всего, об осознании носителями традиционного мировоззрения разорванности, неполноты существования, о нарушении целостности бытия человека и необходимости постоянно налаживать и поддерживать определенную систему отношений с потусторонним, нечеловеческим миром. Одной из важнейших составляющих этой системы отношений было переживание человеком своей смертности, хрупкости своего бытия, непрочности связи как с сакральной, так и с обыденной реальностью. Дыхание, жизнь, душа, мысль, тень и т.д. – это то, что дает человеку возможность жить в мире людей, одухотворяет его тело, но связано с миром духов и со смертью тела покидает человеческий мир. Традиционное сознание очень чувствительно к невидимым, но вполне реальным компонентам бытия, которые, могут определять жизнь и судьбу человека.

У нганасан существовало представление о том, что при появлении ребенка на свет, как только он открывает рот для первого вдоха, Луна-мать сбрасывает ему сверху нить *мэтэ*, которая через рот попадает в сердце и там как бы привязывается, прирастает. По другим данным, нить, связывающая людей с Луной-матерью, называется *бини* (букв. веревка). Нить может также связывать человека с Солнцем-матерью [Грачева 1983: 58]. Жизнь человека и в значительной степени его судьба определяются тем, насколько прочной и длинной является эта нить. Считалось, что если нить толстая, крепкая, «двойная, четырехмотанная», человек проживет долго, «120 и больше лет жить будет», если умрет молодым – «тонкая нить была у

него». «Про умершего младенца скажут, что его нить была совсем короткой, по-русски это звучит так: мягкая была душа» [Грачева 1983: 61]. У чукчей роль хранителя человеческих душ выполнял «дух кашля» (Teggi). Это старик, который разъезжает на белом олене и «жестоко» кашляет. По сведениям В.Г. Богораза, на одном рисунке он был изображен с веревкой, на которой навязаны души смертных, приносящие ему в виде выкупа оленей [Богораз 1939: 16]. По верованиям коряков, души умерших людей подвешиваются на шнурках из сухожилий в жилище Высшего существа, затем они снова возвращаются на землю для новой жизни [Там же: 39]. Нить, связывающая людей с божеством, выполняла также охранительную функцию. Алтайцы, обращались к духу Jajik, обитающему в юрте, со словами:

Охранитель зародышей наших пупов,
Берестяную зыбку колебля,
Зародыши (души) детей охраняет!
На арканах лошадей охраняй!
Души наши рыжей (золотой) ниткой окружай! [Каруновская 1935: 171].

На рисунках шаманских бубнов у шорцев А.В. Анохиным был отмечен персонаж – Красная нитка на красно-рыжем коне, который выступал помощником шамана во время ловли *чула* [Анохин, Архив МАЭ(б): 571] (рис. 12).



Рис. 12. «Красная нитка» на красно-рыжем коне

У норильских и вивинских эвенков было выявлено понятие о душе *маин*, «которая в виде невидимой нити тянется от головы человека вверх, где *хэвэки* (дух-хозяин верхнего мира) держит в руках нити всех тунгусских *маин* (душ) и тянет за них всех тунгусов. Стоит почему-либо оборваться нити, тунгус начинает болеть и умирает. Хэвэки сам может порвать или ослабить ее. Злой дух может перекусить *маин*, а иногда похитить целый кусок ее. Поэтому глагол *этыргэ* (умереть) в говорах этих эвенков обозначал буквально «оторваться» [Василевич 1969: 227].

Аналогичный мотив звучит в текстах камланий алтайских шаманов:

Сус спеленутого ребенка,
Сус громко ржащего скота,
К священной березе чтобы спустились,
По золотой нитке спустились.
В берестяную колыбель, чтобы качаться,
Чистое пламя, чтобы кут охраняло,
Священный Ыыйык, чтобы охранял,
По шелковой нитке чтобы спустился,
В берестяной колыбели чтобы качался (колыхался)...
[Потапов 1991: 62].

Взаимозаменяемые слова *сус* и *кут*, вероятно, отражают представления о жизненной силе, заключенной в зародыше, который даруется божеством для рождения детей и размножения скота [Там же]. Типичной для алтайского фольклора является метафора «*тын тибектый*» – «душа/дыхание как шелчинка» [Львова, Октябрьская и др. 1989: 85]. Душа *тын* у тюрков Саяно-Алтая традиционно ассоциировалась с дыханием. У нганасан нити, даваемые божеством, тоже отождествлялись с дыханием *бачу*. Это же название *бачу'о* употреблялось по отношению к пару, который выходит изо рта человека во время дыхания [Грачева 1983: 59]. Если человек тяжело заболел и плохо дышит, нганасаны говорят: «Душа близко стала, к горлу подошла», употребляя слово *бачу*. В момент смерти Луна отрывает нить от сердца и этим прекращает дыхание. Нить либо сама истончается, либо ее перегрызают существа мира нго, которые охотятся за людьми [Там же: 61–62].

В Хакасии также было зафиксировано представление о душе –

тын в образе белой ниточки. «Когда человек умирает, на стол ставят стакан с чистой водой. *Тын* вылетит из человека в виде короткой белой ниточки, окунется в воде и улетит вверх, а если грешный, то вниз» [Львова, Октябрьская и др. 1989: 85]. У северных алтайцев существовало представление о том, что человек может слышать, как прерывается у умирающего душа/дыхание. Поэтому у них существовало бранное выражение: «Твоя душа пусть сделает щелчок», т.е. порвется [Там же: 86]. Телеуты в злобном настроении могли сказать: «Жизнь твоя пусть порвется» [Анохин 1997: 203]. Н.П. Дыренкова писала, что «представление о том, что при смерти душа человека обрывается, рвется, отмечено у всех алтайских тюрков» [Дыренкова 1940: 380].

Идея хрупкости человеческой жизни была закреплена у алтайцев в эпитете души – «нитяная», т.е. непрочная [Анохин 1924: 3]. В качестве противовеса человеческой душе выступают души богатырей. В шорском сказании «Кан Тес» говорится: «Кара Казан и Кара Картыга – два брата хана есть. Чтобы отрезать – душ у них нет, чтобы краснее течь – крови у них нет» [Дыренкова 1940: 35]. Таким образом, происходит противопоставление жизненной силы людей и богатырей. С другой стороны, как ни прочны души богатырей, и они могут порваться, что сближает их с миром людей. «Чистая душа (богатыря) сияла как солнце в виде белой нитки и тянулась к небу» [Там же: 381]. Интерпретация души богатыря в фольклорной традиции позволяет увидеть его двойной статус как существа, принадлежащего и к человеческому, и к божественному миру. О душе Кара Казана говорится: «Казалось бы, не оборвется душа, как ударил – оборвалась, казалось бы, не сломится стан его, как ударил – переломился» [Там же: 57].

С представлением о нити, связывающей человека с сакральным миром и дающей ему жизнь, тесно соприкасается известный у многих народов мотив о клубке ниток, который герой получает от божества и который выводит его к дому. В селькупской мифологии такой клубок ниток имеет Ирра – старик, распорядитель всего живого на земле, субститут небесного бога Нома [Мифология селькупов 2004: 127]. Клубок ниток, владельцем которого является Ирра, представляет собой все ту же связующую нить, дающую и отнимающую жизнь у смертных, а также актуализирующую тему возвращения героя. В традиционном мировоззрении народов Сибири зафиксиро-

вана идея о том, что невозможность возвращения героя равносильна его смерти. Проклятие «Да будет тебе дорога, чтобы идти, да не будет дороги для возвращения» равнозначно пожеланию смерти [Львова, Октябрьская и др. 1988: 72].

Для носителей традиционного мировоззрения нить – это не только связь человека с высшими божествами, подателями жизни, определяющими ее длительность, а также счастье человека, его судьбу. Она является также связующим звеном в череде поколений, определяя отношения с родственниками и предками. Так, для нганасан *тынсе'а* – это не только душа, дыхание или жизнь. Это еще и нить, связывающая ближайших кровных родственников между собой. «Если человек умирает, значит, умершие ранее отец или мать «потянули» его к себе за *тынсе'а*, и она уходит к ним иногда задолго до фактической смерти, например за полгода» [Грачева 1983: 58]. В мировоззрении ульчей нить могла представлять собой зримую связь людей с миром мертвых. Ульчи протягивали нитку из могилы. Одним концом ее привязывали к косе или шапке умершего, другим – к дереву. На дерево вешали берестяную коробку, в которую клали пищу, и в течение недели ежедневно приходили на могилу и кормили умершего через нитку [Смоляк 1991: 156–157]. В системе религиозных представлений нганасан есть образ семи кишок, протянутых от мамки месяца и связанных с семьей народами, проживающими по соседству. Этот образ тесно связан с шаманской традицией. «Одна крайняя кишка остяцкую орду родит, еще кишка русскую орду родит, еще кишка юраков родит, еще кишка самоедов родит, еще кишка долганов родит» [Попов 1984: 90]. Эти кишки являются аналогом нитей, которыми с небом связаны не только души отдельных людей, но и целые народы, а также шаманскими дорогами.

Волос и солнечный луч как аналоги нити

Мифоритуальными аналогами нити, восходящими вместе с ней к единому архетипу, являются волос, а также солнечный луч. Г.Н. Грачева предположила возможность реконструкции того, что волосы представляли собой отчасти материальное воплощение нитей, тянувшихся к Солнцу [Грачева 1983: 59]. Волосы обладают широким семантическим полем. Они могли выступать как временным местом для души, так и ее заместителем. У различных групп эвенков

исследователи наблюдали, как во время болезней, например эпидемий, срезали пряди волос и отдавали их на хранение шаману [Василевич 1969: 224]. Нганасанский шаман мог проглотить душу человека, которую он изрыгал потом в виде клубка волос. Если этого не сделать, то человек, у которого шаман украл душу, умрет [Попов 1984: 110]. У манси существовало представление о душе *лили*. Это душа-дыхание, душа-имя, которая живет в волосах. Если *лили* покидает человека, он становится усталым, бессильным и робким [Мифология манси 2001: 70]. Коряки считали, что если человеку приснится, что у него выпали все волосы, то он скоро умрет [Линденау 1983: 126]. Волосы, как и нити, могли ассоциироваться с дорогой. В одной хакасской загадке говорится: «От одного холма идут во все стороны дороги» (девичьи косы) [Радлов 1907: 239].

В отношении волос существовала строгая обрядность. Нганасаны предпочитали не стричь волосы, а расчесывание волос приурочивать ко времени непогоды. Иногда очесы привязывали к ремешкам, украшавшим спинку меховой одежды. Г.Н. Грачева предположила здесь возможность связи ремешков с нитями жизни, так как к их концам прикрепляли блестящие предметы, «притягивающие» лучи Солнца [Грачева 1983: 59]. Я. И. Линденау в XVIII в. наблюдал у удских эвенков интересный обряд. Во время похорон муж укладывал срезанную прядь своих волос под левую руку покойной жены, жена делала то же самое, кладя срезанную косу на гроб покойного мужа. Считалось, что благодаря этому они не расстанутся в мире мертвых [Линденау 1983: 90]. При лечении больного эвенкийский шаман также мог использовать волосы. Он срезал прядь волос у больного, сжигал ее и давал ему понюхать [Там же]. Материал, собранный исследователями у теленгитов, указывает на тесную связь волос, особенно распущенных, с потусторонним миром. Раньше теленгиты избегали стричь волосы, выпавшие волосы собирали в течение всей жизни и никогда не выбрасывали. Затем их сплетали в косу и клали в могилу покойному. Считалось, что *јула* – душа человека после его смерти обязательно собирает все волосы и забирает их с собой [Львова, Октябрьская и др. 1989: 59]. Подобная же система представлений относительно волос существовала у кетов. Е.А. Алексеенко связывает это с необходимостью восстановления целостности главной жизненной субстанции *ул'вэј* посредством собирания элементов «жизненной активности» (волос, ногтей). С рас-

пущенными волосами нельзя было выходить на улицу ночью, так как злые духи могли схватить и унести человека. Возможно, что распущенные волосы являются универсальным признаком траура (смерти) [Алексеевко, 2007(а): 40], и тогда в символике волос можно увидеть амбивалентность жизни и смерти, мира богов и мира мертвых, света и тьмы. Волосы использовались в магии, например для установления любовной связи. Так, к долганскому шаману мог обратиться молодой человек. Шаман просил его принести девять волос с головы понравившейся девушки. Затем он клал эти волосы себе под подушку и, выпавшись, возвращал молодому человеку, который пришивал их к своей одежде возле сердца. Тогда девушка должна была полюбить его [Попов 1981: 259].

Волосы, как вместилище души или жизненной силы человека, могли ассоциироваться также с солнечным лучом, приносящим на землю жизнь. В мифологии селькупов именно с солнечным лучом старуха-прародительница, покровительница всего живого Ильнта-Кота внедряет в утробу беременной женщины душу-жизнь – *ильсам*. [Мифология селькупов 2004: 119–120]. По мнению Л.П. Потапова, представление о солнечном луче, посылаемом божеством для передачи зародыша жизни человека, было известно еще древним тюркам [Потапов 1991: 63]. Мотив зачатия от света известен во многих традициях. В «Сокровенном сказании» монголов прародительница многих монгольских родов, в число которых входит и род Чингисхана, мать Алан-гоа говорит: «Но каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри (погасло), входит, бывало, ко мне светло-русый человек; он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево...» [Козин 1941: 81]. В легенде о происхождении бурятских родов Иханат и Зунгар рассказывается о том, как незамужняя дочь Улаан хана, которая жила в юрте и ни с кем не общалась, забеременела от лучей света, проникавших в юрту через небольшое отверстие [Шаракшинова 1980: 29]. По представлениям нганасан, лучи солнца являются нитями, посредством которых духи-хозяева растений общаются с солнцем и испрашивают у него разрешение на рост нового растения [Попов 1984: 47]. «С солнечными поводьями за спиной» – обычный эпитет, характеризующий обитателей срединной земли в якутском фольклоре. Это значит, что светлые божества управляют людьми при помощи лучей – поводьев [Львова, Октябрьская и др. 1989: 103].

Нить и ее аналоги как символы шаманской медиации

В мировоззренческой системе сибирского шаманизма центральную роль играет идея невидимой связи между различными мирами, что позволяет шаману налаживать контакты и строить сложную систему отношений с обитателями иномирья. По сведениям А.В. Анохина, на рукоятках шорских шаманских бубнов имелись специальные отверстия. Во время камлания к Ульгеню через эти дырочки протягивалась нитка, по которой шаман поднимался на небо [Анохин, Архив МАЭ(б): 555]. Герой одной чукотской сказки использует иглолку и нитку для того, чтобы проникнуть в верхний мир. Он кидает иглолку вверх, она втыкается в небо, и герой взбирается по нитке, как по канату, что можно рассматривать как аналогию шаманского путешествия на небо [Богораз 1939: 41]. В другой чукотской сказке девушка становится женой Солнца, которое увозит ее вверх на белых оленях. «Покочевали по солнечному лучу, достигли неба <...> Пошли рассеять скуку к тестю, спустились вниз по солнечному лучу» [Богораз 1900: 176–178]. Солнечный луч выступает в данном случае в виде дороги из среднего мира в верхний и обратно. Еще одна чукотская сказка говорит о том, что верхний человек, решив взять земную девушку себе в жены, использовал веревку из жил, на конце которой привязал крючок. Затем он зацепил ее за пуп и вытянул наверх [Там же: 185]. Здесь появляется образ пупа, пуповины, которая также рассматривается в традиционных культурах Сибири как вариант связи с иномирьем. Перерезание пуповины символизирует переход из потустороннего мира в мир людей. Во время посвящения нганасанского шамана Семюена Нгонджа духи учат его расшифровывать собственные видения, имеющие символический смысл: «Ты говоришь, что нитяная сеть, а это пуповина ребенка; рыба – это не рыба, она с икрой, это беременная женщина, это начало рождения людей» [Попов 1984: 101]. Нганасанский шаман может подниматься на небо по кишке, спущенной с месяца, которая является еще и шаманской дорогой. «Вот по кишке месяца вверх стали подниматься... Вот мы теперь по кишке месяца станем идти» [Там же: 90].

Верховная богиня-мать мансийского пантеона Калтась-эква обладает удивительными волосами. Когда золотая Калтась-эква выпускает свои волосы, «они развеваются как семикратная Обь вместе с устьем, из кос расходится дневной свет, и в них возникает лунный

свет». В песне манси говорится, что по одной из кос Калтась-эквы «поднимается живой соболю, по другой спускается бобр». Коса божества олицетворяет в мифологии манси устойчивую связь между различными сферами бытия [Мифология манси 2001: 70]. Нуми-Торум, верховный бог и брат Калтась-эквы, имеет железную цепь, по которой в случае надобности он спускает своих посланников в мир людей [Там же: 101]. В шорском сказании «Ак Кан» говорится о волосяной косе, связывающей дворец богатыря с небесной сферой:

Среди белого скота,
Посреди платящего дань народа,
Золотой дворец был,
Солнцем и луной освещаемый.
Волосяная коса, наверху (дворца) [находящаяся],
Выше трех миров качается [Дыренкова 1940: 159].

Если все люди, согласно мировоззрению сибирских народов, связаны невидимыми нитями с представителями сакрального мира, подателями жизни, определяющими длину жизненного пути каждого человека, то несомненно, что связь шаманов с сакральным миром должна быть более крепкой, иметь дополнительные характеристики и особенности. Вышеописанными способами связи с обитателями иномирья могли воспользоваться только шаманы и различные категории шаманствующих лиц, воспроизводившие те или иные варианты шаманской практики. При анализе доктрины божественной нити М. Элиаде акцентировал внимание на том, что в некоторых видах шаманизма «божественный выбор» заявляет о себе в форме видения, в котором избраннику является нить, спускающаяся с небес. В связи с этим он выделяет ключевые положения шаманского прочтения доктрины божественной нити: 1) мистическое призвание является результатом божественного выбора; 2) выбор этот передается через видение нити, спускающейся с небес на голову будущему шаману; 3) спускающаяся нить несет в себе фатальное известие: будто судьба вдруг открылась перед этим человеком; 4) избранник чувствует, что он утерял свою личную свободу, он чувствует себя «прикованным», как «пленник», связанный волей другого [Элиаде 1998: 290–291].

Посвящение нганасанского шамана Семюена Нгонджа сопровождалось связыванием его духами. Он сам обращался к духам со сле-

дующими словами: «Свяжите меня. Если я вошел в чум духов начала сумасшествия, то завязки останутся на месте, если в обычный чум вошел, завязки отпадут». Через сколько-то времени проснулся, лежит связанным. Другой нганасанский шаман, Черие, рассказывал, что шаман имеет веревку от доброго верхнего божества. Если шаману предстоит совершить что-то недоброе, его притягивают за веревку, не допуская до этого [Попов 1984: 96–99]. Во время камлания телеутский шаман называл своего шамана-предка «имеющим нить»:

...Кама отпрыск я
Имеющего нить семья...
...Я тот, который от кама
Саргадана был притянут [Функ 1997: 156].

Шаман может иметь невидимые нити, которые не только связывают его с призванным божеством, но и являются средством взаимодействия с потусторонним миром, а также могут представлять собой дороги шамана. Так, нанайские старики говорили: «Когда в самом начале шаман сидит и слегка ударяет в бубен, в это время от него, благодаря его мыслям, направленным в сторону украденной души, как будто протягиваются связующие нити (до 9 нитей), их нанайцы называют *сирэктэ* (нитка)». По словам шаманки Г.Г., они у нее бывают разного цвета. Они показывают шаману путь. Нанайцы говорили: «Сирэктэ – это путь, дорога шамана» или: «Сирэктэ – это думы шамана» [Смоляк 1991: 183]. Ульчская шаманка Алтаки Ольчи рассказывала: «У каждого шамана есть дороги. Они как нити, идут в землю, воду, небо, у всех разные» [Там же: 214]. Нганасанский шаман отправлялся на поиски души (дыхания) больного по дороге тонкой, как нить. Белая нить обозначала дыхание человека, который должен поправиться, черная – дыхание человека, которому суждено умереть [Попов, Архив МАЭ(а): 33]. У якутских шаманов ритуальным воплощением шаманских дорог служила веревка, которая протягивалась от специально сооруженного для камлания шеста к юрте. Она представляла собой путь, по которому шаман отправлялся к духам и по которому он отправлял кут жертвенного животного [Трощанский 1902: 141]. У бурят путь шамана к тэнгеринам (небожителям) мог обозначаться красными и синими шелковыми нитя-

ми – дуги, соединяющими ритуальные березы во время шаманского посвящения [Манжигеев 1978: 46].

Показателем особой шаманской силы могли служить волосы. Манси считали, что особый завиток волос на макушке – признак шаманского дара. Он носил название *няйт-саг* – «шаманский вихор». Считалось, что подобный вихор заплетал один из духов, благоволивший к человеку [Мифология манси 2001: 103]. Один из якутских шаманов, описывая свое посвящение духами, рассказывал, что духи, расчесывая ему волосы, наказывали: «Только посмей остричь». С этого времени он перестал стричь волосы [Попов 1947: 288]. Героем одной селькупской шаманской легенды является Старик с семью косами, завистливый и злобный, но обладавший большой шаманской силой [Мифология селькупов 2004: 263].

Шаманское посвящение давало шаману особое свойство видеть и определенным образом воздействовать на жизненные нити протистых смертных. Данное умение легло в основу лечебной практики сибирских шаманов. У нганасан первостепенное значение при камлании над больным имела прочность нитей. Шаман потягивал за них, проверяя их прочность, и медлил начинать камлание, если нити были недостаточно натянуты [Грачева 1983: 59]. Если нить все-таки рвется и душа покидает тело, то именно шаман может вернуть ее назад. Для этого нганасанские шаманы осуществляли сложное и тяжелое камлание в землю мертвых, где шаман в чуме умерших родственников больного пытался найти его заблудившуюся бачу. В случае удачи шаман должен был снова вложить ее в рот, и больной должен был ее проглотить [Там же: 63]. Исследователями было отмечено, что у нганасан нет слова для обозначения лечения или лекарств в общепринятом значении. Зато есть слово *солюптю* – ‘оживи’, отсюда *солюптюсату* – ‘оживлял’, т.е. лечил [Там же]. Долганские шаманы в некоторых случаях связывали болезнь человека с тем, что его жизненная нить покрывалась инеем от дыхания злых духов – *абааны*. И тогда лечение заключалось в том, что шаман отправлялся верхний мир, дул на нить-дыхание (тыын), она оттаивала, и больной поправлялся [Дьяченко 2007: 114].

Большую роль играла нить у нанайцев в другом виде шаманского лечения, подробно описанного А.В. Смоляк. В данном типе лечения болезнь наступает не в результате ухода души, а по причине внедрения злого духа. Чтобы выманить его, проводилось специаль-

ное камлание. Из сухой травы изготовлялась большая фигура, которую подвешивали к потолку или ставили на трех ногах около окна снаружи дома. От больного к фигуре протягивали нитку. Одни нанайцы говорили, что такие фигуры изготовляли в случае лечения человека, заболевшего в результате козней чужого шамана, другие – что при лечении человека, раненного самострелом. Все присутствующие кричали «га», чтобы утратить духа. Шаман в это время изгонял духа, кусая тело больного в живот, грудь, шею и т.д. Злой дух (амбан) метался в теле больного и наконец выходил через рот. Вырвавшись из тела больного, амбан бежал по нитке (все видели, как она дрожала) и попадал в травяную фигуру. После этого фигура начинала прыгать «сама по себе» так сильно, что ее с трудом удерживали за веревки здоровые мужчины. Затем все били ее палками, убивали злого духа, а фигуру выкидывали в тайгу [Смоляк 1991: 167–168].

С помощью нити или веревки осуществлялась связь шамана с его духами, и это еще один вариант использования символической нити для связывания представителей различных миров. На шаманской шапке селькупского шамана прикреплялась коса, представлявшая собой полосу из ровдуги и символизировавшая дорогу, по которой к шаману снизу вверх идут духи нижнего мира [Мифология селькупов 2004: 235]. У васюганско-ваховских хантов к шаманской шапке сзади были пришиты длинные подвески из бисера, по которым духи входили в шамана [Кулемзин 1976: 112]. Нанайская шаманка Г.Г. говорила во время камлания своим духам: «Привязывайтесь ко мне веревкой» [Смоляк 1991: 182]. Шаман Моло Онинка, вызывая духов на камлание для больного, «привязывает их веревкой к себе, и они идут все вместе»... «Дух-помощник Ливэнэ диулин держит конец веревки, как рулевой» [Там же: 212].

Если в костюмах шаманов имелись важные детали, способствующие вступлению шамана в контакт с духами и символизировавшие его крепкую связь с ними, то не менее важными были детали, которые должны были закреплять связь шамана с миром людей. В этом получила свое материальное и символическое выражение идея двойного статуса шамана, а также лиминальности, т.е. принадлежности его к разным мирам и пограничного состояния его бытия и сознания. Так, у нанайцев к шаманскому поясу *янган* прикрепляли длинный ремень (3,5–4,5 м) *соона* из лосиной кожи. Во время обряда

больших поминок *каса* несколько человек держали шамана за этот ремень, чтобы он не улетел, когда изображал поездку в загробный мир. «Если не держать за ремень, шаман не вернется из буни, умрет». Во время обряда *унди*, который проводился весной и осенью, нанайский шаман уподоблялся птице, которая улетает осенью и прилетает весной. Поэтому несколько человек должны были держать его за длинные ремни, прикрепленные к поясу, чтобы он не улетел [Смоляк 1991: 226]. А.А. Попов отмечал, что в костюмах нганасанских шаманов, предназначенных для камлания в верхний и в нижний миры, на спине к медному кольцу прикреплена длинная железная цепь *мэрсы быны* – ‘веревка плеч’ длиной 226 см. За нее держат или ею привязывают шамана во время камлания [Попов 1984: 123].

У якутских шаманов на костюмах на спине имелся *тэсиин* – ремень, укреплявшийся на двух кольцах и напоминавший поводья. Этот ремень также служил для удерживания шамана при наибольшем экстазе во время камлания [Алексеев 1975: 150]. Э.К. Пекарский и В.Н. Васильев приводят сведения о том, что ремни-поводья *тэсін* использовались во время камлания для того, чтобы удержать шамана и не позволить духам похитить его [Пекарский, Васильев 1910: 20]. Е.Д. Прокофьева, проанализировавшая шаманские костюмы народов Сибири, отметила наличие подобного рода поводьев в кафтанах энецких, эвенкийских и удэгейских шаманов [Прокофьева 1971: 13, 24, 53].

А.В. Смоляк подробно описала нанайский обряд посвящения молодого шамана, в котором представлен еще один семантический разворот идеи связи, осуществляемой с помощью нитей. Это символическая связь старого и молодого шаманов, обеспечивающая ритуальную обоснованность непрерывности всей шаманской традиции. «Утром в доме нового шамана совершался специальный обряд. Впереди становился старый шаман в полном костюме, с ритуальными стружками на сгибах рук и ног. К его поясу сзади привязывали узкий ремень (*соона*) длиной в две сажени и прикрепляли к нему фигурку аями (духа, призвавшего шамана). К этой фигурке привязывали второй длинный ремень, идущий к поясу посвящаемого... Он держался обеими руками за ремень». Иногда шаман был в расслабленном состоянии и его поддерживали за руки. Позади шел человек с бубном. Еще один человек поддерживал фигурку *аями*, чтобы она

всегда была обращена лицом к посвящаемому. Процессия несколько раз обходила вокруг комнаты, затем выходила на улицу и обходила дома в селении [Смоляк 1991: 133–134]. В данном обряде обращает на себя внимание двойная связь. Шаман, будучи привязан к изображению своего духа-покровителя, следует за ним. Но на первом этапе всех ведет старый шаман, находящийся с ними с одной связке. На следующем этапе старый шаман отвязывался, и неофит следовал лишь за фигуркой аями, которую нес один из присутствовавших на обряде.

Важную роль в шаманской традиции играл мотив связывания, опутывания, опоясывания, который получал различные культурные интерпретации. Повязки из нитей могли служить своеобразными лекарствами. Эвены использовали в качестве повязок нити из сухожилий дикого оленя, окрашенные в красный цвет, веревки, сплетенные из подшейной шерсти оленя чисто белой масти и т.д. Для придания им магической силы шаман подвязывался ими во время камлания, мог прикреплять к бубну или к колотушке, а затем передавал больному или сам повязывал их ему на больное место [Попова 1981: 245]. Во время рассекания будущего шамана у якутов, т.е. в период его посвящения духами, ему обвивали голову веревкой, свитой из белого волоса и увешанной кусочками материи, которую меняли каждый день [Ксенофонтов 1992: 38]. Возможно, предполагалось, что тем самым облегчаются страдания посвящаемого. У нганасанского шамана мог быть специальный бубен, облегчающий родовые боли женщин, на который с левой стороны крепился ремешок с четырьмя нанизанными медными пластинками. Если роженица сильно страдала, шаман снимал ремешок и опоясывал им роженицу [Попов 1984: 143]. Шаману также приписывалась способность освобождаться от любых пут, которые налагали на него люди. Во время камлания в темном чуме селькупский шаман мог освободиться с помощью духов-помощников от веревок, которыми его связывали двое из присутствующих. Веревка, которой связывали шамана, швырялась в лицо людям, связавшим его [Мифология селькупов 2004: 162].

Нити, связывающие человека с потусторонним миром, могут быть не только животворящими, но и губительными. И здесь перед нами раскрывается важнейшая характеристика архетипов, воплощающихся в конкретных мифологических образах, – их амбива-

лентность. Так, если у человека неожиданно начинались судороги, шла пена изо рта и он чернел, кеты предполагали, что он попал на крючок шамана. Чтобы освободить его, размахивали в воздухе ножами, пытаясь тем самым перерезать невидимую леску [Алексеев 1981: 118]. У якутов шаманы проводили обряд разрезания веревки в случае, если у женщины умирали дети. Главная сущность обряда состояла в том, что на полу юрты проводился ожигом (возможно, кочергой (устар.) тройной круг. В середине становилась женщина, ее опоясывали в трех местах волосяными шнурками – по поясу, бедрам и по голням. После определенных ритуальных действий шаман резал каждую опояску в трех местах. Опояски с ножом помещались в укромном месте в лесу [Алексеев 1975: 172].

На основе анализа представленного материала можно выделить достаточно устойчивые семантические ряды:

Нить – волос – солнечный луч – дыхание/душа – зачатие – зародыш – жизнь – судьба.

Нить – волос (коса) – солнечный луч – пуповина – дорога между мирами – шаманская дорога.

Нить – веревка – пути – шаманское призвание – болезнь – смерть.

Нить – связь с духами – борьба с духами – связь с божеством (подателем жизни) – связь с предками – связь с соплеменниками – связь с миром людей.

Проанализированный материал позволяет сделать вывод о глубине и всесторонней разработанности в традиционном мировоззрении народов Сибири, и в частности в шаманизме, идеи нити как всеобщей связи, четко определяющей место человека в мироздании. Нить, веревка, волос, солнечный луч и т.д., воплощающие связь с божеством, являются универсальной основой и формой жизнетворного начала, определяющего все стороны жизни человека. Они осуществляют связь между мирами, а также с родственниками и соплеменниками, живыми и умершими. Особую роль идея нити сыграла в становлении шаманского мировоззрения, где зримые и незримые образы нити связывают шамана как с миром духов, так и с миром людей, символизируют его особые способности восстанавливать разорванные связи в мире людей. Платой за это является духовная несвобода, неспособность распоряжаться собой по своему усмотрению, несущая в себе трагичность существования.

3. Особенности культурной идентификации через противопоставление «организм – среда»

В системе адаптационных механизмов культуры в качестве одного из базовых параметров культурной идентичности можно выделить противопоставление «организм – среда». Подобное размежевание открывает двойную перспективу освоения пространства. С одной стороны, физическое тело человека и его отдельные части становятся «предпочтительной системой соотносительных понятий», к которой сводится членение пространства и всего того, что в нем содержится [Кассирер 1998: 221]. Уподобление строения Вселенной строению человеческого (животного) организма – один из наиболее ранних вариантов космологии. А значит, противопоставление предполагает соотнесение. С другой стороны, противопоставление «организм – среда» требует идентификации с собственным организмом и рассмотрения его как естественной границы в культурном пространстве. Данные познавательные стратегии являются взаимозависимыми, в равной мере участвуют в формировании структуры традиционного мировоззрения и определяют правила перехода от микрокосма к макрокосму и от макрокосма к микрокосму. «В первом случае человек как бы вводится в космос, проецируется на него, во втором, напротив космос внедряется в человека, членит его соответственно своей собственной структуре» [Топоров 2010(б): 274]. Идентификация космоса и рода с антропоморфными (или зооморфными) существами невозможна без осознания человеком себя как единого психосоматического организма. Триада природа – социум – человек в познавательной стратегии носителей традиционного сознания выступала как некое триединство, не поддающееся разъединению, как в синхронном, так и в диахронном аспектах.

На сегодняшний день имеется большое количество исследований, посвященных анатомическому конструированию природы, социума и мира вещей в традициях народов Сибири и других регионов. Однако символическое воплощение и культурное значение процесса идентификации человека с собственным организмом до сих пор остается недостаточно разработанной темой. В данном разделе предполагается аккумулировать материал, разбросанный по различным этнографическим описаниям и фольклорным текстам, наметить основные направления развития традиционного мировоз-

зрения в осмыслении данной тематики и показать особую значимость идентификационной стратегии «организм – среда» в шаманской традиции народов Сибири.

В процессе изучения мифологического мировосприятия и тесно связанного с ним традиционного мировоззрения народов Сибири выработаны определенные методологические подходы. Во-первых, организм рассматривается как психосоматическое единство, не дифференцированное (или слабо дифференцированное) на телесные и душевные характеристики. Здесь еще «отсутствует «душа» как самостоятельная, отделенная от тела и единая «субстанция», душа – это не что иное, как сама жизнь, имманентная телу и привязанная к нему» [Кассирер 2002: 171]. Именно поэтому существует проблема поиска адекватного понятийного эквивалента термину «душа». Все большую популярность приобретают альтернативные описательные выражения – «жизненная сила», «животворное начало» и т.д. [Рыкин 2007: 72]. Во-вторых, телесные характеристики основаны на органической взаимосвязи целого и его частей. «Целое не «обладает» частями и не распадается на них – часть в данном случае есть непосредственно целое и действует как таковое» [Кассирер 2002: 63]. Таким образом, имеет место иерархическая система построения всей органической Вселенной, где часть всегда репрезентирует целое и обладает всей полнотой его свойств, будь то часть человеческого организма, природного ландшафта или социальной структуры. В-третьих, структура мироздания на всех ее уровнях (природном, социальном, вещном, телесном) характеризуется обязательным делением на сакральную и обыденную составляющие. Оно предполагает, с одной стороны, стремление от размытости и нерасчлененности пространственных представлений к четкой маркировке границ, с другой стороны, способствует выработке многообразных каналов культурной коммуникации.

Организм человека: носитель жизненного начала и культурная граница

В традиционной системе представлений народов Сибири выделяются достаточно устойчивые комплексы анатомических характеристик, где отдельные части тела наделяются особой значимостью в качестве носителей жизненного начала и необходимого условия су-

ществования живого организма. В лексике нганасан в зависимости от контекста слова глаза (*сеймы*³), мозг (*дие*), сердце (*сэ*³), кровь (*кам*), дыхание (*бачү*) могли переводиться на русский язык как «душа» [Грачева 1983: 57]. В представлениях якутов множественность проявлений жизненности выражалась в трех элементах: *буор кут* («земля-кут»), *салгын кут* («ветер-кут») и *ийэ кут* («мать-кут»). Мать-кут называлась также иногда *маган-кут* – белая душа, представлялась в виде вошки с рогами и обитала в сердце человека. Земля-душа отличалась от мать-кут только своим коричневым цветом и находилась в ушах. *Салгын* не имела своего образа и считалась невидимой для человека [Алексеев 1975: 121].

Во всех эвенкийских говорах понятие «душа» выражается словом «*оми*». По сведениям Г.М. Василевич, представления об *оми* претерпели значительные изменения. Сначала *оми* помещали в голове и ассоциировали с разумом, затем стали помещать ее в сердце, в артериях, в крови. *Оми* могла также помещаться в легких или менять свое место в теле человека [Василевич 1969: 225]. То есть местом обитания *оми* могли становиться наиболее значимые части и органы тела. Энци размещали душу в грудной клетке и части живота, а у тымских селькупов она могла помещаться в области сердца или лба [Ким 1997: 23]. По воззрениям бурят и сойотов, душа обитает в голове, волосах, ногтях, в подмышке [Павлинская 2007: 17]. По верованиям чукчей, помимо одной души, ведающей всем телом, есть еще специальные «души органов тела», ног и рук. В случае, если эти души случайно утрачиваются, соответствующий орган болеет и даже отсыхает [Богораз 1939: 42]. В чукотской сказке о шамане, вернувшем к жизни своего сына, процесс оживления описывается следующим образом: «Зашаманил, шаманил, погрузился, вернулся, тело взял, дунул, на левый мизинец дунул, левая рука шевельнулась, на правый мизинец дунул, правая рука шевельнулась; на левый наперсточный палец дунул, левый локоть шевельнулся, справа тоже так. На большие пальцы дунул, все руки ожили; в рот дунул, тогда взглянул, сел. Сказал так: Ух! Долго я спал!» [Богораз 1900: 97].

Возможно, что на ранних этапах культурной истории все части тела наделялись функциями носителей жизненного начала и репрезентировали всю полноту жизненных свойств организма. Позднее стали выделяться отдельные, наиболее значимые с точки зрения традиционного сознания органы, что свидетельствует о постепенном

движении мысли от множественности к единству. Это могли быть пуповина и послед, дающие младенцу жизнь, глаза, представляющие человеку реальность его существования, волосы, воплощающие непреодолимую силу роста [Львова, Октябрьская и др. 1989: 59]. В системе представлений инганасан особой значимостью наделялись глаза. По мнению Г.Н. Грачевой, глаза рассматривались как минимально необходимая часть для того, чтобы появилось целое живое существо [Грачева 1983: 59]. Глаза ассоциировались с эмбрионами, которые вкладывает в тела женщин (самок) Земля-мать или Луна-мать [Там же: 21], и хранились в специальных ледяных ящиках, которые шаман мог видеть во время своего путешествия [Попов 1984: 91]. В. Радлов записал у абаканских татар приметку, что если во сне притупятся глаза, значит, человек умрет [Радлов 1907: 57]. В алтайской эпической традиции надежным способом умерщвления героя считается отрезание больших пальцев. Так, в алтайском эпосе «Алтай Бучый» Темене Коо отрезает два больших пальца на руке своего мужа Алтай Бучья, чтобы сделать его смерть необратимой. Возвращение же больших пальцев становится необходимым условием оживления героя [Никифоров 1995: 22]. В другом варианте этого эпоса в качестве носителей жизненной силы богатыря наряду с большими пальцами выступают глаза:

Два похожих друг на друга эти прожоры
Складнем-ножом Алтай Бучья
Два глаза его выколупали,
Два больших пальца (рук) отрезали.
На семь слоев земли
Глубокую яму выкопали,
(Тело) Алтай-Бучья самого
(В эту яму) столкнули [Львова, Октябрьская и др. 1989: 93].

Аналогичные сюжеты в сибирском фольклоре мы можем встретить относительно шаманов, поскольку предполагалось, что умертвить шамана так же сложно, как и богатыря. И здесь обнаруживается определенный параллелизм в отношении к шаманам и эпическим героям. В.Г. Богоразом был зафиксирован рассказ об убийстве шамана, якобы реально произошедшем в 90-е гг. XIX в. Очень долго его не могли убить, поскольку раны на нем тут же заживали. Тогда у

него вырвали глаза, проткнули ножом глазные яблоки и отбросили их. Затем вынули сердце, разрезали его на кусочки и зарыли в землю в разных местах, чтобы куски не срослись и не ожили снова [Богораз 1939: 108]. В эвенкийском фольклоре встречается сюжет, где герой не может умертвить Атамана нижнего мира, не уничтожив его единственный глаз:

Моргнул единственным своим глазом,
Красный огонек из его глаза,
Как искра, взметнулся вверх,
Неизвестно, куда долетел –
Пропал.
Этот огенга опять убежал
С помощью своей невиданной хитрости
[Эвенкийские героические сказания 1990: 177–179].

Анатомические особенности носителей жизни (животный, растительный, вещный и потусторонний миры)

Животный и растительный миры также представлялись наполненными жизненными силами, сосредоточенными в наиболее важных частях живого организма. Так, по представлениям эвенков, души растений находятся в корнях. У пушных зверей души находятся «в кончиках носа, у парнокопытных животных – в нижних челюстях, в мелких копытцах, в кончиках ушей, в жировиках, находящихся под кожей, у медведя в лапах, когтях и клыках, у хищных птиц в лапах, у бобровой птицы в зобу» [Мазин 1984: 42]. В соответствии с данной системой представлений существовали определенные правила поведения в отношении органов тела животных. Нганасаны, чтобы избежать мести жизненного начала животного, убив дикого оленя, вырезают у него и выбрасывают глаза, а также закапывают в землю голову убитого медведя. Кроме того, нганасанские охотники стремились съесть сырой кусок сердца убитого медведя, чтобы его собственное сердце не испытывало страха при охоте на медведя [Попов 1984: 49, 52]. У ангарских эвенков существовало особое отношение к глазам медведя. Ангарские эвенки считали, что если охотник проглотит медвежий глаз, не прикоснувшись к нему зубами, то он будет долго жить и иметь удачу в охоте. У учуро-

алданских эвенков, наоборот, было запрещено есть медвежий глаз, так как это могло вызвать слепоту [Василевич 1969: 218]. Ульчи и нанайцы считали, что души пушных животных находятся в кончике носа – *сунгкэ*. Поэтому охотники отрезали носы убитых животных и хранили их в качестве гарантии удачной охоты. А ульчские шаманы в качестве залога удачного промысла приносили с неба целые связки *сунгкэ* [Смоляк 1991: 156].

В структуру жизнесодержащих элементов мироздания был включен и мир вещей, созданных человеком, особенно тех, которые наделялись сакральным значением и были особо значимыми в культурном пространстве. Важнейшим признаком жизненности таких вещей было наличие отдельных анатомических характеристик, привносимых человеком. Не было необходимости придавать вещам антропоморфный или зооморфный вид (хотя это и не было исключено). Достаточно было привнести в их структуру какой-то элемент, являющийся носителем жизненного начала, который одухотворял целое. Таким элементом чаще всего являлись глаза. Так, обряд *каса* (проводы душ умерших в загробный мир) у нанайцев предполагал создание *мугдэ* – деревянной фигурки, в которую вдували душу умершего. Согласно Л.Я. Штернбергу в процессе создания этой фигурки важнейшее место занимало рисование глаз. Именно в тот момент, когда глаза были нарисованы, фигурка считалась ожившей [Смоляк 1995: 126]. Рукоятка бубна, называвшаяся *марс* (*мар*) или *барс* (*бар*), используемая телеутскими и шорскими шаманами и символизирующая хозяина бубна, именовалась «шестиглазый пестрый (чубарый) марс». А сами «глаза» в виде отверстий могли осмысляться как место, куда влетают духи в начале камлания и вылетают в конце [Потапов 1991: 166, 168]. Свистящие стрелы с отверстиями, а также пули в шорском фольклоре предстают «девятиглазыми» [Дыренкова 1940: 199, 201, 231]. Наличие большого количества глаз должно было указывать на особые сверхъестественные свойства данных предметов. Еще во второй половине XX в. у кетов сохранялся обычай снабжать новый, только что изготовленный предмет «глазами», чтобы он не был «темным» (слепым). В качестве глаз могла выступать зарубка на деревянной или костяной посуде, прорезь на берестяной двери и т.д. [Алексеенко 2007(а): 39].

Иной вариант жизненности был присущ обитателям нечеловеческих миров, с которыми человек тем не менее постоянно контакти-

ровал. Специфичность потусторонней жизненности воплощалась в особых анатомических характеристиках «иномирных» существ. И здесь мы встречаемся с двумя основными вариантами построения образов. Первый вариант предполагает анатомическую неполноценность, половинность и уродливость, что, по всей-видимости, диктовалось необходимостью четкого размежевания мира людей и мира духов и вносило эмоциональную окрашенность (негативную) в отношения между ними. Так, существа мира *нго* у *нганасан* имеют следующие характеристики: «одноногие, однорукие, одноглазые, ущербные, половинные люди», «зубастые, с металлическими когтями, иногда трехголовые, людоеды», «люди без голов, рот расположен на месте груди, глаза под ключицами» [Грачева 1983: 30]. Злые духи *утьси* у манси Северной Сосьвы, относящиеся к темным, вредоносным для людей силам, представлялись существами, покрытыми шерстью, один глаз у них находился на лбу справа, а другой – слева, около подбородка [Мифология манси 2001: 152]. Злые духи *ада өкө* в представлении алтайцев:

Без глаз – слепые,
Без спины – вывихнутые,
Без бедра – надломленные,
Спинные кости – вывихнутые,
Ребра – кривые,
Суставные кости – вовнутрь сгибающиеся [Анохин 1924: 6].

Дьявольская шаманка Бюргэстэй-Удаган, вскармливавшая якутских шаманов на мифическом шаманском дереве, имела одну ногу, одну руку и один глаз [Ксенофонов 1992: 55]. Один из верхних духов – старик Хаахынайдаан – представлялся якутскому шаману в виде существа с выгнутым станом, с вывороченными глазами, с искривленными челюстями, со сплюснутой ногой, направленной назад, с вывернутой ладонью, с одной дыхательной ноздрей и т.д. [Попов 2006: 348]. Верхний *нго* у *нганасан* – Банту’о-нго – в некоторых фольклорных произведениях предстает в образе безглазого, безухого, безносого, лысого человека [Грачева 1983: 28]. Образ в значительной степени показательный, поскольку главные его характеристики связаны с отсутствием как раз тех анатомических элементов – носителей жизненного начала, которые наиболее важны для тради-

ционного сознания. Интересное описание духов-хозяев у чукчей дал В.Г. Богораз. На рисунках, представленных в его книге «Религия чукчей», можно встретить озерного духа с телом тюленя и человеческими руками (а), одноруких водных духов с трехпалой рукой (в, с), одноглазого духа среднего течения Анадыря с одним глазом, вертикальным разрезом рта и трехпальными руками (d), морского духа с рыбьим телом и косматой головой (е) [Богораз 1939: 8] (рис. 13).

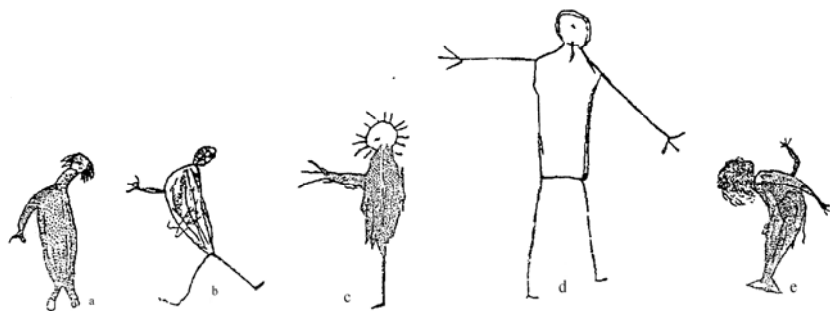


Рис. 13. «Духи-хозяева» у чукчей

Второй вариант построения образов представителей иных миров основан на гипертрофированном либо метафорическом описании органов тела. Главной целью здесь является подчеркивание избыточной жизненности, превосходства «иномирных» существ и зависимости от них человека. Ярким примером метафорического описания могут быть обращения (призывания) к духам алтайских шаманов:

Призывание кровных духов:
 Кёк-ölö с глазами, как ведра!
 Кёк-ölö с глазами, как чашки! [Анохин 1924: 68].

Славословие Чалӯ:

Пусть блещут звездные очи твои!
 Пусть движется змеиный язык твой!..
 Пусть блещут бронзовые глаза твои!..

Серебряные глаза твои, моргая,
Прорезают тьму [Там же: 89].

Одну из дочерей Эрлика называют «восьмиглазая мать Киштей»), дух Суила наделен конскими глазами, а дух Калā имеет двойной язык [Там же: 8, 94]. Якутский шаман, испрашивая ребенка у духа лесных зверей, обращался к ней со следующими словами: «С прозрачными глазами, подобными двум ввалившимся озерам, с длинной косою, могущею быть лошадиным поводом, с грудями с кумысовые меха, госпожа матушка Көй хаан!..». Таким образом, смысловая инверсия или переворачивание смысла жизненности в мире духов по отношению к миру людей само по себе как минимум дуалистично и носит различную эмоциональную окраску.

Разделение и коммуникация сквозь призму сакральной анатомии

Нахождение жизненных сил в теле человека свидетельствовало о принадлежности его к обыденной реальности и к миру людей. Представления о способности души покидать тело говорят об осознании разорванности бытия, спроецированной на организм человека. Он становится естественной границей в культурном пространстве, а отдельные части тела – каналами коммуникации между мирами. Душа, выходящая из тела, перемещалась из человеческого мира в мир невидимый, сакральный и тем самым определяла пограничные состояния человека: сон, болезнь и смерть. Вернуться в тело человека она могла только через четко обозначенные традицией каналы (отверстия), которыми чаще всего являлись рот, уши и глаза. В случае болезни или смерти такое возвращение было возможно только с помощью шамана. В сказках тюркских народов достаточно распространенным является сюжет о двух товарищах (охотниках), отправляющихся в лес. Один из них становится свидетелем выхода души из тела у другого во время сна. Душа выходит в виде огоньков или звездочек из глаз, изо рта или из носовых отверстий и возвращается тем же путем [Радлов 1907: 210; Дыренкова 1940: 329; Потапов 1991: 30]. Нганасаны отмечали, что у заболевшего человека глаза становились «другими». А сновидения и мыслительные зрительные образы они объясняли самостоятельным уходом и путешествием глаз [Грачева 1983: 63, 64]. По воззрениям хантов, состояние сна

связано с самостоятельным уходом и путешествием глаз или ума [Мифология хантов 2000: 232]. У алтайских народов существовало представление о том, что *кут* у умершего человека выходит через глаза [Потапов 1991: 63]. Алтайские шаманы вкладывали (или «вбивали» сильным ударом по бубну) *жула* («душа», покинувшая тело) больного в его правое ухо [Там же: 30]. По сведениям К.Ф. Карьялайнена, хантыйский шаман также вдвухвал душу больному через правое ухо [Карьялайнен 1996: 227]. Такие же представления были зафиксированы Н.П. Дыренковой у шорцев [Дыренкова 1940: 331]. Нганасанские шаманы заблудившуюся *бачу* (дыхание или сердце) вкладывали в рот больного, который должен был ее проглотить [Грачева 1983: 63]. Эвенкийский шаман также внедрял душу больного через рот путем плевка [Мазин 1984: 89]. В традиционной системе представлений чукчей душа могла иметь вид черного жука. Шаман вскрывал череп больному и сажал жука в надлежащее место. Другими каналами проникновения жука в тело могли быть рот, подмышки, задний проход, пальцы на ногах и руках [Богораз 1939: 43]. В шорском фольклоре встречается вариант, когда душа богатыря выходит из-под лопаток:

...(он) подъехал,
с коня свалившись, умер,
душа его не изо рта вышла,
душа его из-под лопаток вышла...
[Шорский героический эпос 2013: 39].

Особым образом анатомические каналы коммуникации между мирами актуализировались в самые кризисные моменты жизни человека: при рождении и смерти. И здесь опять особую роль играют глаза, уши и рот, поскольку именно они определяют важнейшие характеристики бытия: видимость (обладание зрением) / невидимость (незрячесть), обладание речью / немоту, способность слышать / глухоту. Пересечение границы миров, как правило, предполагает потерю естественных характеристик. Так, человек (или дух) в ином мире становится невидимым и неслышимым, незрячим, немым или неспособным понимать речь жителей этого мира [Алексеевко 2007(а): 37]. Фольклорные тексты народов Сибири содержат достаточное количество подтверждающих примеров. Термин *кõрмõс* (бес, дух

подземного мира) в тюркских языках буквально означает «невидимый» [Львова, Октябрьская и др. 1989: 93]. Рождение же человека предполагает обретение самой главной характеристики – видимости. У северных хантов процесс рождения обозначается фразой «сэма питас» – «на глаза выпал (попался)», а противоположный ему процесс смерти – «сэм сайя питас» – «за глаза выпал» [Рындина 2001: 252]. Тувинское выражение «караан чырыдыр» – «глаз его осветить» означало не только «открыть глаза», «научить грамоте», но и «принимать роды» [Львова, Октябрьская и др. 1989: 93]. Рождение человека предполагало его включение в видимое пространство, а смерть, как и любой уход в инобытие, лишала этой характеристики. Вместе с тем рождение и смерть являлись очень опасными для посторонних с точки зрения взаимного обмена между мирами. По представлениям нганасан, если муж случайно увидит роды своей жены, он должен ослепнуть, поскольку Земля заберет его глаза [Грачева 1983: 61]. В момент смерти необходимо было перекрыть каналы коммуникации, чтобы мир людей был максимально огражден от соприкосновения с инобытием. В. Радлов записал у абаканских татар примету: если у умершего глаза не закрылись, значит, умрет еще кто-нибудь и улус постигнет еще какая-нибудь неприятность [Радлов 1907: 356]. Такие же представления существовали у долган [Дьяченко 2007: 121]. Якуты обязательно закрывали глаза покойника, так как считалось, что открытые глаза предвещают несчастье – смерть одного из родственников [Алексеев 1975: 172]. Нганасаны все лицо умершего покрывали ровдужной маской или закрывали глаза полоской красного сукна. Места, расположенные на ткани или ровдуге напротив глаз, носят название «вместо глаз» [Грачева 1983: 64]. У якутов считалось также, что смерть кого-то из близких предвещают не только открытые глаза покойника, но и незакрытый рот [Кулаковский 1923: 83]. Эвенки не только закрывали покойнику глаза, но и затыкали нос, рот и анальное отверстие, некоторые завязывали рот, нос, глаза и уши платком [Василевич 1969: 240]. Существует точка зрения, в соответствии с которой главным назначением погребальных масок являлось прерывание любых связей умершего с миром живых, поскольку благодаря маске он переставал видеть, слышать, говорить и т.д. [Мифология хантов 2000: 193–194].

Организм шамана: анатомическая реконструкция и культурная коммуникация

Особую значимость человеческий организм как канал сообщения и естественная граница между мирами приобрел в шаманской традиции, которая в максимальной степени актуализировала противопоставление «организм – среда» и вместе с тем предложила действенные механизмы культурной адаптации. В сибирском шаманизме был аккумулирован весь опыт мифологического конструирования реальности и самого человека. Идея о том, что жизненные силы представлены наиболее значимыми частями тела и именно они при соприкосновении с иными вариантами жизненности осуществляют взаимодействие, легла в основу всей шаманской практики. В шаманизме была воплощена идея пересотворения организма, доработки его в соответствии с требованиями культурной и природной среды. Подобные изменения могли происходить только в мире духов и при их непосредственном участии.

Шаманское посвящение (инициация) предполагает «переделку» всех частей тела. Специальные духи, по представлениям нганасан, выковывают на огне кости, закаливают их, чтобы они стали железными, выковывают сердце, чтобы оно стало смелым и мужественным, наделяют особыми прозорливыми глазами, видящими божеств и духов, закаливают голос, чтобы посвящаемый владел даром заклинаний, наделяют чуткими ушами, чтобы он мог слышать не только слова духов, но и разговоры животных и растений [Попов 1984: 95]. Из рассказа одного из якутских шаманов следует, что особое значение при посвящении придавалось глазам и ушам: «...мне выкололи глаза... я упал навзничь. Когда я лежал в этом положении, стали тянуть влево за переносье железным крючком. Я приподнял голову, глаза мои по-прежнему получили возможность видеть... Оказалось, что я лежу в устье Кровавой реки с течением вперед и назад. Из этой реки почерпнули воду и досыта напоили меня, затем, просверлив уши, положили в глиняную посудину со стенками вышиною в четверть и сказали: «Ты стал знаменитым шаманом, имеющим кровавое подножье» [Попов 1947: 287]. При посвящении нганасанского шамана Семюена Нгонджа особую роль играли глаза и сердце. Дух, осуществляющий посвящение (старуха, пожирающая (людей) болезнью), обращался к нему со следующими словами:

«У тебя сердце не доделано, его сделали только не боязливым, а до конца не доделали как следует. Я тебе сделаю три сердца с одним основанием. Для чего я это делаю? С этим одним сердцем с какой бы болезнью ни разговаривал, бояться не будешь. Я еще сделаю тебе семь сердец, ими будешь пользоваться при путях семи болезней... Вот ныне ты будешь иметь глаза, видящие огонь, другие глаза, видящие духов. С этими глазами ты будешь камлать, отправляйся» [Попов 1984: 97]. У нганасанского шамана Дюхадие во время посвящения сильно испортилось зрение, но при этом он получил другие «вставленные» глаза, которые, по его мнению, находились под кожей и видели гораздо лучше, чем глаза, данные ему от рождения [Попов 1936: 85, 92]. Якутский шаман мог обращаться к своим духам-помощникам со следующими словами:

... Меня, заику,
Одарившие языком.
Мне, кривому, давшие глаза.
Меня, глухого, одарившие слухом [Алексеев 1975: 159–160].

Таким образом, подчеркивалась первоначальная неполноценность организма будущего шамана, которая устранялась в процессе пересотворения. Во время посвящения нганасанского шамана Семюена Нгонджа он получил от каждого из духов по одному глазу, чтобы лечить этими глазами «шаманскую болезнь» у других шаманов [Попов 1984: 99]. При этом глаза духов, по сути дела, являются самостоятельными, способными вести диалог с шаманом существами, а также носителями шаманской силы.

В обыденной жизни шаман ничем не отличался от своих соплеменников. Чаще всего его «инаковость» мог выдавать только взгляд. Селькупского шамана с самого рождения отличал ясный, острый взгляд [Прокофьева 1981: 46]. Чукчи также считали, что взгляд шамана должен отличаться от взгляда обыкновенных людей. Еще в раннем возрасте дети, предназначенные стать шаманами, пристально смотрят не на слушателя, а на нечто, находящееся над ним. «Глаза у шамана очень яркие и блестящие, что и дает им возможность видеть духов даже в темноте. Выражение глаз шамана – смесь лукавства и боязливости» [Богораз 1939: 107]. У легендарного якутского шамана Кюстэха глаза сияли и сверкали, будто они величиной

с небольшой горшок [Ксенофонов 1992: 150]. Шаманы обладали особой силой зрения (у якутов дословно «огонь глаз») и могли видеть во все стороны на большое расстояние. Шаманские легенды утверждают, что раньше шаманы могли убивать одним только взглядом [Там же: 63].

Другой вариант маркировки «инаковости» шамана – уродливое расположение глаз. Согласно одной якутской легенде в Кангаласском наслеге однажды родился и жил шаман с уродливо расположенными глазами: один из них был посередине лба, а другой много ниже [Там же: 136]. Глаза могли быть для окружающих индикатором состояния шамана. Так эвенки-орочоны считали, что во время камлания глаза у исполнителя обряда мутные, он как бы находится в потустороннем мире. В конце камлания шаман окунает мизинец правой руки в воду, трижды протирает им правый глаз, а затем левый. После этого глаза мгновенно светлеют, и это является признаком того, что духи покинули его [Мазин 1984: 88]. У сибирских эскимосов было зафиксировано представление о том, что сила шамана заключена в зубах. Чем крепче были зубы, тем больше была сила шамана. Заклинания беззубого шамана были самыми слабыми [Теин 1981: 219].

Основными функциями пересотворенных органов тела шамана в социальном пространстве являлись передача информации из потустороннего мира в мир людей и возможность транспортировки жизненно важных элементов бытия человека (прежде всего душ людей и животных) между мирами. Главным транслятором, несомненно, являлись глаза. В шаманской традиции они занимают особое положение, поскольку актуализируют важнейшие характеристики бытия: видимость и невидимость. Фундаментальность данной оппозиции связана с размежеванием пространства человеческой жизнедеятельности и других форм жизненной активности. Шаман обладал способностью проникать в невидимые, но социально значимые сферы бытия, и это было главным показателем шаманского призвания. В процессе становления нганасанского шамана окружающие обязательно проверяли, появляются ли у него другие глаза. Для этого избраннику надевали на глаза повязку и предлагали найти какую-нибудь вещь или пройти, не споткнувшись, через положенные на земле предметы [Грачева 1983: 64]. Другой вариант проверки записан А.А. Поповым от самого шамана: «Вот тогда мне глаза завязали, шайтаньими глазами стал видеть. Я лук натягивал, два раза выстре-

лил. Люди, находившиеся внутри чума, сказали: Вот ты какой, с завязанными глазами как будто зрячий попал» [Попов 1984: 90]. В нанайском языке слово *нингма* переводится как «камлать», «шаманить». В тунгусо-маньчжурских языках корень *нингма* связан с глаголами, обозначающими «закрывать, зажмуривать глаза» [Лебедева 1986: 15]. Таким образом, способность видеть с закрытыми глазами признается важнейшей в процессе камлания. Глаза хакасского шамана на протяжении всего сеанса камлания оставались зажмуренными. При возвращении из иного мира кам просил духов вернуть ему зрение [Бутанаев 2006: 126]. А.А. Поповым у якутов была отмечена стандартная формула окончания камлания: «Слышавшие уши и видевшие глаза пусть закроются» [Попов 2006: 199].

Шаман мог камлать с закрытыми глазами либо закрывал глаза с помощью ритуальных предметов. На шапочке нганасанского шамана имелась бахрома, спадающая на глаза и называвшаяся *тутайся*. Название бахромы иногда символизировало весь шаманский дар, например в выражении «крепкое мое тутайся» [Грачева 1983: 70]. В описании шаманского костюма у А.А. Попова упоминается шапочка с двумя медными кольцами с синими бусинами в центре – *сэймы сьээнкэ* – тени глаз. По бокам над ушами находятся с каждой стороны по медной продолговатой пластинке с закругленным в виде трубочки основанием, которые символизируют «другие» уши шамана [Попов 1984: 128–129]. По сообщению М.А. Кастрена, ненецкие шаманы опускали на глаза и на все лицо лоскут сукна [Хомич 1981: 18]. У долганских шаманов также существовали специальные повязки, закрывавшие глаза [Попов 1955: 87]. Е.Д. Прокофьева, проанализировав костюмы сибирских шаманов, отметила у ненцев, энцев, нганасан и эвенков наличие ритуально значимых элементов головных уборов, главная цель которых – закрывать глаза или заменять их «глазами души» [Прокофьева 1981: 10, 15, 16, 35]. Тувинские шаманы большое значение придавали головному убору как средству приобретения двойного зрения, что нашло отражение в шаманских алгышах (культовых песнях):

Мои глаза ничего не видят, и мои уши ничего не слышат.
Дайте мне мой головной убор, к вам обращаюсь, люди.
Если я буду в наряде, головном уборе для камлания,
Достойным вмиг я стану двойного зрения [Кенин-Лопсан 1995: 144].

Основными каналами взаимодействия с миром духов и средствами транспортировки душ во время шаманского путешествия были рот, уши, а также подмышки. В шаманской традиции якутов можно предположить наличие разных каналов коммуникации для разных случаев. Так, якутский шаман вкладывал похищенную или полученную душу больного в ухо и после этого совершал обратное путешествие и пересекал границу миров [Алексеев 1975: 166]. На трудные случаи жизни они получали три стрелы – *йөрбэ*, сделанные из серого камня. Они хранились в ушах и использовались только для борьбы с другими шаманами. При попадании в цель стрела причиняла смерть [Попов 1947: 291]. Для того чтобы впустить в себя духов, якутские шаманы использовали правую подмышку, приподнимая для этого правую руку. Таким же образом происходило выпускание духов в конце камлания [Попов 2006: 170]. По словам эвенкийских шаманов, духи входили в уши и мозг и нашептывали начинающему шаману слова песни [Василевич 1969: 251]. У эвенков-орочонон шаман транспортировал душу во рту, после чего выплевывал ее в рот больному [Мазин 1984: 89].

Но особого внимания заслуживает бытовавший у нанайцев способ добывания шаманских атрибутов. В системе мифологических представлений нанайцев важное место занимает шаманское дерево *конгор дягда яло туйгэ*, которое одновременно является мировым деревом и деревом жизни. По словам знатока традиций Ф.К. Онинка, «этого дерева нет ни на земле, ни на небе – оно есть только в шаманском сне» [Смоляк 1991: 25]. На этом дереве растут металлические части шаманского снаряжения. Шаман видел во сне растущие на нем предметы, хватал их ртом, а затем выделял через рот уже в реальной действительности. Настоящее шаманское снаряжение шаман должен был получать именно таким способом [Там же: 181]. В качестве прецедента выступала нанайская легенда о первом шамане, который очень торопился, когда брал шаманские предметы с дерева, и поэтому хватал их ртом, глотал [Там же: 233]. Таким образом, тело нанайского шамана служило каналом, с помощью которого сакральные предметы могли перемещаться из мифического пространства и получать материальное воплощение в пространстве человеческой жизнедеятельности.

4. Дуализм основных структур культурного пространства в шаманской картине мира

Рассмотрение шаманизма как семиотической системы и выделение в нем ключевых символов позволяет раскрыть механизмы образования в культурном пространстве дуальных структур, утверждающих переход к знаковой системе взаимодействия с реальностью и описывающих основные характеристики мироздания. Изучение В.Н. Топоровым общих семантических противопоставлений, характерных для мифопоэтической традиции, позволило ему говорить о достаточно ограниченном их количестве, которое «едва ли превышает 2 десятка». Они составляют основу дальнейшего структурирования мира. Среди универсальных оппозиций он, прежде всего, выделял такие, как «счастье – несчастье», «жизнь – смерть», «чет – нечет». К наиболее древним он относил семантические противопоставления, связанные с характеристикой структуры пространства (верх – низ, небо – земля, земля – подземное царство, правый – левый, восток – запад, север – юг), а также временные противопоставления (день – ночь, лето – зима, утро – вечер, весна – осень) [Топоров 2010(а): 15–16]. Ряд противопоставлений относится к стихиям и находится на стыке природно-естественного и социального начала (сухой – мокрый, вареный – сырой, огонь – вода). Существуют также противопоставления отчетливо социального толка, которые отражают структуру человеческого коллектива (мужской – женский, старший – младший, свой – чужой, близкий – далекий и т.д.). К социальному пласту В.Н. Топоров относил и более общую оппозицию «сакрального» и «профанного» [Там же: 16].

Научные классификации бинарных оппозиций могут иметь разную структуру. По мысли К. Леви-Строса, прежде всего, вычлениаются многочисленные бинарные оппозиции, исходным материалом которых являются чувственные качества окружающих человека явлений и предметов (высокий – низкий, теплый – холодный, левый – правый и т.д.) [Мелетинский 2012: 73]. В пространственных параметрах мира можно выделить горизонтальную ось как более раннюю (правое – левое, впереди – сзади и т.д.), и вертикальную ось (верх – низ, небо – земля и т.д.). Временная ось, задающая динамические параметры мира, может включать, кроме вышеперечисленных, такие фундаментальные характеристики как: жизнь – смерть,

свет – тьма, начало – конец [Зыкова 2011: 5]. Некоторые состояния пространства и времени могут рассматриваться как «переходные»: восток – запад, утро – вечер, рождение – умирание, весна – осень и т.д. [Львова, Октябрьская и др. 1988: 100]. «Переходные» состояния мира играют важную роль в шаманской традиции, поскольку в наибольшей степени «открывают» каналы коммуникации по осям «культура – природа» и «сакральное – профанное».

Оппозиция «свет – тьма»

В рамках мифологической традиции сибирских народов достаточно четко прослеживается мысль о том, что пространство и время – это формы существования мира, возникшие вместе с ним в акте творения. В то же время первобытная космогония – это не возникновение космоса из ничего, а осмысление, придание человеческого смысла некоему существовавшему ранее порядку. Первобытный хаос «является хаосом лишь по отношению к человеку, но упорядочен относительно каких-то дочеловеческих сил и существ» [Пивоев 1991: 39–40]. Одним из важнейших факторов утверждения человеческого порядка и противопоставления его природным силам явилась процедура отделения света от тьмы в ее различных вариантах. Такого рода сюжеты относятся к древнейшим пластам первобытной мифологии. По мнению Э. Кассирера, «именно различение света и тьмы является той точкой, где начинается также всякое выделение отдельных пространственных областей, а вместе с ним и любое членение мифологического пространства как целого» [Кассирер 2002: 112].

В сибирской мифологии можно найти не так много сюжетов, где основу космогонического процесса составляет отделение света от тьмы. В чукотских мифах добывание света является главным подвигом демиурга и культурного героя Ворона. Сказания о Вороне составляют самый архаический пласт мифологии и фольклора Чукотки и Камчатки. Существуют две версии добывания света, выступающих иногда в виде двух этапов – пробивание зари и похищение у злого духа (кэле) мячей – солнца, луны и звезд [Мелетинский 1979: 23]. Согласно одному из бурятских сказаний землю создал бог, которого звали Сан боже. Он из драгоценностей сделал Золотое чрево матери Эхэйн алтан хэбээли и Золотые чресла отца – Эсэгэйн алтан бахана. Из Золотого чрева матери исходит сияние. Из этого сияния она соз-

дает солнце, луну и мифическую птицу Шунгута шубуун. Шунгута шубуун достает со дна моря горсть земли, из которой Сан боже в течение 5000 лет создавал землю [Шаракшинова 1980: 21]. Очень интересный и показательный в контексте данного рассуждения миф был записан Г.Н. Потаниным в Северо-Западной Монголии, традиции народов которой обнаруживают очень много параллелей с сибирскими материалами. «Когда не было ни солнца, ни луны, люди летали по воздуху, сами сыпали искры и не нуждались в солнечном тепле. Один из них заболел. Бог послал Отучи-гелюнга искать лекарства; гелюнг взял трость в 10000 сажень длиной, стал ею шарить на дне океана и спугнул с него сначала одну аряген-бурхын (деву-бога), затем другую; обе они взлетели на небо. Потом он ушарил «толи» (круглое металлическое зеркало), которое очень блестело: он поместил его на небо; потом нашел и другое толи; он и это поместил на небо. С тех пор на земле стало светло» [Потанин 1883: 191].

В теории В. Тэрнера черный цвет, обозначающий «смерть», «обморок», «сон» или «тьму», связывается с бессознательным состоянием, а также с опытом «помрачения», затемнения сознания [Тэрнер 1983: 102]. К.Г. Юнг также считал день и свет наиболее яркими мифологическими образами пробуждающегося сознания и противопоставлял их тьме бессознательного [Юнг 1997: 104]. Таким образом, дочеловеческий (природный) мир маркируется в его теории тьмой (бессознательным), а человеческий мир – светом (сознанием). В мифо-ритуальной традиции сибирских народов есть множество подтверждений этой теории. При этом потусторонний (нечеловеческий мир) мог иметь как вертикальное положение (нижний мир), так и горизонтальное (на севере или на западе) либо эти характеристики сосуществовали в народном сознании. А в качестве противопоставления солнечному миру людей мог выступать как мир духов (чудовищ), так и мир мертвых, пространственная локализация которых варьировалась в различных системах мировоззрения.

В соответствии с фольклорными материалами хакасов «хозяева гор» называли живого человека «солнечный человек», «человек Солнца» [Львова, Октябрьская и др. 1988: 35]. В шаманской системе представлений алтайцев подземное царство Эрлика называется бессолнечным местом в противоположность земному миру, называемому солнечным [Каруновская 1935: 177]. Своими истоками подобные взгляды уходят в древнетюркскую традицию, где противопос-

тавление солнечного мира живых и бессолнечного мира мертвых получило свое выражение в стандартных надписях-эпитафиях: «Перестал я ощущать солнце и луну...» [Поэзия древних тюрков 1993: 68, 71, 75]. В шорском героическом эпосе солнцем освещаемый земной мир противопоставляется нижней земле «черного айна» [Шорский героический эпос 2010: 97–99]. В характеристике земного мира преобладает белый цвет (белая тайга, белое море), нижнего мира – черный (черная тайга, черный ветер, черная гора и т.д.). Герой шорского сказания Кан Кес, перемещаясь в иные миры, теряет сознание («Светлый разум его ушел»). В этом состоянии он попадает в разные «земли», где солнце и луна светят иным светом: «За пределы этого мира выйдя, другой мир пробежал. По земле, освещенной иным солнцем, по земле, освещенной чужим месяцем, он побежал... Наружу, за пределы второго света вышел; на третий свет поднялся. На землю, освещенную половинчатым месяцем, половинчатым солнцем, они вышли» [Дыренкова 1940: 37]. При этом подчеркивается, что переход в иные миры сопровождается уходом «светлого разума», а значит, переходом в темные состояния сознания, или в тьму бессознательного.

Помимо ущербности или отсутствия света, в специфике иных миров могут появляться дополнительные характеристики. Так, герой эвенкийского героического сказания Дэлэвчэн добирается до земли, где:

Деревья и травы, будто сожженные огнем.
Солнце светило как луна, –
Такой страной была та земля, оказывается.
Очень темных земель он достиг,
Куда ни ступи,
Нигде нет сухого места,
Сплошным болотом была та страна, оказывается
[Эвенкийские героические сказания 1990: 259].

По сведениям Я.И. Линденау, ламуты (эвены), считали, что в царстве мертвых солнце не светит, небо как туман, а земля как пар [Линденау 1983: 68]. В якутском фольклоре на северной стороне среднего мира есть проход в нижний мир. Это сумрачная страна с небом цвета недоваренной ухи из мелких рыбешек, со щербатым

солнцем и луной, там все оледенело, растут корявые деревья или чахлые травы, а обитают там однорукие и одноногие чудовища-абаасы, исконные враги людей [Эргис 1974: 191]. У бурят есть сказание о том, что на северной стороне, в стране, где небо без солнца и земля без растительности, живет народ Махешин, т.е. людоеды [Потанин 1883: 323], и земля там никогда не оттаивает [Подгорбунский 1996: 227]. В картине мира кетов подземный мир стратифицирован на семь областей – это семь пещер, которые находятся одна под другой. В этих пещерах нет солнца и звезд, там вечный мрак и нет огня. Души там вынуждены вместо костров собираться вокруг куч светящихся гнилушек [Анучин 1914: 12]. А далеко на севере находится Мертвый остров, где растет всего «несколько кривых деревьев, да немного белых травинок». На этом острове живет Хосадам – злое начало холода, мрака, болезней, моров и всего другого вредного для живущих на земле [Там же: 5]. В представлении бурят с понятием о подземном мире могла ассоциироваться северо-восточная сторона – *зууни зуг*. Здесь ничего не растет, все пусто, а обитают лишь нечистые силы, приносящие людям беду и несчастье [Шаракшинова 1980: 27].

Наряду с отсутствием света к важным характеристикам потустороннего мира относится явный недостаток жизненности (чахлая растительность или ее отсутствие) или ее ущербные формы (корявые деревья, уродливые обитатели), а также холод, сырость и оледенение. По всей видимости, мысль носителей традиционного мировоззрения искала различные формы для выражения идеи света как необходимого условия жизни, существующей в человеческом мире. Противоположностью жизни выступала смерть – состояние, в котором, прежде всего, стираются жесткие границы между светом и тьмой, что и подразумевает выход за пределы человеческого бытия, в иной мир. Согласно до сих пор бытующим представлениям у кетов, *ул'вэј* (двойник, главная жизненная субстанция) тяжелобольного ищет темные места [Алексеевко 2007(а): 43].

В противоположность погружению во тьму и удалению от солнца тех, кто покидает земной мир, зарождение жизни связывается со светом: светом солнца или луны. Способ зачатия от света упоминается в бурятских культовых песнях. В легенде о происхождении бурятских родов Ихинат и Зунгар рассказывается о том, как незамужняя дочь Улаахан хана забеременела от лучей света, проникавших в юрту через небольшое отверстие [Шаракшинова 1980: 29]. Мотив

зачатия от света известен во многих культурных традициях мира. Например, в «Сокровенном сказании» монголов прародительница многих монгольских родов, в число которых входит и род Чингисхана, мать Алан-гоа говорит: «Но каждую ночь, бывало, через дымящийся юрты, в час, когда светило внутри (погасло), входит, бывало, ко мне светло-русый человек; он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево...» [Козин 1941: 81]. Селькупы связывали зарождение жизни с «жизненной старухой» Ылынта кота, которая утром на восходе солнца посылает на землю на кончике каждого луча душу человека, который должен в этот день родиться. Луч солнца и душа называются одним словом – *ильсам* [Прокофьева 1961: 57]. У нганасан существовало представление о том, что при появлении ребенка на свет, как только он открывает рот для первого вдоха, Луна-мать сбрасывает ему сверху нить *мэтэ*, которая через рот попадает в сердце и там как бы привязывается, прирастает. Нить может также связывать человека с Солнцем-матерью [Грачева 1983: 58]. По мнению Л.П. Потапова, представление о солнечном луче, посылаемом божеством для передачи зародыша жизни человека, было известно еще древним тюркам [Потапов 1991: 63].

Зарождение жизни и тепло, поддерживающее жизнь, связываются чаще всего с небесной сферой, где находятся божества Солнца и Луны. Сравнение небесного и подземного миров подчеркивает контрастность света и тьмы в традиционном мировоззрении алтайцев. Согласно данным Г.Н. Потанина эти два мира у алтайцев назывались Алыс-дере и Дени-дере. В первом из них царит вечный полумрак. Там никогда не показывается солнце, не просыхает земля, там вечная слякоть, гниение и зловоние, и живут там лягушки, ящерицы, змеи, ночные звери и ночные птицы. В противоположность этому в Дени-дере светло и весело. Земная поверхность там чистоплотна, воздух чист и ароматен [Потанин 1916: 5]. По информации Л.Э. Каруновской, небесная область состоит из 9 сфер. В центре неба возвышается красная гора, залитая солнечным светом – резиденция высшего духа, творца неба и земли. Слева и справа от нее находятся соответственно солнце и луна [Каруновская 1935: 174]. В соответствии с шаманской картиной мира телеутов на самом высоком слое неба находилась земля Ульгена, где «светилась, как месяц, золотая гора и сияла, как солнце, серебряная гора» [Потапов 1991: 140–141]. К самому Ульгеню алтайцы в молитвах обращались со словами: «белая светлость», «светлый Хан»

[Анохин 1924: 9]. Шаман ваховских хантов, долетая до седьмого неба, где живет Торум, видел «светлоту, лучше некуда. Семь солнц светит, серебро течет, как река» [Шатилов 1976: 157]. В эпической традиции эвенков есть характеристика верхнего мира как обширной страны, которую никогда не покидает свет солнца [Эвенкийские героические сказания 1990: 293].

В то же время характеристика верхнего мира в той или иной степени может быть сопоставима с миром, где живут люди. Эвенки считали, что «он... лучше земного мира, без непроходимых мест» [Василевич 1969: 212]. Якутский шаман, пролетев 9 «олохов» (шаманские переходы и места остановок), добирался до чистой и светлой страны, похожей на нашу землю, где кругом были снег и дороги, а также жили люди высокого роста [Ксенофонов 1930: 38]. У чукчей фактически отсутствует ценностное противопоставление миров. Обитатели верхнего мира называются у них верхним народом, народом рассвета, и живут они точно так же, как люди. Кроме того, мертвые могут попадать как в верхний, так и в нижний мир, и сумма жизни в этих мирах также одинакова: количество рыб, зверей и птиц там такое же, как и на земле [Богораз 1939: 40–41].

В качестве другого контрастного мотива между небесной и подземной сферами можно рассматривать возможность попадания в верхний мир посредством путешествия в сторону восхода солнца, а в нижний мир – на запад, т.е. в сторону захода солнца. Так, В.Г. Богораз описывал в качестве одного из способов попадания на небо у чукчей следующее: «...идти пешком по направлению к рассвету, и после долгого и трудного подъема этот путь приведет на небо» [Там же]. Тувинский шаман также начинал свое путешествие в небесные сферы с восходом солнца:

В начале пути, когда восходит солнце,
В конце пути, когда восходит луна,
Именно в этот миг начнется путешествие в небо азар,
Именно в этот миг одеваюсь и седлаю коня.
(Азар – земля в небесных сферах, где-то во Вселенной)
[Кенин-Лопсан 1995: 65].

У эвенков существовало представление о двух противоположных мирах, соединенных одной рекой. *Тыманитки* (букв. «к утру») –

это верхний мир, который находится на востоке, там, где восходит солнце. Там же берет свое начало *энгдекит* – большая река, которая течет сначала на запад, потом поворачивает на север и впадает в *бу-кит* (место смерти), которое иногда называется *долбонитки* (букв. «к ночи») [Василевич, Архив МАЭ: 28]. Нганасаны считали, что умерший уходил не только под землю, но и в сторону захода солнца, т.е. на запад [Грачева 1983: 77]. Шорский шаман, провожавший душу умершего через 40 дней после смерти, также отправлялся с родственниками умершего за улус на запад, в сторону захода солнца [Дыренкова 1940: 333]. Нанайцы считали, что путь шамана в буни (загробный мир) во время больших поминок также лежал на запад [Смоляк 1991: 160]. Само положение покойника в пространстве жилища могло быть ориентировано на запад (или северо-запад), куда уходят все умершие [Алексеевко 2007(а): 37]. Хантыйский шаман отправлялся в сторону заходящего солнца для предугадывания результатов промысла, чтобы посоветоваться с духами [Кулемзин 1976: 112].

Важным ориентиром в сложном процессе коммуникации между мирами являлось движение солнца. В эвенкийском героическом сказании «Храбрый Содани-Богатырь» нижний мир находится за дверью, которая открывается против хода солнца [Эвенкийские героические сказания 1990: 207]. В одной бурятской легенде (о которой уже шла речь выше) говорится о том, что медведь раньше был человеком (шаманом). Обходя против солнца вокруг одиноко стоявшей березы, он обращался в медведя, потом, обойдя посолонь, становился опять человеком [Потанин 1883: 168]. В.В. Радловым был описан обряд похорон у хакасов: после выноса покойника из юрты какая-нибудь старуха должна была выйти с чашкой молока и произнести: «Да не уйдет вместе с ним наше счастье!». Затем она трижды обходила коня с покойником против хода солнца и плескала молоком [Радлов 1907: 354]. У кетов существовало правило, что дети, выходя из юрты, должны были перешагивать через ноги покойного справа налево [Алексеевко 2007(а): 37]. Возможно, что движение против солнца открывало путь (умершему, богатырю или шаману) в иной мир. Нганасаны перед выносом покойного из чума поворачивали его на левый бок и перевязывали веревкой от ног к голове против движения солнца [Грачева 1983: 102].

Есть отдельные свидетельства того, что даже движение светил в

нижнем мире могло иметь обратный ход. В. Трошанский упоминает о якутской сказке, в которой говорится о «тусклом опрокинутом солнце с обратным обращением» и о «щербатом тусклом месяце с обращением назад» в мире злых духов (абасы) [Трошанский 1902: 142]. В то же время у хакасов бытовал обычай во время последних поминок (через год после смерти) обходить могилу три раза по ходу солнца со словами: «Я тебя бросаю теперь». Это делали жена, если умер муж, и муж, если умерла жена. Тем самым прерывались последние связи с умершим и с потусторонним миром [Радлов 1907: 358].

Движение против солнца или по ходу солнца было магической процедурой, которая использовалась шаманами, налаживающими контакты с миром духов. Нганасанские шаманы могли использовать для этих целей очаг. Перед началом камлания шаман обходил его против движения солнца [Грачева 1981: 82]. Нивхская шаманка во время шаманской болезни обращалась за помощью к духам, обойдя при этом четыре раза против часовой стрелки молодую ель [Таксами 1981: 170]. Очаг и дерево выступают в данных примерах в качестве универсальных каналов общения между мирами. Существенной чертой алтайского шаманизма является вращение шамана во время камлания вокруг своей оси, стоя на ногах. Преобладающим является движение по часовой стрелке, т.е. по ходу солнца [Потапов 1991: 81]. Однако А.В. Анохин приводит в своих записях случай, где шаман вертится против солнца [Анохин, Архив МАЭ(в): 53]. По сведениям Каруновской, алтайский кам, возвращаясь из подземного мира, три раза поворачивался вокруг себя слева направо (т.е. по ходу Солнца) и затем быстро летел вверх [Каруновская 1935: 178]. Вращение шамана во время камлания по ходу солнца как элемент танца было отмечено у хантов В.Ф. Карьялайненом [Карьялайнен 1996: 227]. Возможно, что движение слева – направо и справа – налево (по ходу солнца и против солнца) могло означать переход между мирами (в различных вариантах).

Основу шаманской традиции составляет осознание значимости как темной, так и светлой сторон бытия. Шаман как хранитель душ, способный добывать их в потустороннем мире (это могут быть как души нерожденных детей, так и души больных) и оберегать от различных неприятностей, несомненно, представлял и защищал земную, «солнечную» сторону жизни. Но при этом он был посвящен и в «язык» темной, потусторонней жизненности, контакт с которой

был необходимой частью существования и выживания социума. В этнографических описаниях шаманских сеансов камлания преобладает точка зрения, что чаще всего они проводились в темноте, после захода солнца. Например, у хакасов существовало представление о том, что шаман не может камлать днем. Если камлающего шамана заставал в пути рассвет, то он вынужден был, спрятавшись, переждать до темноты. Считалось, что на территории Хонгорая есть горы, где шаманы в случае наступления рассвета могли переждать опасные часы [Бутанаева 2007: 111]. У чукчей можно выделить два вида камлания: обрядовое, выполнявшееся членами семьи, и специализированное, собственно шаманское. Обрядовое камлание было направлено к предкам, к божествам и проводилось в наружном шатре, а шаманское назначалось для борьбы со злокозненными духами и происходило во внутреннем пологе в полной темноте [Богораз 1939: 135, Вдовин 1981: 199]. Камлание в темном чуме у селькупов (камьтырко) всегда было связано с духами подземного мира, тогда как при камлании в светлом чуме, т.е. при свете огня (сумпыко), шаман мог идти любой дорогой [Прокофьева 1981: 59]. У хантов акт камлания также, как правило, происходил вечером, иногда днем в закрытом помещении, где разводился небольшой огонь [Кулемзин 1976: 108].

Несмотря на то, что известны варианты камланий, которые проводились днем и даже утром (на восходе солнца), тем не менее в традиционном мировоззрении сибирских народов доминирующей была установка, что темнота (вечер, ночь, закрытое пространство) является наиболее благоприятной для общения с духами и в то же время наиболее опасной с точки зрения неожиданных контактов с ними. У якутов существовало представление о том, что духи нижнего мира любили появляться на земле в то время, когда солнце начинало заходить, когда начинали зажигаться вечерние огни, около полуночи и утром, на рассвете [Алексеев 1975: 124]. Чукчи верили, что *кэльэт* – шаманские покровители – могли появляться на зов шамана только в темноте, ночью. Только шаман мог видеть и различать их, в то время как остальные могли только слышать их голоса [Вдовин 1981: 205]. У кетов осенне-зимний период, т.е. время наиболее коротких, темных дней, был особенно опасен, поскольку из-за отсутствия тепла и света солнца оживлялось все вредоносное. Поэтому считалось, что главным условием благополучия *ул'вэј* (жизненная

субстанция, близкая понятию «душа») является пребывание ее около человека и в поле зрения шамана [Алексеевко 1981: 107].

Маркировка света и тьмы могла присутствовать в одежде шамана, символике его атрибутов и должна была подчеркивать амбивалентность его социального и ритуального статуса. У эвенов шаманский кафтан шили из двух половин: левая – темная, правая – светлая [Прокофьева 1971: 48]. Тыльная сторона шаманской колотушки у кетов делилась раскраской на две равные части: черная – *баң* (земля) и красная или синяя – *еç* (небо) [Анучин 1914: 34]. Н.П. Дыренкова, проанализировав изображения на бубнах тюркских народов, пришла к выводу о наличии определенной, хотя и не всегда соблюдаемой, закономерности: духи надземного мира обычно рисуются белой краской, духи подземного и земного – красной. Реже используются три цвета: белый – для надземных духов, красный – для земных и черный – для подземных [Дыренкова 2012: 299]. В.Г. Богоразом был опубликован чукотский рисунок, на котором некий дух представляет на выбор шаману два кафтана: красный и черный, олицетворяющие светлое и темное шаманство [Богораз 1939: 19–20]. У нганасан к рукавам шаманской одежды пришивали перчатки, раскрашенные в желтый и черный цвет. Правая перчатка была пятипалая, с ее помощью шаман карабкался из преисподней, левая была трехпалая и нужна была для того, чтобы показывать ее духам нижнего мира, которые тоже были трехпальными [Попов 1984: 123]. У энцев правая пятипалая перчатка называлась солнечной, а левая – трехпалая – считалась рукой лесного духа Варочи [Прокофьева 1971: 13].

Изображения солнца и луны относятся к важным элементам шаманской атрибутики, определявшим сущностные характеристики Вселенной, а именно – среднего мира. Они присутствовали на бубнах, на элементах одежды шамана, но также могли быть наделены смысловой амбивалентностью. Так, В. Трощанский предположил, что изображенные на костюме якутского черного шамана солнце и луна являются не теми светилами, которые мы видим на небе, а представляют собой те тусклые и дырявые солнце и луну, которые светят в потустороннем мире [Трощанский 1902: 142]. Среди металлических подвесок на плаще кетского шамана В.И. Анучин выделял две бляхи, изображавшие солнце. Одна бляха представляла собой солнце нашего неба, а другая (дырявая) – «шаманское» солнце, возможно, имитирующее «ушербное» солнце нижнего мира, необходи-

мое шаману в тех случаях, когда он спускался в подземное царство, где очень темно [Анучин 1914: 78–79] (рис. 14).

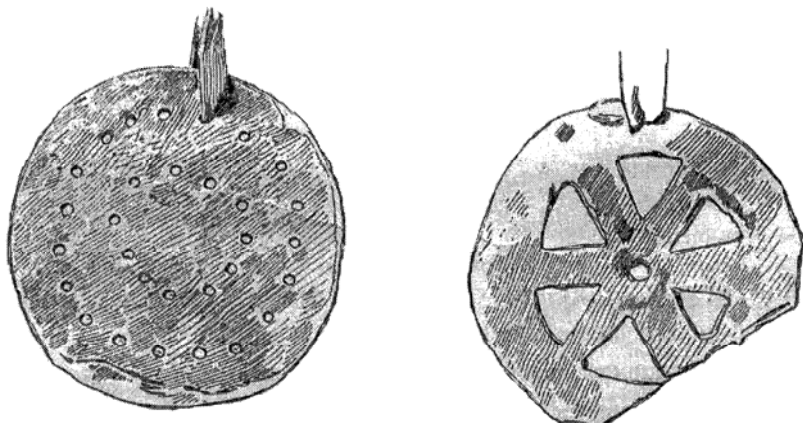


Рис. 14. Шаманское солнце и солнце нашего неба (кеты)

На шапке нанайского касаты-шамана пришивался медный кружок *дэрэпту*, который давал свет во время путешествия в загробный мир *буни*. Спереди на шапке пришивался еще нефритовый кружок *нгэригдэ* или *нёран толи*, который будто бы зажигался перед входом в буни. Возможно, что *нгэригдэ* происходит от эвенкийского *нгэри* – свет [Смоляк 1991: 231–232]. Другим вариантом разделения света и тьмы, а также человеческого и нечеловеческого в шаманской традиции может выступать подробно рассмотренная выше оппозиция видимости (обладания зрением) и невидимости (незрячести). В этом случае путеводителем в потустороннем мире для шамана выступало не «шаманское» солнце, или мистический свет, а шаманское зрение, или особые глаза, получаемые им при посвящении.

Инверсия миров и варианты ее воплощения

Соприкосновение человека с нечеловеческим миром и необходимость налаживания коммуникации с ним породили различные варианты осмысления его характеристик. При этом использовались те же семиотические коды, с помощью которых происходило ос-

мысление мира человека, но обязательно осуществлялось изменение первоначальных смыслов, «перевертывание» их аксиологической значимости (ценность – антиценность) с целью подчеркнуть «инаковость», «иноприродность» того, что находится по ту сторону от всего «человеческого». Поскольку в традиционном сознании практически отсутствовало представление о небытии, то мысль работала в направлении постоянного уточнения характеристик инобытия, дифференциации его сфер и их обитателей. Большое значение в этом процессе играло осмысление смерти и посмертного существования.

По сведениям В.Г. Богораза, ульчи Амурского края верили, что в стране мертвецов стоит зима, когда у живых лето, и день, когда на земле ночь. Обитатели страны мертвых имеют изобилие дичи в то время, когда на земле неулов, и наоборот. В то же время сумма жизни в нижнем мире такая же, как и на земле: там одинаковое количество зверей, птиц и рыб [Богораз 1939: 40–41]. Подобные же представления были зафиксированы Л.Я. Штернбергом у гиляков. Землю мертвых они представляли такой же, как наша земля. Там такое же небо, море, реки, леса, только солнце там светит тогда, когда у нас ночь, а луна – когда у нас день. Ожившие покойники живут в таких же селениях, как и на земле, только меняется имущественное положение: бедный становится богатым, а богатый – бедным [Штернберг 1936: 48–49]. Эвены применяли подобного рода инверсию в отношении шаманов. Считалось, что те шаманы, которые при жизни были сильными, после смерти якобы делаются слабыми, те же, которые при жизни были незначительными, после смерти делаются сильными [Линденау 1983: 69].

Один из наиболее распространенных приемов перевода предметов и вещей покойного в условия инобытия – это приведение их в негодность с точки зрения человеческого бытия. Такого рода представления были характерны для всех народов Сибирского региона. При этом нарушение целостности вещей является условием их обратного превращения, необходимого для сохранения вещью прямой функции в ином мире [Алексеевко 2007(а): 39]. Е.А. Алексеевко выделила у кетов целый комплекс действий с вещами покойного. В частности, на рукавах, полочках, носках обуви ножом делали разрезы, ровдужные завязки и пуговицы спарывались. Завязки предназначались для первого появившегося потом в этой семье или у близких родственников новорожденного [Там же: 36]. Хакасы также от-

резали от платья покойного все пуговицы, которые на том свете должны были оказаться на месте [Радлов 1907: 355]. У васюганских хантов был обычай на одежде умершего делать надрезы на концах рукавов и брюк. Считалось, что по этим признакам умерший узнавал, что лиль (душа) покинула его навсегда [Кулемзин 1976: 40]. Интересным представляется также тот факт, что у селькупов рукав верхней одежды символизировал брешь между мирами [Алексеевко 2007(а): 37]. А у эвенков существовало представление о том, что у умершего человека, спускающегося в нижний мир, руки не продеты в рукава (видимо, это необходимо, чтобы благополучно пройти в мир мертвых), по этому признаку шаман отличал души умерших от душ спящих, также путешествующих в нижнем мире [Мазин 1984: 26]. Вселенная алтайского шамана предполагала существование нижнего мира, где умершие предки продолжали жить в юртах и пастись скот, который был принесен в жертву на земле или околел [Каруновская 1935: 177]. То есть все живое после окончания срока пребывания на земле продолжало свою жизнь в другом мире.

Очень важным в похоронной обрядности, а также в других вариантах коммуникации между мирами является строгое соблюдение правил, основанных на противопоставлении «правого» и «левого». Так, для распашной одежды кетов характерен запах полков на левую сторону, а на одежде умершего он был противоположным [Алексеевко 2007(а): 37]. По сведениям В.В. Радлова, хакасы считали, что на том свете вещи, которые имеют здесь обратный вид, получают прямой, левая рука становится правой [Радлов 1907: 355]. В целом с нижним миром, как правило, связывалась левая сторона или левая рука. Характерной в контексте данного дискурса является упомянутая выше традиция изготовления шаманских перчаток (левая – трехпалая, правая – пятипалая), отмеченная исследователями у нганасан и эвенков. При этом левую перчатку шаман показывал духам нижнего мира, которые должны были принять его за своего (считалось, что у духов три пальца) [Попов 1984: 123; Прокофьева 1971: 13]. У кетов в день похорон одежду на умершего надевали так, чтобы голова оказалась под проймой левого рукава [Алексеевко 2007(а): 37]. У шорцев через 40 дней после смерти осуществлялся обряд последнего кормления души умершего, которая после этого должна была навсегда уйти из мира людей. При этом кам клал пищу в большую чашку, край у этой чашки отламывали, а пищу бросали в огонь ле-

вой рукой [Дыренкова 1940: 333]. У чукчей определенную роль в контакте с иной реальностью могла играть собака, в частности, ее наделяли способностью вернуть умершего человека, вступившего на «смертную дорогу». Для этого шаман кусал ее за левое ухо и говорил при этом: «Хозяина возврати! Когда-нибудь хорошей пищей кормить тебя станем!» Собака, сильно прыгая в лицо, заставляла умершего вернуться [Богораз 1900: 53]. Я.И. Линденау подметил интересную особенность в похоронной обрядности эвенков. Когда умирала жена, которая «честно вела себя с мужем», муж обрезал часть своих волос и клал ей под левую руку. Это делалось в надежде встретиться с ней после смерти [Линденау 1983: 91].

Связь умершего с иным миром могло выражать и его новое положение в пространстве жилища. Так, кеты клали покойника слева от входа, т.е. на запад/северо-запад, куда уходят умершие [Алексеевко 2007(а): 37; Анучин 1914: 13]. В героическом эпосе шорцев можно встретить сюжет, когда героиня Алтын-Арыг смотрит через правое плечо и видит «месяцем освещаемую внутренность белого мира... солнцем освещаемую внутренность зеленого мира», глядит через левое плечо и видит «нижнего черного айна землю» [Шорский героический эпос 2010: 97–99]. Очень показательным в свете всего вышесказанного является описание одного шаманского посвящения, записанного А.А. Поповым у долган. Духи рассклели тело шамана на две половины: «После этого мою левую половину вниз, правую вверх унесли» [Попов, Архив МАЭ(б): 28].

В дуальной структуре мироздания традиционных обществ женское начало всего живого считалось более приближенным к инобытию, чем мужское. Нганасаны считали, что женщина (особенно в период способности к деторождению) постоянно связана с невидимой брешью в земле, через которую земля вкладывает «глаза» в тело женщины и потом «вытягивает» ребенка. Для мужчины женщина во время родов представляла большую опасность, поскольку через нее он мог случайно соприкоснуться с миром нго. Так, если муж случайно увидит роды своей жены, он должен ослепнуть, поскольку земля заберет его глаза [Грачева 1983: 61]. Мужчина после смерти, наоборот, должен был вступить в прямой контакт с инобытием и утратить свои привычные земные характеристики. Для этого нганасаны перекладывали умершего мужчину на женское место у входа или просто перекладывали его на сторону, противоположную той,

где произошла смерть. Этим они подчеркивали, что он «уже пошел своей дорогой» [Там же: 95]. У кетов процесс сотворения мужчины и женщины был тесно связан с характеристиками «левое – правое». Верховное божество Ес создавал людей из земли. Земля, брошенная из правой руки влево, превратилась в мужчину, а из левой вправо – в женщину [Анучин 1914: 9]. Связь признаков «левый» и «женский», а также «правый» и «мужской», оформившаяся еще в эпоху палеолита, рассматривается в современной науке как универсальная, хотя есть такие мировоззренческие системы, где «левый» соотносится с «мужским» [Иванов 1978: 85, 97].

Большое значение оппозиция «мужское – женское» приобрела в шаманской системе представлений. При этом наиболее важна была именно «инаковость» (приближенность к нечеловеческому миру) женщины, способной, как и шаман, осуществлять связь между мирами. Так, у якутов существовало правило в отношении рожениц, имеющее прямые аналогии с нганасанскими материалами. По сведениям В. Трощанского, в течение первых дней после родов мужчины не могли находиться в юрте роженицы. Однако на шамана наряд у женщин это правило не распространялось. В Колымском округе тем же исследователем было зафиксировано правило, в соответствии с которым женщины не должны были ложиться на правую сторону конской шкуры, это же правило распространялось и на шаманов [Трощанский 1902: 123]. Л.П. Потапов, описывая камлание телеутского шамана с целью испрашивания детей, обратил внимание на то, что шаман во время священнодействия сидел у изголовья очага справа, где полагается сидеть хозяйке юрты [Потапов 1991: 35]. Интересным представляется отношение к шаманской одежде, которая не всегда была специализированной (насыщенной особой символикой). Е.Д. Прокофьева, изучив различные виды шаманских костюмов, отмечала, что иногда шаманы пользовались женской наплечной одеждой, а иногда своей собственной, выворачивая ее наизнанку [Прокофьева 1971: 6]. Шаман у коряков мог носить женские полосатые штаны [Мурашко 2010: 162]. У васюганских хантов в качестве элементов шаманской одежды выступали накосное украшение и нагрудник, которые использовались в качестве украшений бытовой женской одежды [Кулемзин 1976: 74–75]. В Колымском округе (Якутия) шаманы могли за неимением специального одеяния надевать женское платье [Серошевский 1896: 631]. В. Трощанский

считал, что они делали это только в маловажных случаях и надевали при этом одежду девушек [Трощанский 1902: 123]. Якутский шаман мог называть свой костюм аналогично погребальной одежде, надеваемой на мертвых [Алексеев 1975: 146]. По всей видимости, во всех случаях подчеркивалось особое назначение шаманской одежды – помогать шаману проникнуть в иной мир.

В некоторых случаях происходило более глубокое изменение социального статуса шамана, которое в научной среде получило название травестизма. Данное явление в большей степени было характерно для коренных народов Северо-Востока и Дальнего Востока России (чукчей, эскимосов, юкагиров, коряков, ительменов, нивхов). Чаще всего травестизм отмечался в отношении шаманов-мужчин. На них распространялись запреты для женщин: запрет пользоваться оружием, охотиться, входить в жилище через мужской вход. Они должны были находиться среди женщин и заниматься женской работой [Мурашко 2010: 161]. В XVIII в. это явление наблюдал у камчадалов (ительменов) Степан Крашенинников. Он отмечал, что у шамана «на переднике бывають нашиты два железных круга, изображающие груди», они расчесывают волосы на две стороны и заплетают их в косы, как женщины, а при камлании распускают их [Трощанский 1902: 123]. У якутов также было отмечено значительное влияние женского элемента в шаманской практике. Шаманы носили женское платье и имели длинные волосы, которые они зачесывали и заплетали по-женски. Кроме того, существовало общее поверье, согласно которому всякий более выдающийся шаман-мужчина способен рожать наравне с женщиной [Серошевский 1896: 631]. У чукчей явление травестизма было характерно как для мужчин, так и для женщин. Первые в таком случае получают наименование «мягкого мужчины», «женоподобного», а женщины – «мужеподобной». В.Г. Богораз выделил у чукчей несколько стадий превращения пола. На первой стадии мужчина начинает подражать женщине лишь в манере заплетать и причесывать волосы. Вторая стадия характеризуется принятием женской одежды. На третьей стадии происходит более полное превращение. Юноша теряет все привычки и навыки своего пола и приобретает женские привычки и склонности: он бросает оружие и берется за иголку и скребок для шкур, меняются его физиологические характеристики и особенности психики. Он становится женщиной, сохраняя мужскую наружность [Богораз

1939: 131]. Возможно, что различные варианты травестизма, известные у многих сибирских народов, связаны с необходимостью изменения шаманом своего статуса не только в мире духов, но и в мире людей. Таким образом, очень интересной представляется мысль, высказанная Г.Н. Грачевой, о том, что шамана можно рассматривать как универсального медиатора, объединяющего не только человеческий и нечеловеческий миры, но и женское и мужское начала, мир дома и жилья с миром за пределами жилья, миром охоты [Грачева 1983: 145].

В качестве маркеров нечеловеческих миров могли выступать их особые темпоральные характеристики. День и ночь, солнце и луна являются мерилем времени в земном мире. В то же время они определяют и характерные отличия миров (отсутствие солнца и луны, их ущербность, попеременное наступление дня и ночи в разных мирах). А значит, и само течение времени в разных мирах должно различаться. В рамках традиционного мировоззрения можно выделить несколько вариантов раскрытия этой темы. В соответствии с первым вариантом в инобытии время течет гораздо медленнее, чем в человеческом мире, оно стремится к нулю, к минимуму изменений, вплоть до их полного прекращения. В наибольшей мере данная характеристика времени относится к небесной сфере, мифологически воплощениями которой могут выступать вершина горы или дерева. В шорском сказании «Алтын-Куш» герой Ай-Кара-Кан поднимается на вершину золотой горы и видит землю, освещаемую солнцем и луной, где:

У растущих деревьев листья здесь не опадают,
Растущие травы не желтеют,
Умершего человека труп
Никогда не сгнивает... [Функ 2005: 299].

В верхнем мире чаще всего находятся волшебные предметы, способные даровать бессмертие или оживлять существ среднего мира. В большинстве случаев они недоступны простым смертным. По сведениям Г.Н. Потанина, у бурят существовало особое поверье о горе Хоймар в долине Иркутка. Считалось, что на ее вершине находится изображение двух белых лошадей, а также изображение солнца и луны. Там – источник вечной святой воды, которая кипит клю-

чом, но которую невозможно достать [Потанин 1883: 216]. В алтайском эпосе упоминается о белом эрдине (галисман), находящемся на вершине железного тополя, которое «умерших поднимает, угасших зажигает» [Никифоров 1995: 77]. Иногда сами обитатели сакрального пространства обладают способностью оживлять. Так, дочь Ак Бурхана Ак Таджи оживляет богатыря Алтай Бучыя, перешагнув его два раза с золотым платком в руках [Там же: 28].

Возможно, причастность шаманов к сакральной сфере породила представления об их особых способностях останавливать время или обращать его вспять. В шаманской традиции хакасов существовало представление о том, что великие шаманы в прошлом могли своим камланием оживить умершего в течение первых трех дней после смерти. Считалось, что в случае оживления умершего должны были срastись разрубленные на три части ветви березы, положенные под порог [Бутанаев 2006: 42].

Изменение течения времени может быть связано с сакральными объектами, являющимися проходами в иные миры, такие как пещера, медвежья берлога или просто отверстие в земле. Одна тувинская легенда рассказывает о молодом мужчине, ушедшем в лес за дровами и укрывшемся от внезапной грозы в ближайшей пещере. Из глубины пещеры доносилась необыкновенная музыка, сопровождавшая горловое пение. Он пошел вглубь пещеры, и чем глубже он шел, тем светлее становилось вокруг. Наконец, он увидел незнакомца, играющего на каком-то инструменте и исполняющего горловое пение. И так понравились ему эти дивные звуки, что он попросил незнакомца научить его играть на чудесном инструменте. «Что же, – отвечает незнакомец, – ничего сложного здесь нет, возьми, попробуй, поиграй». И звуки инструмента как будто полились сами собой. Тем временем незнакомец исчез, а молодой человек продолжал самозабвенно играть и петь. Когда же он вышел из пещеры, то не обнаружил ни вязанки дров, ни топора. Войдя в свою юрту, он нашел незнакомых людей, и во всем аале не встретил ни родителей, ни родственников [Сузукей 1989: 29–30]. В фольклорной традиции кетов можно обнаружить сюжет, связанный с вынужденным пребыванием охотников в берлоге. Решив заночевать там, они просыпаются только весной [Алексеев 2007(а): 38]. В Радловым у тофаларов была записана сказка о двух людях, спустившихся в отверстие в земле и попавших в подземный мир. Оттуда их выводит шаман подземного

мира, и при этом они обнаруживают, что на земле прошло три года [Радлов 1907: 651–652].

Отголоски подобного восприятия времени можно встретить в разных культурах. Так, в даосской традиции, имеющей очень много шаманских черт, существовало представление об особых «пещерных небесах» – пещерах, частью реальных, частью фантастических, находящихся на так называемых «славных горах». Считалось, что данные пещеры являются проходами в своеобразные «параллельные пространства», населенные бессмертными, где время течет иначе, чем в профаническом мире. Если человек случайно попадал в эти пещеры, то, пробыв там один день, обнаруживал по возвращении, что на земле прошли десятки, а то и сотни лет [Торчинов 1998: 203]. Таким образом, традиционное сознание, выработав представление об очень медленном течении времени в сакральном мире, вплотную подходит к идее вечности, ставшей основополагающей в более поздних религиозных традициях.

Временные характеристики иных миров могли совпадать с особенностями течения времени в давние времена, когда только происходило становление космоса. Так потусторонний мир *ькбаң* у кетов, где человек продолжал свое посмертное существование, имел особую пространственно-временную семантику: место, земля, край (баң), связанную с чем-то древним, прежним, старинным (*ьгай*) [Алексеенко 2007(а): 30]. В качестве одной из характеристик давнего состояния среднего мира в эвенкийском героическом сказании выступает отсутствие времени: «Трава там никогда не увядала» [Эвенкийские героические сказания 1990: 239]. Таким образом, можно проследить некое смысловое пересечение между иным миром и стариной.

Во многих эпических произведениях герой попадает в иной мир в состоянии беспамятства, которое идентично состояниям транса и сна, используемым шаманами для их путешествий. Выход в данные состояния характеризует либо прерывание времени, либо изменение его течения. При этом путешествие может совершаться просто как мгновенное перемещение в иной мир. Так, конь богатыря в алтайских сказаниях движется «скорее летящей птицы, быстрее пущенной стрелы». Дочь Ак Бурхана Ак Таджи (в сказании Алтай-Бучый), путешествуя на коне, теряет сознание и в одно мгновение оказывается на семимесячном расстоянии. После этого к ней возвращается соз-

вание [Никифоров 1995: 27]. Телеутский шаман может назвать своего коня, на котором он осуществляет свое мистическое путешествие, «ветром не настигаемый соловый мой конь», используя ту же формулу, которую использует шорский сказитель при исполнении эпического сказания о богатырях [Функ 2005: 171]. Богатырю алтайского эпоса Мадай-Кара предстоит испытание жить под землей у Эрлика сто лет и не иметь сознания. По дороге в Нижний мир он сделался без чувств. Придя в сознание, понял, что прошло пятьдесят лет [Никифоров 1995: 111]. Один из героев селькупской мифологии (младший внук Черного царя) спускается в подземное пространство много дней и месяцев. Достигнув этой земли, он мгновенно засыпает от усталости, и сон его длится все лето. Затем он просыпается, но полностью теряет ощущение времени: «Едет долго или нет, ничего не знает; какой день, сколько дней прошло, сколько месяцев, не знает; он не знает: то ли зима, то ли лето» [Мифология селькупов 2004: 288]. Зачастую герои, попадающие в нижний мир, не знают, как там очутились и сколько лет там находятся. Создается ощущение, что в нижнем мире царит безвремяе, либо такое течение времени, которое невозможно уловить и ощутить существам из другого мира.

Мифологическое сознание допускает не только возможность замедления, ускорения или остановки времени, но и его обратного течения. А.П. Решетникова, проанализировав материалы по якутскому шаманизму, пришла к выводу о возможном инверсионном течении времени в нижнем мире. «По якутским традиционным представлениям, в нижнем мире все обращалось в собственную противоположность: его обитатели двигались, пятась, молодежь там холостая, никто и ничто не плодоносит, вращаются в другую сторону ущербные Солнце и Луна и т.п.» [Решетникова 1999: 107]. Подобные представления могли породить идею о возвращении мертвых вспять к жизни, вплоть до идеи реинкарнации. Данная точка зрения является достаточно интересной, тем более что в якутских легендах о перерождениях шаманов часто повествуется об особом шаманском дереве, с которым связано движение жизни вспять. В легенде об Ааджа-шамане его после смерти ворон относит на шаманское дерево для нового рождения. В течение трех лет его кормила крылатая белая олениха, и от этого его тело становилось все меньше, пока не стало с наперсток. После этого он был низринут на землю для нового рождения и потерял сознание. «Уменьшение тела

в процессе движения вспять к жизни своеобразно интерпретирует обратное направление времени в «Том» мире, где растет шаманское дерево» [Решетникова 1999: 109–110]. Якутские материалы могут быть дополнены интересными параллелями из хантыйской мифологии. Термин '*качемта*' (*каčэмтэ*) означает «течь в обратном направлении». В мифологии он отражает представление об обратном течении воды, реки, времени. Согласно традиционным воззрениям хантов время в потустороннем мире течет вспять, поэтому человек, умерший естественной смертью и похороненный по всем правилам, вновь появляется в своем роду в виде новорожденного. В некоторых группах восточных хантов было зафиксировано воззрение, что река Обь где-то на севере уходит под землю и течет в обратном направлении, возвращаясь к своим истокам [Мифология хантов 2000: 154]. В топографии нижнего мира нганасан выделяются два параллельных течения реки нижнего мира, северное и южное [Грачева 1983: 76], что в контексте вышесказанного может рассматриваться в качестве возможности как прямого, так и обратного течения времени в «иной реальности».

Чет и нечет

Важную роль в структуре культурного пространства традиционных обществ играла символика, основанная на противопоставлении четных и нечетных чисел. Возможно, что в основе данной дихотомии находятся гадательные практики, определявшие благоприятный или неблагоприятный исход предстоящего события в зависимости от того, к какому разряду (чет или нечет) относится получившееся при гадании число. Вяч.Вс. Иванов предположил, что счетные знаки, которые обнаруживаются уже в произведениях палеолитического искусства, могли быть связаны с осуществлением такого рода обрядов [Иванов 1978: 89].

Особенно интересно, что древнейшая гадательная практика по-прежнему актуальна в современных шаманистических культурах. В частности, интервью с бурятской шаманкой С., проведенное в июне 2015 г. (ПМА 2015), выявило значительную роль гадательной практики в ее деятельности. При этом числовая символика понималась как язык духов, посредством которого они передают информацию в мир людей. Гадание может осуществляться с помощью четок. Ша-

манка спрашивает мысленно духов о какой-то проблеме. Если необходим ответ в категориях «да» или «нет», то четное число подразумевает ответ «нет», нечетное – «да». Кроме того, каждая цифра несет в себе информацию, где обычно нечетные цифры – положительные, а четные – отрицательные. Цифра 1 – это начало всему, прекрасное начало, которое может означать вещие сны и предвестие того, что сбудется; 2 – это плохой знак, например порча, родовое проклятие; 4 – это закрытая дорога, болезнь и т.д. Но в любом случае шаман всегда должен сам понять (или почувствовать), что стоит за тем или иным числом в каждом конкретном случае, а значит, что хотят сказать духи.

Известно, что общение с духами посредством чисел может носить и иной характер. Например, в традиции кетов при подобной же форме общения мог использоваться только нечетный числовой ряд. Во время шаманского камлания духи извещали о своем появлении стуками в котел. Духам задают вопросы, а они отвечают постукиваниями в котел: три удара = да, один удар = нет [Анучин 1914: 32]. Согласно верованиям хантов четные и нечетные числа кодировали информацию, связанную с оппозицией «живое-мертвое». Большую роль в их системе религиозных представлений играло употребление мухоморного зелья. Существовала даже особая категория ритуальных деятелей *панкал-ку* (*панкал* – мухомор), которые выпивали настой мухомора и в бредовом состоянии передавали присутствующим содержание своих видений [Кулемзин 1976: 60]. Чтобы получить такое снадобье, можно было обратиться к «мухоморной женщине» – *похн ими*, которая в свою очередь могла предложить как «живое», так и «мертвое» зелье. «Живое» готовилось из выросших рядом 3, 5 или 7 мухоморов, «мертвое» – из 2, 4 или 6. Человек, отведавший «мертвого» зелья, был обречен на самоубийство [Головнев 1997: 82].

В.Н. Топоров связал числовую символику с особенностями пространственного структурирования космоса в культурах «шаманского» комплекса. Схема, предложенная ученым, предполагает совмещение горизонтальных и вертикальных характеристик пространства и содержит семь основных координат: 1) верх; 2) центр; 3) низ; 4) север; 5) восток; 6) юг; 7) запад [Топоров 2010(в): 70]. В то же время двухмерные изображения пространства, представленные в шаманском искусстве, позволяют выделить 9 квадратов, из которых

наиболее важны те пять, которые лежат непосредственно вдоль горизонтальной и вертикальной осей. То есть число значимых мест в таких схемах равно $7+2$ [Топоров 2010(а): 17].

Изучение числовой символики в шаманской системе представлений народов Сибири также позволяет выделить числа 7 и 9 в качестве наиболее значимых, стержневых категорий для описания картины мира. У бурят большое значение в шаманской практике имеет число 9. Оно означает шаманское покровительство. Если во время гадания выпадает это число, то это духи дают знать, что помогут. Максимальное количество шаманских посвящений – 9. Обязательно нужно проводить шаманские камлания на 9 и 19 дни месяца по лунному календарю. В эти дни шаман призывает своих онгонов, общается с ними, просит у них защиты, угощает. Духи в ответ на это наделяют шамана новой силой (ПМА 2015). У кетов священным и особо почитаемым числом считается 7 [Анучин 1914: 14]. У эвенков можно встретить оба варианта числовой символики: у западных эвенков во время камланий доминировало число 7 и кратные от него, у восточных – число 9 [Василевич 1969: 245].

Числа 7 и 9 являются важными факторами космо- и антропогенеза, как они представлены в сибирской мифологии. Нганасаны полагали, что в период, когда создавалась земля, 7 гагар поддерживали ноги земли [Попов 1984: 87]. Согласно алтайской легенде, записанной В. Радловым, Тенгере Кайра Кан, главный среди богов, после создания земли вырастил на ней дерево с семью ветвями. Под каждой из ветвей он создал по человеку, которые явились прародителями 9 племен, населяющих землю [Радлов 1989: 357]. В камлании алтайского кама, записанном А.В. Анохиным, слышится сходный мотив, однако фигурирует число 7: «Когда росли 7 поколений, Когда творилась земля...» [Анохин, Архив МАЭ(г): 85]. Согласно воззрениям нганасан землю населяют 7 народов, символом которых являются 7 колков (выступов) на обечайке шаманского бубна. Шаман, владеющий таким бубном, может «гнать след» любого представителя из семи народов [Симченко 1996: 176]. Есть также сведения о том, что нганасаны насчитывали 9 народов, которые были связаны 9 нитями (лучами) с Солнцем или Луной [Грачева 1983: 24]. Якуты считали, что духи верхнего и нижнего миров так же, как и люди, живут племенами. Злые духи верхнего мира разделяются на 9 племен, а злые духи нижнего мира – на 7 племен [Алексеев 1975: 114].

Числовая символика является также «строительным материалом» мироздания. Особенно ярко это проявляется в космологической схеме кетов, где число 7 считается наиболее значимым и священным. Они полагали, что Вселенная разделена посередине нашей землей. Над нею находятся 7 небес, под нею – 7 подземелий, а по краям расположены 7 морей [Анучин 1914: 14]. Даже полный песенный цикл кетского шамана, сопровождавший его воображаемый путь в верхний мир, включал 7 разных по мотиву частей, где каждая часть соответствовала отрезку между двумя остановками на этом пути [Алексеев 1981: 117]. Ханты также «строили» свою Вселенную с помощью числа 7. Считалось, что стихиями неба правят 7 братьев-Гроз (Лабат Похоль), время движут 7 братьев-Дней (Ими Хили), над землей возвышается 7 сфер Торума, под землю уходят 7 черных сфер Хынь Ики, землю владеют 7 детей Торума [Головнев 1997: 87]. По сведениям В. Радлова, собиравшего материал у тюркских народов Алтая, небо имеет 17 ярусов, а подземный мир – 7 или 9 [Радлов 1989: 356]. Согласно материалам Л.П. Потапова, алтайцы считали, что на 9-м небесном слое живут Ульгень и его сыновья [Потапов 1991: 34]. Верховное божество якутов *Tangara* (небо) также «имеет свой престол в 9-м небе» [Линденау 1983: 42]. У нганасан мир мертвых находится под землей в мерзлоте. Всего таких «мерзлот» насчитывается 7 или 9. Считается, что все умершие встречаются на 7-й мерзлоте [Грачева 1983: 77]. Согласно космологическим представлениям чукчей количество миров 5, 7 или 9. Эти миры расположены в равном количестве над и под землей, и каждому верхнему миру соответствует симметричный нижний [Богораз 1939: 40]. Верхний мир у хакасов является обителью девяти творцов, каждый из которых занимает один из 9 небесных слоев. Нижний мир состоит из 7 слоев и находится под управлением 7 подземных божеств [Бутанаев 2006: 48, 51].

Посредством чисел могла кодироваться информация, включающая в себя характеристики носителей различных жизненных начал (или обитателей разных миров), причем тем самым подчеркивалось отличие их друг от друга. Так, кеты считали, что у каждого человека вне зависимости от пола имеется 7 душ, в то время как у животных – по 1. Считалось, что еще находясь в чреве матери, человек получал несколько душ из тех животных и растений, которых употребляла в пищу будущая мать. И только незадолго до рождения через половые

органы беременной вселяется главная душа – *улвей* [Анучин 1914: 10]. Шаман мог получать при посвящении дополнительные анатомические характеристики (вторые глаза, уши, новое горло и т.д.), отличавшие его от других людей. В описании одного из посвящений нганасанского шамана, записанных А.А. Поповым, говорится о том, что духи сделали ему 7 сердец, чтобы пользоваться ими при путях 7 болезней [Попов 1984: 97]. Отличить лесных мифических существ *Мис-Махум* от людей манси могли по высокому росту, длинной шее и по наличию 7 пальцев на руках [Мифология манси 2001: 91]. Принадлежностью костюма ненецкого шамана была особая перчатка с 7 пальцами, которую шаман использовал во время камлания: он брал ею горящий хворост и раскаленное железо [Хомич 1981: 19]. Возможно, она придавала шаману особые нечеловеческие качества.

Сакральный характер чисел 7 и 9 ярко проявляется в пространственных характеристиках нечеловеческих миров, важной составляющей которых являлись дороги. Шаман должен был уметь ориентироваться в этом пространстве, поэтому во время посвящения он знакомился с его особенностями и выбирал свою заветную дорогу. Человек непосвященный, попав в иномирье, легко мог заблудиться там и пропасть, поскольку не знал, по какой дороге он должен идти. Даже души умерших нуждались в сопровождении шамана, чтобы найти дорогу в царство мертвых. В памяти стариков нганасан еще до недавнего времени сохранялась информация о том, что в мире мертвых есть 7 дорог. Одни связывали это с тем, что у каждого народа своя дорога, другие считали, что человек попадает на ту или иную дорогу в зависимости от характера смерти. Существует своя дорога для самоубийц, для утонувших, для замерзших в пургу. Существует отдельная дорога для тех, кто умер в грудном возрасте. Среди всех дорог выделяется главная, которая предназначена для умерших от старости, болезней и родов [Грачева 1983: 76]. Алтайский кам во время путешествия в подземный мир к Эрлику входит в отверстие земли и вскоре оказывается на перекрестке 7 дорог [Потапов 1991: 143]. Нганасанский шаман во время посвящения оказывается около реки с 7 руслами. Духи объясняют ему, что каждый большой шаман имеет 7 начал (русел), спускаясь по которым можно найти начало болезни [Попов 1984: 99]. По представлениям кетов, человек, подчинившийся зову духов, получает название – *dadij* – блаженный, одержимый. Он отличается необычным поведением (становится

пугливым, заговаривается, беспричинно плачет или хохочет и т.д.). Считается, что в этот период он ищет свою шаманскую дорогу. Перед ним 7 дорог, и если он не найдет свою заветную, то или умрет, или станет безумцем [Анучин 1914: 24].

Графически дороги шамана в верхний мир можно представить в виде дерева с семью разной длины и направления ветвями, начинающегося на земле и пересекающего остальные слои [Алексеевко 1981: 103]. Когда будущий шаман селькупов вырастет, к нему явятся духи и учат его положить жертву на 7 дорог: на дорогу в воде, на дорогу к богу, в огонь, вниз и еще на 3 дороги [Мифология селькупов 2004: 169]. Аналогом дорог или русел реки могут выступать двери, которые необходимо открыть шаману в ином мире, чтобы добиться своей цели. Посвящение нганасанского шамана сопровождается открытием 9 дверей земляного чума, находящегося на вершине высокой сопки. Каждая дверь имеет порог с очень острым верхним краем, зазубренным «как пила», за каждой дверью живут разные нго, за 9-й дверью – лысый безглазый старик Девятибог – отец и мать всех шаманов [Грачева 1983: 134].

Наряду с пространственными характеристиками число 7 имеет ярко выраженный сакральный характер во временном измерении, представляя собой некий цикл, определяющий особенности взаимодействия жизни и смерти человека (или различных вариантов жизнениости). Миф о происхождении смерти у кетов повествует о том, что первый умерший человек должен был воскреснуть через 7 дней в случае соблюдения определенных правил. Люди не смогли выполнить необходимые условия, поэтому стали смертными [Анучин 1914: 11]. В связи с этим кеты верили, что умерших шаманов нельзя хоронить в течение 7 дней, так как после этого срока они могут ожить [Алексеевко 1981: 96]. Кеты считали, что после смерти человека его главная жизненная субстанция *ул'вэј* в течение 7 лет повторяет его жизненный путь в обратном направлении – от места захоронения (вариант – смерти) до начальной точки, где он стал восприниматься окружающими в образе человека. Целью этого 7-летнего путешествия было собрать все волосы и ногти, по небрежности оставленные в разных местах [Алексеевко 2007(а): 40]. В похоронной обрядности алтайцев большое значение имеет представление о том, что в юрте, где находится умерший, 7 дней живет дух смерти *алда-*

чи. Через 7 дней он уходит к Эрлику, поэтому кам до 7 дней не может входить в эту юрту [Анохин, Архив МАЭ(д): 10].

Нечетные числа всегда находились в опасном соседстве с числами четными. Так, для того чтобы достичь семиричности как воплощения некоторого «правильного» порядка необходимо было преодолеть число 6. Например, «шаманская болезнь» у хантов обычно длилась 6 полугодий («лет») и соответствовала восхождению через шестое Небо к седьмому. Число 6 также могло стать признаком нечеловеческих существ, несущих в себе опасность для человека. В мифологии хантов упоминается чудище по имени Пырнэ, главным признаком которого является шестипалость. Новорожденные младенцы, имевшие 6 пальцев, рассматривались, как его воплощение [Головнев, 1997: 87]. Любопытно, что у эвенов была записана легенда о великом шамане, который ожил через 6 дней после смерти [Линденау 1983: 69]. Л.П. Потапов упоминает о том, что у телеутов число 6 было сакральным [Потапов 1991: 168]. Возможно, это была сакрализация того, что несло на себе отпечаток «до(не)человеческого» порядка. В качестве одного из вариантов интерпретации можно рассматривать число 6 как некий рубеж между мирской и духовной жизнью [Головнев 1997: 87] и в целом между жизнью и смертью. В наибольшей степени это получило свое отражение в шаманской идеологии: способность шамана ожить по прошествии 6 дней – на 7-й, 7 шаманских дорог, участвующих в посвящении, а значит, переводящих шамана в новый «духовный» статус, и т.д.

Предварительные итоги

Полифония значений, вкладываемых в образ дерева, позволяет рассматривать его как универсальный символический код, в котором скрыты все основные культурные смыслы и механизмы их формирования. Первоначальная идея тождества человека и дерева имеет несколько вариантов своего развития: 1) появление первого человека из дерева; 2) его потенциальное бессмертие, связанное с деревом и уничтоженное в результате роковой ошибки; 3) пребывание душ будущих людей до их рождения на деревьях; 4) возможность зачатия, рождения и питания новорожденного с помощью дерева; 5) возвращение человека к дереву после смерти; 6) наличие родовых деревьев, связанных с жизнью членов определенного рода. В качестве

сакрального образца выступает непосредственное единство человека и дерева, являющееся гарантом бессмертия и абсолютной жизненности. Мифы, повествующие о выходе первого человека из сердцевины дерева и о возможности возвращения к жизни с помощью дерева, являются также свидетельствами изначальной тесной связи мира культуры и мира природы как различных воплощений жизненного начала. Рождение человека и его земная жизнь представляются как та или иная степень понижения градуса сакральности (падение душ будущих детей с небесных деревьев на землю), а смерть человека вновь возвращает его к сакральному образцу (тождество человека и дерева).

Жизнь как важнейшая культурная ценность воплощается и в космических характеристиках мироздания, определяя его пространственно-временные координаты. Присутствие дерева в мифах о начале мира фиксирует процесс космо- и культурогенеза, и, будучи природным объектом, этот образ становится центральным космическим символом. Его «срединное» местоположение среди других объектов определило концентрический характер становления системы культурных ценностей – от центра к периферии, от сакральных образцов к их профанным воплощениям. Многослойность мира, выраженная посредством вертикального прорастания дерева через три его основные сферы, возможно, явилась мифологическим прочтением идеи сосуществования различных вариантов жизненности (прежде всего, природной и культурной). Кроме того, посредством образа дерева была реализована важнейшая функция культуры – установление как пространственных, так и временных границ (между реальным и потусторонним, между днем и ночью, между живым и мертвым и т.д.). Таким образом, дерево выступило универсальным медиатором по двум центральным смысловым осям: «сакральное – профанное» и «культура – природа».

Наибольшая приближенность шамана к сакральной сфере среди других лиц традиционного социума определила особую роль дерева в шаманской системе представлений. Оно могло играть важную роль в процессе шаманского посвящения, олицетворяя собой шаманский род, а также шаманский путь и его различные направления. По сути дела, с помощью дерева была выражена важнейшая идея традиционного мировоззрения – идея о неразрывной связи мира людей с миром духов и о возможности налаживания постоянного кон-

такта с сакральной сферой бытия. Символическим выражением этой идеи среди прочего являлось наличие образа дерева и его элементов в различных деталях шаманского облачения. В качестве сакрального образца дерево выступало материалом для изготовления важнейших шаманских атрибутов. И наконец, рассмотрение деревьев как мест обитания духов и как олицетворения верховных богов еще раз подтверждает важнейшие сакральные функции деревьев в традиционной системе мировоззрения.

Нить имеет более ограниченный спектр значений в рамках мифологического осмысления реальности, что может свидетельствовать о вторичном (по сравнению с деревом) характере ее символики. Однако при сравнительном анализе образов дерева и нити можно обнаружить множество смысловых соответствий, говорящих в пользу их тесной семантической связи. Они являются важнейшими воплощениями жизненного начала. Нить-душа и нить-дыхание (так же как и волос, и солнечный луч) – это те элементы бытия, которые определяют судьбу живых существ и в то же время символизируют их тесную связь с божеством и с небесной сферой. Обнаруживается участие дерева и нити во всем жизненным цикле от зачатия и до смерти. Символом смерти могут служить сломанное дерево или порванная нить. «Небесное» существование душ также кодируется с помощью этих образов. В качестве примеров можно назвать хранение душ нерожденных людей в виде нитей у божества или их пребывание (в виде птичек или листочков) на дереве.

Функциональное тождество дерева и нити выявляется при рассмотрении их в качестве универсальных каналов коммуникации. Они открывают сообщение между мирами, определяют связь поколений, отношения с родственниками и предками. В то же время они могут выполнять функции границы, разделяющей миры: перешагивание через палку (жердь), разрезание невидимых нитей и т.д. В шаманской системе представлений они символизируют шаманские дороги. Их смысловая дополнительность в ритуале может быть выражена посредством сооружения перед началом камлания особой жерди, от которой протягивается веревка, – оба атрибута представляют шаманский путь.

Символика нити имела и свое особое развитие, выраженное в таких магических действиях, как связывание, привязывание, опутывание, опоясывание, получивших различную интерпретацию в рамках

шаманской идеологии. Кроме того, возможно, что образ нити (веревки) приобрел дополнительные характеристики, усиливающие зримую конкретность связи шамана как с миром духов, так и с миром людей (наличие нитей на шаманском бубне, «поводья» на костюме шамана, связь старого и нового шамана и т.д.).

Поиски символики, с помощью которой человек определял свое место в мире, сопровождались размежеванием между его организмом как неким психосоматическим единством и окружающей средой. Функциями носителей жизненного начала и каналами перемещения между мирами наделялись все части тела, среди которых позднее стали выделяться отдельные, наиболее значимые с точки зрения традиционного сознания, органы. Среди частей тела, репрезентирующих всю полноту жизненных свойств человека, особое значение приобрели глаза, определяющие важнейшие характеристики бытия: видимость и невидимость, а также пограничные состояния в процессе жизненной активности человека: сон, болезнь, смерть и шаманский транс.

Организм человека как особое жизненное начало был противопоставлен иным вариантам жизненности (хотя постоянно и контактировал с ними), наполняющим культурное и природное пространство. Возможно, что данное противопоставление постепенно привело к осознанию полной несовместимости отдельных жизненных начал (и, соответственно, различных миров), поэтому только пересотворенный в процессе инициации организм шамана давал ему доступ в иные миры и стал универсальным каналом коммуникации и способом транспортировки жизненно важных ценностей между мирами. Рассмотрение традиционного мировоззрения народов Сибири и связанной с ним шаманской традиции через особенности противопоставления «организм – среда» открывает перспективы построения мировоззренческой модели, основанной на иерархии жизненных начал, в той или иной мере соотносенных с организмом человека.

К базовым дуальным структурам, с помощью которых происходило формирование пространственно-временных характеристик шаманского космоса, можно отнести противопоставление света и тьмы. С помощью этой бинарной оппозиции была выражена идея разделения человеческого мира и мира до(не)человеческого, каждый из которых имеет свою пространственную локализацию. Возможно, что первичным было противопоставление человеческого мира и ми-

ра мертвых (вариант – мира духов), находившегося под землей или на севере (западе). Параллельно с этим происходило и осознание света как символа возникновения жизни (прихода человека в этот мир), а тьмы как наступления смерти (т.е. покидания человеческого мира). Поскольку для традиционного мировоззрения не характерно представление о небытии (т.е. полном прекращении жизни) и его жестком противопоставлении бытию, то первоначальный дуализм впоследствии был дополнен градуальным (трехчленным) делением Вселенной, где на одном полюсе действует принцип недостачи (ущербности) света и жизни, а на другом – принцип избыточности (источник жизни и света). В качестве возможного сценария развития данной системы представлений можно предположить движение мысли от слабой дифференциации миров (их значительная схожесть в чукотской традиции) к постепенному усилению противопоставления по оси «свет – тьма» (например, алтайская традиция). Шаманская традиция предложила различные варианты медиации, примиряющие светлые и темные стороны бытия, а также определила особые принципы коммуникации между мирами. Среди хорошо разработанных механизмов пересечения миров особую роль играли варианты движения, связанные с солнцем: путешествие шамана в сторону восхода или захода солнца, вращение по ходу или против хода солнца. Своеобразное выражение дуализм света и тьмы получил в символике шаманских атрибутов, подчеркивающих причастность шамана как к человеческому (солнечному) миру, так и к «темному» (недостаточно освещенному) миру духов.

Дуалистический принцип восприятия реальности порождает «перевертывание» смыслов и противоположение основных характеристик двух полюсов мироздания. Однако сумма жизни, или жизненной энергии, циркулирующая в обоих мирах, должна оставаться неизменной. Она лишь постоянно перетекает с одного полюса на другой, знаменуя собой изобилие или нужду, а также вечный круговорот жизни и смерти. Чтобы поддерживать этот порядок, нужно было строго соблюдать правила взаимодействия между мирами, особенно в переходные периоды жизни. Бинарные структуры «правое – левое», «мужское – женское» являются ключевыми в размежевании бытия и инобытия и соотносятся по принципу: «правое – мужское», «левое – женское», «мир людей – мир духов».

Шаман, как посредник между мирами, обнаруживает в своих ха-

рактических принадлежность к обоим полюсам и способность перехода из одного состояния в другое. Особенно ярко данная амбивалентность проявила себя в характеристиках шамана – мужчины как существа, имеющего некоторые «женские» характеристики. В отдельных случаях происходила глубокая социальная, и даже физиологическая, трансформация шамана. Он мог выполнять женскую работу, носить женское платье и приобретать некоторые особенности женской физиологии и психологии.

К отличительным чертам мира людей и мира духов относятся их различные темпоральные характеристики. В рамках традиционного мировоззрения выделяется несколько вариантов раскрытия данной темы: 1) в инобытии время течет гораздо медленнее, чем в человеческом мире, и стремится к нулю, к минимуму изменений; 2) движение из одного мира в другой представляется как мгновенное перемещение, т.е. время как длительность не существует или максимально сжимается, ускоряется; 3) в инобытии царит безвременье, оно не поддается подсчету и определению; 4) в ином мире существует возможность обратного течения времени, что может выражаться через солнце и луну, вращающиеся в другую сторону.

Значительную роль в системе традиционного мировоззрения, тесно связанного с шаманизмом, играет числовая символика (а также выделение в ней дуальной структуры «чет – нечет»). Числа являются стрелковыми категориями, посредством которых происходит формирование определенной картины мира. Доминирование нечетных чисел в осмыслении мироздания и в шаманской практике позволяет говорить о преобладающем отношении к ним как к благоприятным в противовес четным – неблагоприятным (несчастливым). Совмещение горизонтальных и вертикальных характеристик пространства традиционного космоса дает в качестве наиболее значимых структурообразующих символов числа 7 и 9. Проследить бытование данных чисел в шаманистических культурах можно в нескольких смысловых сегментах. 1. Символика чисел 7 и 9 может служить «строительным материалом» Вселенной, характеризующим ее становление (космо- и антропогенез) и определяющим ее структурные особенности. 2. Посредством чисел 7 и 9 происходило кодирование информации, включающей в себя характеристики жителей разных миров, которые являются носителями различных вариантов жизненности. 3. Посредством этих чисел формируется определенная

география иномирья, включающая в себя, прежде всего, шаманские дороги, речные русла, а также жилища со множеством дверей. 4. Число 7 представляет собой определенный временной цикл, который связывает и, наоборот, разделяет фазы жизни и смерти в круговороте бытия. 5. Числа (а также их дихотомия на четные и нечетные) могут рассматриваться как язык духов, посредством которого происходит передача информации в мир людей, а значит, как важнейший способ коммуникации между мирами.

Литература

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975. 199 с.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 232 с.

Алексеевко Е.А. Жизнь и смерть в представлениях народов бассейна Енисея // Мифология смерти. Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири. Этнографические очерки. СПб., 2007 (а). С. 30–50. http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/

Алексеевко Е.А. Речной компонент в культуре народов Енисейского бассейна // Реки и народы Сибири: сб. науч. ст. СПб., 2007(б). С. 55–86.

Алексеевко Е.А. Шаманство кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 90–128.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Изд-во РАН, 1924, 152 с.

Анохин А.В. Научный архив МАЭ РАН (а). Ф. 11. Оп. 1. Д. 31.

Анохин А.В. Научный архив МАЭ РАН (б). Ф. 11. Оп. 1. Д. 169.

Анохин А.В. Научный архив МАЭ РАН (в). Ф. 11. Оп. 1. Д. 22.

Анохин А.В. Научный архив МАЭ РАН (г). Ф. 11. Оп. 1. Д. 10.

Анохин А.В. Научный архив МАЭ РАН (д). Ф. 11. Оп. 1. Д. 23.

Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997. С. 196–215.

Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков (СМАЭ, Т. 2, вып. 2, СПб., 1914. 90 с.

Баторов П.П. Культ орла у северобайкальских бурят // Бурятияведение. Верхнеудинск, 1926. № 3–4. С. 79–81.

Богораз В.Г. Чукчи: Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Ч. 1: Образцы народной словесности чукоч. СПб., 1900. 417 с.

Богораз В.Г. Чукчи. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. 195 с.

Будегечи Т. Мировоззренческие основы тувинского шаманства // Шаманы. Кызыл, 1993. С. 1–10.

Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. 254 с.

Бутанаева И.И. Мифическое путешествие хакасских шаманов в иной мир // Памяти И.Н. Гемуева: сборник научных статей и воспоминаний. Новосибирск, 2007. С. 104–116.

Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начала XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.

Василевич Г.М. Научный архив МАЭ РАН. Ф. 22. Оп. 1 Д. 37.

Вдовин И.С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 178–217.

Головнев А.В. Числовые символы хантов (от 1 до 7) // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 82–89. (Этнография Сибири).

Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX вв.). Л.: Наука, 1983 г. 174 с.

Грачева Г.Н. Шаманы нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 69–89.

Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов: к вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. М.: Наука, 1977. 246 с.

Дьяченко В.И. Представления долган о душе и смерти: Отчего умирают «настоящие люди» // Мифология смерти: Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 108–133. http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/

Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л.: АН СССР, 1940, 448 с.

Дыренкова Н.П. Атрибуты шаманов у турецко-монгольских народов Сибири / Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. С. 278–339.

Дыренкова Н.П. Научный архив МАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 206.

Зыкова И.В. Архетипическое осмысление мира: к вопросу о структуре концептосферы культуры и единой основе семиозиса // Вопросы культурологии. 2011. № 6. С. 4–9.

Иванов Вяч.Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Сов. радио, 1978. 184 с.

Йохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Ч. 1: Образцы народной словесности юкагиров. СПб., 1900. 240 с.

Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной: (Материалы к алтайскому шаманству) // Сов. этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3 / пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 247 с.

- Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
- Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.
- Кенин-Лопсан М.* Алгышы тувинских шаманов. Кызыл: Новости Тувы, 1995. 528 с.
- Кенин-Лопсан М.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987. 168 с.
- Ким А.А.* Очерки по селькупской культовой лексике. Томск: Изд-во НТЛ, 1997. 219 с.
- Козин С.А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 620 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М.: Безбожник, 1930. 123 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Хрестес. Шаманство и христианство (факты и выводы). Иркутск, 1929. 143 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: Избранные труды: (Публикации 1926–1929 гг.). Якутск, 1992. 299 с. <http://vk.com/gvksenofontov>
- Кулаковский А.Е.* Материалы для изучения верований якутов // Записки Якутского Краевого географического общества. Якутск, 1923. 107 с.
- Кулемзин В.М.* Шаманство васюгано-ваховских хантов в конце XIX – начале XX в.) // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3–155.
- Лебедева Е.П.* О фольклоре нанайцев // Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986. С. 3–23.
- Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983. 176 с.
- Львова Э.Л., Усманова М.С.* Представления о мировом дереве в традиционной обрядности Саяно-Алтая // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири. Омск, 1979. С. 178–181.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 243 с.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. 225 с.
- Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочоносов (XIX – нач. XX в.). Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984, 200 с.
- Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М.: Наука, 1978. 128 с.
- Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл ворона. М.: Наука, 1979. 230 с.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Академический проект: Мир, 2012. 331 с.

Мифология манси. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с.

Мифология хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 310 с.

Мифология селькупов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 382 с.

Мифы и легенды Севера. М.: Современник, 1985. 400 с.

Мурашко О.А. Востребованные // Материалы международного интердисциплинарного научного симпозиума «Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем». М., 2010. С. 161–170.

Никифоров Н.Я. Аносский сборник: Собрание сказок алтайцев. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1995. 264 с.

Павлинская Л.Р. Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти // Мифология смерти: Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири. Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 8–29. http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/

Пекарский Э.К., Васильев В.Н. Плащ и бубен якутского шамана. СПб., 1910. 24 с.

Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5–70.

Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991. 111 с.

Подгорбунский В.И. Религиозные и космогонические представления бурят, якутов и тунгусов (полевые материалы 1913–1922 гг.) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М., 1996. С. 221–242.

Попов А.А. Научный архив МАЭ РАН (а). Ф. 14. Оп. 1. Д. 85.

Попов А.А. Научный архив МАЭ РАН (б). Ф. 14. Оп. 1. Д. 140.

Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: (Тексты). Новосибирск: Наука, 2006. 464 с.

Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984. 152 с.

Попов А.А. Получение «шаманского дара» у Вилюйских якутов. // Тр. института этнографии им. Миклухо-Маклая. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 282–293.

Попов А.А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долган на природу // Вопр. философии. 1955. № 2. С. 78–99.

Попов А.А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 110 с.

Попов А.А. Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 253–264.

Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 233–252.

Потанин Г.Н. Ерке: Культ неба в Северной Азии: Материалы тюрко-монгольской мифологии. Томск, 1916. 132 с.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883. 1026 с.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.

Поэзия древних тюрков VI–XII вв. М.: Раритет, 1993. 176 с.

Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1981. С. 42–69.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире // СМАЭ. Л., 1961. Т. 20. С. 54–74.

Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1971. Т. 27: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX–XX вв. С. 5–100.

Радлов В. Из Сибири: страницы дневника. М.: Наука, 1989. 749 с.

Радлов В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 9: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. 658 с.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 3, ч. 1. СПб., 1905. 1259 с.

Решетникова А.П. Проблема реального и ирреального времени сквозь призму знания «посвященных» (на материале якутского эпоса и шаманской традиции) // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: материалы международного конгресса. М., 1999. С. 105–112.

Рыкин П.О. «Душа», болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов // Мифология смерти: Структура, функции и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 51–84. http://www.kunstkamera.ru/lib/gubrikator/03/03_03/978-5-02-025221-9/

Рындина О.М. Архетип, культура и образ женщины // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: материалы XII Зап.-Сиб. археол.-этногр. конф. Томск, 2001. С. 250–252.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 155 с.

Сем Т.Ю. Символика и семантика обрядовой одежды тунгусов (к иконографии богов плодородия) // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2. 2007. Вып. 4. С. 245–255.

Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. Т. 1. СПб., 1896. 720 с.

Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. М.: ТОО «ГЕО-ТЭК», 1996. С. 216.

Смоляк А.В. Два обряда каса // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995, 272 с.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.

Сузукей В. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. Кызыл: ТНИИЯЛИ, 1989. 144 с.

Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 165–177.

Теин Т.С. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 218–232.

Топоров В.Н. К вопросу об универсальных знаковых комплексах / Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М., 2010(а). С. 11–24.

Топоров В.Н. Мировое дерево: универсальный образ мифологического сознания // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М., 2010(б). С. 263–289.

Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов / В.Н. Топоров. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М., 2010 (в). С. 52–82.

Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб.: Лань, 1998. 448 с.

Троцанский В. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1902. 204 с.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. 398 с.

Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: Изд-во Российской Академии наук, Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1997. 268 с.

Хомич Л.В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 5–41.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969. 440 с.

Шаньшина Е.В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000. 157 с.

Шаракинова Н.О. Мифы бурят. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1980. 168 с.

Шатилов М.Б. Драматическое искусство ваховских остяков // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 155–165.

Шорский героический эпос. Т. 1. М.: ИЭА РАН, 2010. 392 с.

Шорский героический эпос. Т. 4: Шорские эпические сказания в записях В.В. Радлова. Кемерово: ООО «Примула», 2013. 207 с.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. Смидовича. Л., 1936. 571 с.

Эвенкийские героические сказания. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990, 392 с.

Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб.: Алетейя, 1998. 375 с.

Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 402 с.

Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Москва; Киев: ЗАО «Совершенство» – «Port-Royal», 1997. 384 с.

Яковлев В.Ф. Якутские коновязи // Язык – миф – культура народов Сибири. Якутск, 1988. С. 161–167.

Hermanns M. Schamanen, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer: Eine vergleichende Studie religiöser Urphänomene, 3 vol., Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970. Т. 1 Schamanen. 705 с.

Werbow G.D. Bestattungsriten bei der Enzen (Jenissei-Samojeden) // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, 1963. S. 131–132.

Глава 4. СИБИРСКИЙ ШАМАНИЗМ В ЗЕРКАЛЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

1. Символическая картина мира индоевропейцев и «шаманское» мировоззрение

Анализ древнейших форм мироощущения и ритуального взаимодействия с реальностью связан с большими сложностями. Наиболее архаичные из этих форм запечатлены в мифах. Но даже самые ранние мифы Древнего Востока отражают идеологию общества оседлых земледельцев и скотоводов, уже пережившего неолитическую революцию. А древнегреческие мифы вообще дошли до нас в переработанном и искаженном виде – через литературную традицию [Сагалаев, 1999: 119]. В этих условиях значительно возрастает роль сравнительно-исторических исследований. Сравнительно-исторические исследования, завязанные на «шаманских» сюжетах в индоиранской, скифской, славянской, скандинавской традициях, имеют давнюю историю и уже богатую историографию. О скифских шаманах, а также о жрецах Аполлона Аристее и Абарисе, имеющих шаманские черты, в 30-х гг. XX в. писал К. Мейли [Meuli 1935]. Шаманской идеологии и технике у индоевропейцев посвятил главу в своей знаменитой книге «Шаманизм: архаические техники экстаза» М. Элиаде [Элиаде 1998]. Изучению элементов северного шаманизма в религии индоариев и иранцев посвящена известная книга Г.М. Бонгард-Левина и Э.А. Грантовского «От Скифии до Индии» [Бонгард-Левин, Грантовский 1983]. Вышеупомянутые авторы делали упор на поиске и анализе у индоевропейских народов экстатических практик, которые сопоставимы с практикой «шаманских путешествий» у народов Сибири. В.Н. Топоров, Вяч.Вс. Иванов, Е.М. Мелетинский, Б.Л. Огибенин в своих публикациях акцентировали внимание на «шаманской» символике, выражающей особенности мировоззрения. Отдельного внимания заслуживали ключевые символы: мирового дерева (столпа, горы), нити, коня, огня, реки [Иванов 1974, Огибенин 1968, Топоров 2010, Мелетинский 1975 и т.д.].

Однако объектами исследования, как правило, выступали либо

отдельные символы (дерево, нить, конь и т.д.), либо разрозненные сведения о неких экстатических ритуальных практиках. Комплексный анализ письменных источников по древнегреческой, древнеиндийской, древнеиранской и древнескандинавской традициям (с привлечением отдельных материалов по славянским и германским народам) позволит рассмотреть «шаманский пласт» индоевропейской архаики, как на уровне идеологии, так и на уровне ее ритуального воплощения. Основная сложность заключается в том, что традиции индоевропейских народов, по всей видимости, никогда не содержали в себе шаманской системы представлений как целостного текста, который мы можем реконструировать в традициях сибирских народов. Однако в качестве рабочей гипотезы можно предположить, что наличие схожих познавательных конструкций носило не случайный, а системный характер, что могло породить и аналогичные варианты коммуникативного опыта. Возможно, что «высокая» культура древних народов, запечатленная в письменных памятниках, и «народная» (преимущественно устная) шаманская культура сибирских народов имеют множество точек соприкосновения, выраженных в схожих «натурфилософских» поисках.

Дерево жизни

По всей видимости, в мировоззренческих системах индоевропейцев, как и у сибирских народов, важное место занимала тема семантического соответствия и даже тождества «жизни» и «дерева». Процесс рождения человека, его создания богами или первого появления, так или иначе, был связан с деревьями. Нонн Панополитанский в поэме «Деяния Диониса» дает «пророческое» описание начала Вселенной, в котором содержится упоминание о возникновении человека. Ствол сосны вдруг разбивается, и из него без семени появляется первый человек (XII, 55–58) [Нонн Панополитанский 1997: 125]. В древнеисландском эпосе «Младшая Эдда» создателями людей выступают сыновья Тора – Один, Вили и Ве. Однажды они шли берегом моря и увидели два дерева, из которых и создали первых людей. Первый сын дал им жизнь и душу, второй – разум и движение, третий – облик, речь, слух и зрение. Мужчину они называли Ясением, а женщину – Ивой [Младшая Эдда 1970: 26]. Мотив вскармливания ребенка деревом, отмеченный в тюркской эпической тради-

ции, получил своеобразное преломление в Древней Греции, где он оказался связанным с космогонией и антропогенезом. Так, согласно Страбону дуб, почитаемый в Додоне, считался древнейшим растением, плоды которого впервые послужили пищей для людей [Страбон 1964: 300]. То есть в период возникновения и становления человеческого рода именно дерево дает пищу, а значит – жизнь.

Рождение богов и других мифологических персонажей также может быть связано с деревьями. Хорошо известный мотив родов богини Лето, матери Аполлона и Артемиды, перекликается с родильной обрядностью некоторых угорских и тюркских народов, где женщины рожали на коленях, держась за одно или два дерева (шеста). Лето претерпевает родовые муки, которые длились 9 дней и ночей, и рождает на коленях, опираясь о ствол пальмы (Ш, К Аполлону, 117–118) [Гомеровы гимны 1995: 74] или ухватившись за финиковое и масличное дерево [Элиан 1995: 51]. Удивительное рождение Адониса из дерева описано Аполлодором. Мать Адониса, дочь ассирийского царя Смирна, воспышала страстью к собственному отцу и 12 ночей разделяла с ним ложе. Когда отец узнал, что это была его собственная дочь, то в гневе хотел убить ее. Боги обратили ее в дерево, из которого через 10 месяцев родился ребенок, названный Адонисом [Аполлодор 1993: 71]. Мотив рождения из дерева или у дерева тесно связан с возможностью зачатия от дерева а также с представлениями о дереве как источнике плодородия. Так, в древнеиндийской мифо-ритуальной традиции, а также в сказках и преданиях можно найти достаточно частые упоминания о браке женщины и дерева [Иванов 1974: 78, 82].

Многочисленные свидетельства о тождестве человека и дерева можно встретить как в народных, так и в литературно обработанных верованиях и мифах, а также в сложных философских построениях. Нонн Панополитанский в своей поэме сравнивает человеческий род с листьями (Ш, 254) [Нонн Панополитанский 1997: 36]. В «Младшей Эдде» дается объяснение построения кеннигов (разновидности метафоры в скальдической поэзии), уходящее своими истоками в глубокую архаику. Например, кеннинги мужа связаны с деревьями мужского рода (ясень, клен, лес и т.д.), кеннинги женщины, соответственно, с деревьями женского рода (ива, роща и т.д.). Примеры кеннигов, связанных с деревом: «воин – ясень битвы», «рука – дерево плеча или рукава, ладони или кулака», «нога – дерево подош-

со светлыми мыслями держит вершину дерева. Вниз [спадают ветки], вверху их основание (корни)...» (I, 24, 27). «Что за дерево, растущее посреди океана, которое обхватил сын Тугры...» (I, 182, 7). «Из какого леса, из какого дерева смастерил Небо и Землю...?» (X, 31, 7) [Огибенин 1968: 85–86]. В заговорах и заклинаниях Атхарваведы использовались растения, эквивалентные Мировому дереву. Например, в заговоре «На долгую жизнь» упоминается растение *дарбха*, которое не только представляет собой аналог космической оси, но одновременно с этим служит долголетию, т.е. выполняет функцию жизненного начала:

...На небе твой корень, о трава,
На земле ты установлена.
С помощью тебя, тысячеколенчатой,
Мы увеличиваем срок жизни.

Ты прорвешься через три неба,
А также через эти три земли...

Та дарбха, что, рождаясь, укрепила землю,
Стала опорой воздуха и неба [Атхарваведа 1976: 190].

Продолжением этой традиции служит упоминание в Шветашватаре упанишаде Единого, или «пуруши», в качестве Мирового дерева: «Единый, он стоит словно древо, утвержденное в небе, этим пурушей наполнен весь этот [мир]» [Упанишады 1992(6): 121]. Ритуальным воплощением идеи Мирового дерева и одновременно древа жизни является почитание особо высоких деревьев, а также принесение жертв у деревьев или в священных рощах. В мифах деревья, так или иначе, связаны с космогонией, уходят в небо или растут у входа подземный мир. Приведем лишь несколько примеров. Вариации на тему Мирового дерева можно встретить в славянской космогонии. «Среди синего моря стояло два дуба; на них сидело два голубя и говорили: спустимся на дно моря и достанем «дрибного» песку, синего камня – достали, и создалась из песка земля со всеми растениями, а из камня – небо, солнце, месяц и звезды» [Афанасьев 1996: 20]. Данный миф содержит два сюжета, имеющих прямые аналогии с сибирскими материалами: «ныряние птицы» как космогонический акт и «птицы, сидящие в ветвях Ми-

рового дерева». Мотив двух птиц, сидящих на дереве, хорошо известен в древнеиндийской традиции, и он может также дополняться мотивом человека (божества) на дереве:

Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному
и тому же дереву –

Одна из них поедает сладкую ягоду; другая смотрит [на это], не поедая.
На том же дереве – человек, погруженный [в горести мира], ослеплен-
ный, скорбит о [своем] бессилии... [Упанишады 1992(б): 123].

Гомер в «Илиаде» упоминает о высочайшей ели, упирающейся в небо:

...Сон, от Кронидовых взоров таяся,
Сел на огромнейшей ели, какая в то время на Иде,
Высшая, гордой главою сквозь воздух в эфир уходила...
(XIV, 287–289) [Гомер, 1993(а): 228].

Каллимах в гимне к Деметре упоминает огромный тополь до неба, росший в священной роще, посвященной богине [Каллимах 1972: 127]. Германцы посвящали богам дубравы и рощи [Тацит 1969: 357]. В священных рощах латыши, литовцы, поляки, россы и другие славянские племена издревле приносили жертвы божествам. Особым почитанием пользовался дуб [Фаминцын 1995]. Ясень Иггдрасиль в скандинавской мифологии наиболее приближен к «сибирским образцам» в изображении Мирового дерева. Возникнув в период творения мира, он соединяет основные сферы мироздания: верхний, средний и нижний миры. Каждая из этих зон маркирована присутствием животного: орел, белка, змей. Ясень этот имеет связь с пророческим даром и шаманскими инициациями (испытание Одина – бога на дереве – и обретение им пророческого и поэтического дара) [Старшая Эдда 1963; Младшая Эдда 1970].

Символические аналоги мирового дерева

Мировое дерево, как основа космического порядка, вертикальная ось, соединяющая различные уровни мироздания и имеющая центральное местоположение, может иметь множество символиче-

ских аналогов. В.Н. Топоров и Вяч. Вс. Иванов доказали семантическое соотношение «гора» = «лес», характерное для славянских, балтийских, тюркских и ряда других языков [Иванов, Топоров 1974: 12]. Павсаний, описывая гору Атлант, указывает на то, что она настолько высока, что своими вершинами касается неба (I, XXXIII) [Павсаний, 1996(а): 98]. По сведениям Геродота, гора эта узкая и круглая, она так высока, что вершины ее не видно, она всегда покрыта облаками. А местные жители называют ее столпом неба (IV, 184) [Геродот 1972: 234]. Антропоморфным аналогом мировой оси, поддерживающей небо, является Атлант (Атлас), чей образ в древнегреческой мифологии хорошо известен. Гора и как вариант пещера внутри этой горы – это маркеры потустороннего мира – мира мертвых, который находится глубоко под землей и/или на западе. Аполлоний Родосский следует традиции Гомера и, рассказывая о пути в царство Аида, упоминает об утесе, который «ввысь подымется круто» и открывает путь в нижний мир [Аполлоний Родосский 1972: 189]. В поэме «Александра» древнегреческий поэт Ликофрон обыгрывает ту же метафору и, возможно, саму гору уподобляет Аиду [Цымбурский 1984: 142]. У Гесиода сын Иапета Атлант держит небо там, где «с Ночью встречается День», где находятся «жилища ужасные сумрачной Ночи» и «стоят невдали многозвонкие гулкие дома мощного бога Аида и Персефонеи ужасной» [Гесиод 1990: 211]. Другим вариантом сакрального центра у древних греков являлся Омфал. В соответствии с описанием Павсания он находился в Дельфах, был сделан из глыбы белого мрамора и почитался пупом земли (X, XVI) [Павсаний 1996(б): 349].

Дерево и гора, основные символы мировой оси и космического порядка, могут иметь различные ритуальные изображения – палки, столба, колонны и т.д. Жертвенные столбы служат посредниками между мирами, направляют жертвы богам и тем самым как бы участвуют в процессе поддержания мирового порядка, что характерно как раз для мировой оси как космической основы. Таким образом, принцип жертвы и жертвоприношения, связанного с алтарем, – это еще и принцип мирового центра, связывающего между собой миры. Поэтому жертвенный огонь может выступать в роли посредника, а также олицетворять мировой столп. Ассоциация огня с осью мира и с Мировым деревом прослеживается по материалам гимнов «Ригведе», посвященных Агни:

Ведь ветви твои, о Агни, другие огни,
В тебе радуются все бессмертные.
О Вайшванара, ты пуп (человеческих) поселений.
Ты (всегда) держал людей, как опорный столб (I, 59, 1).

Как строитель – (опорный столб), он упер дым в небо (IV, 5, 2).

...Воздвигнутый как столп неба, он охраняет небосвод (IV, 13, 5).
[Ригведа 1989: 75, 367, 374].

Е.Г. Рабинович на основе глубокого анализа ведийской традиции установила семантический ряд: Агни = жертва = жертвенный столп = мировое дерево = ось мира. Кроме того, проведя сравнительный анализ богов-посредников Агни и Гермеса, она выявила их функциональное тождество, а также символическое тождество с мировым деревом [Рабинович 1974: 73]. Учитывая важнейшую роль огня и его почитания в формировании шаманского мировоззрения, а также значение посреднических функций сибирских шаманов, вышеприведенный семантический ряд можно считать крайне значимым для понимания «шаманской» сущности мировоззрения индоевропейцев. Достаточно вспомнить роль очага и дымового отверстия юрты, которые служили посредниками между людьми и духами, а также определяли путь шамана на небо или под землю. Аналогичным образом колдуны и ведьмы улетали в трубу вместе с дымом очага [Афанасьев 1996: 56].

Определенный интерес в рамках семантических соответствий мировой оси представляет соотнесение мирового дерева с зооморфными аналогами. Так, для искусства скифо-сибирского мира Евразии характерным является изображение животных с рогами-деревьями. Возможно, что дерево и рога в представлении скотоводов были тождественны и воплощали одну и ту же идею [Мартынов 1987: 20–21]. Вариантом развития этой идеи является изображение рогатого животного у мирового дерева. Например, четыре оленя бегают в ветвях ясеня Игдрасиль и объедают его листву [Старшая Эдда 1963: 213; Младшая Эдда 1970: 35]. Вяч.Вс. Иванов, основываясь на языковых и мифоритуальных данных, доказал существование идеи тождества дерева и коня в древнеиндийской и древнеисландской традициях. По всей видимости, данный круг представлений

связан с идеей мирового животного (жертвы) у жертвенного столба, и возможно, что первоначально роль жертвы принадлежала антропоморфному существу – человеку или божеству у дерева или на дереве (ср. Пуруша, Один, а возможно, и Атлант) и лишь впоследствии была заменена зооморфным аналогом [Иванов 1974: 95, 115].

Б.Л. Огибенин, проведя детальный анализ гимнов Ригведы, выделил еще несколько вариантов символического воплощения идеи мировой оси. В качестве таковой могла выступать богиня Ушас, лучи которой сравниваются с жертвенным столпом: «‘Как [укрепляют жертвенный] столп для жертвоприношений, украшая его пестрыми лентами, так дочь неба бросает свой сверкающий луч’» (I, 92, 5) (сравни: в шаманистических культурах Сибири солнечный луч выступает природным аналогом нити, связывающей миры). Заменителем космического столпа также являются дубина Индры – ваджра, орудие космогонического акта, и ритуальный напиток Сома, открывающий жрецам во время жертвоприношения путь для общения с богами [Огибенин 1968: 30, 36].

В.Н. Топоров обратил внимание на то, что галльское слово *cantalon* («‘песня’» и «‘столп’») подтверждает распространенную в жреческих и шаманских культурах идею о семантическом единстве религиозной песни и столпа (шеста, дерева), соединяющих землю с небом и с богами [Топоров 2006(а): 70–71]. Более того, сама речь в ведийской традиции тесно связана с процессом космогенеза. Она, как и Пуруша, является образом жертвы и формирует космос, заполняет пространство и охватывает все миры. В древнеиндийской традиции была развита система отождествлений элементов языка с элементами космической организации. В Айтареяараньяке присутствуют отождествления типа: согласные – ночи, гласные – день, согласные – тело, гласные – душа, взрывные – земля, фрикативные – атмосфера, гласные – небосвод и т.д. [Топоров 2006(б): 576]. В.Н. Топоровым было также отмечено, что в древнеиндийском языке слово *sárasvatī* сочетает в себе два значения: нечто водное, река («природное») и отмеченная речь, красноречие («культурное») (ср. русское: речь / река). А богиня Сарасвати в гимнах Ригведы связана со сферой поэзии и красноречия [Топоров 2010: 11, 16]. В таком случае так же, как и жертвенная (ритуальная) песня, космическую связь может осуществлять и река, которая у многих сибирских наро-

дов выступала горизонтальным аналогом мировой оси, связывающей стороны света (восток с западом или север с югом).

Целый комплекс представлений связан с семантическим соответствием «дерево – божество». Для шаманских традиций сибирских народов оно имеет несколько вариантов воплощения: божество (дух) изображается и почитается в виде дерева, имеет своим местопребыванием дерево или живет около дерева, имеет своим атрибутом посох (жезл) как аналог дерева. К данному кругу идей относятся рассмотренные выше примеры рождения божества из дерева и превращения в деревья. В Древней Греции дуб был связан с Зевсом, лавр – с Аполлоном, плющ – с Дионисом, олива – с Афиной. С помощью своих священных деревьев Зевс и Аполлон давали людям пророчества. Дерево Иггдрасиль (в переводе: конь Одина) в древнеисландской мифологии определяет судьбу различных божеств, и прежде всего Одина. В научной литературе уже установилась традиция рассматривать Одина как шаманского бога, принесшего себя в жертву себе самому на дереве (жрец = жертва), и таким образом прошедшего «шаманскую» инициацию [Рабинович, 1974: 74]. Кроме того, норны – богини судьбы – живут в корнях дерева (ясеня) Иггдрасиль, асы (боги) вершат правосудие у этого же дерева. Все они тем или иным образом поддерживают мировой порядок, установившийся в начале времен. В древнеиндийской мифологии Индра не только установил структуру космоса, отделив небо от земли, но он сам функционирует в качестве столпа, поддерживающего небо. То есть божество, совершившее космогонический акт в диахронном срезе мифологии, продолжает существовать как основа мирового порядка, в синхронии. Известно, что в более поздних традициях в Индии существовал обычай во время новогодних празднеств воздвигать в честь Индры шест. Ему поклонялись, поскольку он считался тождественным Индре. Однако через несколько дней его уносили и бросали в реку [Кёйпер 1986: 30]. Таким образом, Индра в образе мирового столпа был актуален только в период новогодних праздников, когда мир как бы рождался (= создавался) заново и происходила актуализация древней космогонии. До сих пор на юге Индии сохранилось почитание священных рощ как места обитания или владения того или иного бога [Дублянский 1999(а): 35].

Семантика образа нити, связывающей миры и определяющей судьбы всего живого на земле, была подробно проанализирована

выше на многочисленных сибирских материалах. Было доказано функциональное тождество дерева и нити в качестве универсальных каналов коммуникации. Интересные аналогии мы можем обнаружить в индоевропейских традициях. Глава древнегреческого пантеона Зевс является обладателем золотой цепи (вариант: веревка). Чтобы продемонстрировать свою силу перед другими богами, он предлагает спустить эту цепь с неба. Даже если все боги повиснут на этой цепи, они не смогут «совлечь» Зевса с неба на землю. Сам же он может обвить цепью землю и море и сделать так, что вся Вселенная повиснет на этой цепи (VIII, 19–27) [Гомер 1993(а): 125]. В Брихадараньяка упанишаде нить является важнейшим символическим принципом связи миров, и знание этого принципа выступает в качестве высшей мудрости: «Знаешь ли ты, Капья, ту нить, которой связаны и этот мир, и тот мир, и все существа?..» «Поистине, Капья, кто знает эту нить и этого внутреннего правителя, тот знает Брахмана, тот знает миры, тот знает богов, тот знает веды, тот знает существ, тот знает Атмана, тот знает все» [Упанишады 1992(а): 102, 103]. В гимнах Ригведы можно встретить различные интерпретации идеи нити как космической связи. Ушас и Ночь «словно две радостные ткачихи ткут... вместе натянутую нить, украшение жертвы...» (II, 3, 6) [Ригведа 1989: 240]. Т.Я. Елизаренкова отметила, что в гимне X, 130 жертвоприношение и пение описываются как процессы космического тканья, когда «отцы», т.е. мифические предки, сидевшие на земле, протягивали нить жертвы на небо:

Муж ее тянет, прядет.

Муж натянул ее на этом небосводе.

Вот колышки. Они сидят на своем месте.

Напевы они превратили в челноки для тканья [Елизаренкова 1995: 459].

По мысли В.Н. Топорова, «связывание» (косвенно и «развязывание») касается всех существенных элементов макро- и микрокосма, соотносенных друг с другом и предполагающих единое происхождение [Топоров 2006(а): 323]. Поэтому неудивительна роль космической нити в определении судьбы человека. Норны, прядущие золотую нить судьбы великого конунга Хельги, привязывают ее к небу – к палатам луны, а также протягивают ее во все концы земли [Старшая Эдда 1963: 73]. В древнегреческой мифологии нить мой-

ры, прядущей судьбу человека, считалась «страшной» и «неодолимой» [Нонн Панополитанский 1997: 38]. В ведийской традиции можно встретить грозного Варуну, который изображался с веревкой в руке. Многие гимны и ритуалы были направлены на то, чтобы освободить человека от «пут» Варуны [Корсунская 2004: 5]. «Петля» Варуны крепко и неумолимо держала человека:

Вверх – верхнюю отпусти нам,
Посреди среднюю петлю расслабь,
Вниз – нижние, чтоб мы жили! (I, 25, 21) [Ригведа 1989: 31].

В заклинаниях и заговорах Атхарваеды, наоборот, упоминается гнилая веревка:

Гнилая веревка, дыша на (него),
Пусть сделает то войско гнилым (Против вражеского войска)
[Атхарваеда 1976: 137].

В.Н. Топоров реконструировал для похоронного обряда индоевропейцев в качестве одного из важных действий процедуру символического «разрезания пут» [Топоров 2006(б): 226]. Символика «связывания» и «развязывания» также активно использовалась в древнеиндийской домашней обрядности. Так, перед родами брахман развязывал все узлы в доме. Во время свадебной церемонии проводился обряд канканабандхана (повязывание веревки). Считалось, что с этого времени и до соединения невеста и жених не могли подвергнуться осквернению, так как имели защитную веревку [Пандей 1990: 87, 182].

Структура космоса, отраженная в числовой символике

В соответствии с предыдущим материалом основную роль в структуре космоса играет мировая ось, благодаря которой происходит отделение неба от земли и устанавливается определенный мировой порядок. Эта ось занимает центральное местоположение, составляет основу культурной коммуникации, наделяется максимумом сакральных черт и утверждает, прежде всего, вертикальную космологическую модель, имеющую три слоя. Ясень Иггдрасиль в скандинавской мифологии имеет три уровня, маркированных присутст-

вием соответствующих животных. Тройственное деление мира у ведийских индийцев имеет свою специфику. Они выделяли: небо, землю и антарикшу (воздушное пространство), в соответствии с которыми боги делились на три группы [Бонгард-Левин 2001: 77]. Согласно Гомеру мир был поделен натрое между богами-братьями: Зевсом, Аидом и Посейдоном [Гомер 1993(а): 239]. Скифская модель мира, реконструированная Д.С. Раевским, также содержит трехчленные схемы, соотношенные с уровнями: верх, середина и низ [Раевский 1985: 28].

Однако как и в сибирском шаманизме, индоевропейские космологии оказываются намного сложнее, выходят за рамки трехчленных классификаций и содержат символику чисел 7 и 9. В «Теогонии» Гесиода число 9 определяет расстояние от неба до земли и от земли до Тартара:

Если бы, медную взяв наковальню, метнуть ее с неба,
В девять дней и ночей до земли бы она долетела;
Если бы, медную взяв наковальню, с земли ее бросить,
В девять же дней и ночей долетела б до Тартара тяжесть
[Гесиод 1990: 210].

Кроме этого, «Девять частей всей воды вокруг земли и широкого моря в водоворотах серебряных вьется и в море впадает» (Десятая часть воды протекает под землей) [Там же: 212]. В «Прорицании вёльвы», посвященном древнескандинавской космогонии, говорится о 9 мирах и 9 корнях, существовавших в начала времен [Старшая Эдда 1963: 9]. В девятом мире находится царство мертвых Нифльхель [Старшая Эдда 1963: 34; Младшая Эдда 1970: 19]. Реконструируя похоронный обряд у индоевропейцев, В.Н. Топоров рассмотрел интересный мифологический сюжет балтийского происхождения о некоем Совии, первом смертном, который попадает в ад, пройдя через 9 ворот [Топоров 2006(б): 235]. В песнях латышей Перкун нередко представляется страшным громовержцем, который «мчится по небу на 9 конях», он имеет 9 сыновей [Фаминцын 1995: 105]. Один висел на дереве 9 ночей, в течение которых он узнал 9 песен [Старшая Эдда 1963: 27]. 9 песен Одина можно сопоставить с 9 дорогами шамана, или с 9 мирами, вход в которые открывается шаману после

посвящения. Аполлона – бога-покровителя врачевания, поэзии и прорицаний сопровождают 9 Муз.

Не менее распространенной является символика числа 7. В «Мундака упанишаде» говорится:

Семь дыханий происходит от него (пуруша), семь огней, топливо, семь возлияний;

Семь этих миров, в которых движутся дыхания, сокрытые по семи в тайнике [сердца] [Упанишады 1992(б): 181].

Число семь является сакральным в Ригведе, где у Солнца-Сурьи семь лучей и, соответственно, семь коней (кобылиц), а у жертвы семь нитей, которые связывают ее с небом [Елизаренкова 1995: 476]. Славу Индры несут семь рек (I, 102, 2), а сам он – бык с семью поводьями (II, 12, 12) [Ригведа 1989: 123, 250]. Многочисленные упоминания о семи поясах неба можно встретить в поэме Нонна Панополитанского [Нонн Панополитанский 1997: 8, 53 и др.]. Для иранской Авесты характерно представление о 7 каршварах – частях света, которые, по-видимому, мыслились как 7 кругов, отделенных друг от друга лесами, пустынями, горами и морями [Авеста 1998: 324, 444].

Дуальные структуры и их роль в формировании картины мира

Картина мира индоевропейских народов в значительной мере формировалась, основываясь на принципе бинарных оппозиций, описывающих основные характеристики мироздания и составляющих основу его структуры. В этом смысле познавательные стратегии сравниваемых нами культурных ареалов имеют множество точек соприкосновения, выраженных в схожих «натурфилософских» поисках. Рассмотренная выше на сибирском материале оппозиция света и тьмы занимает одно из ключевых мест в мировоззрении индоевропейцев. Прежде всего, характеристики света и тьмы связаны со сторонами света и формируют определенную пространственную картину мира. Запад и восток описываются как противоположные пространственные области. В славянских языческих верованиях исследователи реконструируют представления о благодатной стране солнца, лежащей на востоке, и о бесплодной западной стране смерти, где уничтожаются жизнь, свет и тепло. На западе обитает нечист-

тая сила, олицетворяющая собой мрак, мороз, болезни и несчастья. Ад, в представлении славян, состоял из пропастей и бездн, а также из снежных и железных гор, лишенных способности к какой-либо производительности [Афанасьев 1996: 30]. Заклинатели у восточных славян произносили свои молитвы, обратившись «на восток лицом, на запад хребтом» [Фаминцын 1995: 164]. В одном из похоронных причитаний говорится о покойнике, что он уходит туда, где солнце померкло и царствует черная зима: «Там буду я, – говорит умерший, – всегда зимовать; лютая зима выпьет мои очи!». Народное выражение 'околеть' означает и озябнуть и умереть, а 'истывать' (остынуть) в значении 'издыхать' [Афанасьев 1996: 291]. Кроме того, слово 'отемнеть' в народном говоре означает 'ослепнуть' и 'умереть', а стихия света и глаза, как орудия зрения, в первоначальном языке обозначались тождественными названиями. Слово 'зрак', означающее у нас 'око', 'глаз', у сербов означает 'солнечный луч'. Глагол 'дивиться' (малоросс.) – 'смотреть', а санскритский корень 'див' – 'светить', 'сиять', 'блистать' [Там же: 235, 292].

Те же мотивы прослеживаются в традиции Упанишад: «...пусть произносит жертвователь: «Веди меня от небытия к бытию. Веди меня от тьмы к свету. Веди меня от смерти к бессмертию...» Поистине тьма – это смерть, свет – бессмертие» [Упанишады 1992(а): 73]. Для ведийской религии в целом характерна дихотомия верхнего и нижнего миров. Верхний мир представлен севером и востоком, а нижний – западом и югом [Кейпер 1986: 42]. В Древней Греции также существовало противопоставление востока и запада. Так, если человеку снилось, что Зевс идет к востоку – это хорошо, а если к западу – плохо [Артемидор 1999: 212]. Аттический обычай гласил: «Кто увидит непогребенное человеческое тело, должен бросить на него хотя бы горсть земли, хоронить же следует лицом к закату...» [Элиан 1995: 53]. Само царство смерти – владения Аида – представлялось как холодное и лишенное тепла и света:

...пещера Аида,
Лесом и скалами скрыта; все время оттуда морозный
Валит пар, поднимаясь из недр холодных и страшных,
И замерзает всегда, в кристалл превращаясь блестящий...
[Аполлоний Родосский 1972: 200].
...никогда не являет

Оку людей там лица лучезарного Гелиос... (XI, 15–16)
[Гомер 1993(б): 136].

В описании Гесиода Тартар предстает как мрачная область, находящаяся глубоко под землей. Там же расположены жилища сумрачной Ночи, Атлант держит небо, невдалеке стоят владения Аида и Персефоны. Темный мир Тартара является самым древним, ведь именно там

... и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба
Все залегают один за другим и концы, и начала,
Страшные, мрачные... [Гесиод 1990: 211].

Неоднозначным выглядит противопоставление севера и юга. Традиции сибирских народов демонизировали север, отождествляли его с царством смерти, обитанием злых духов, источником бед и несчастий. Но одновременно с этим север являлся источником «шаманской» силы и местом шаманских инициаций. В эддической мифологии царство смерти находится на севере. Поэтому в Древней Скандинавии двери никогда не делали на север. Эта сторона считалась «несчастной» [Пропп 1946: 48]. Зороастрийский ад, по сведениям Авесты, находился на севере и связывался с холодом. В соответствии с этим благой стороной почитался юг [Авеста 1998: 96]. Древнеиндийский бог Рудра, связанный с севером, является источником смерти и болезней [Дублянский 1999(б): 143]. Но в то же время он бог-исцелитель, по многим своим характеристикам похожий на древнегреческого Аполлона [Топоров 2006(а): 81]. Аполлон – божество, тесно связанное с Гипербореей и ее жителями. И, находясь на севере, эта страна описывается как страна блаженных. В скифской мифологии север отождествлялся с горами и с верхом, отсюда – понимание севера как зоны, обладающей максимумом сакральных свойств [Раевский 1988: 16].

Дихотомия «правое – левое» также относится к важнейшим смысловым структурам. Отношение к правой стороне как благоприятной получило свое выражение в древнегреческой практике гадания и толкования сновидений. Уже Гомер упоминает о появлении птицы справа в качестве благоприятного знака (XXIV, 294) [Гомер

1993(а): 384]. Увидеть во сне радугу справа означает наступление чего-то хорошего, слева – дурного [Артемидор 1999: 221]. Римляне, для которых благоприятной была левая сторона, называли восток левой стороной, обращаясь лицом на юг, в то время как греки поворачивались лицом к северу [Буше-Леклерк 1881: 113]. Правая сторона – мужская, левая – женская. Если кому-то снится, что правая часть головы облысела, то он лишится родственников мужского пола, если облысела левая часть головы, то лишится женской родни. Правая рука означает сына, друга и любого другого лица мужского пола, левая рука – жену, мать, сестру и т.д. [Артемидор 1999: 42, 67]. Индусская традиция также отводит женщине место слева. Слева от жениха должна сидеть невеста на индийской свадьбе. Левая сторона тела, левая рука и вообще все, что слева, считалось в индусской традиции низким и худшим [Ефименко 1999: 77]. В древнеславянской традиции имели место ритуалы, которые соотносили женщин на протяжении всей жизни с левой стороной, а мужчин – с правой [Иванов, Топоров 1974: 267–268].

2. «Прочтение» символических значений «шаманских» атрибутов в контексте индоевропейских ритуальных традиций

Индоевропейские культурные традиции дают нам информацию об использовании различных ритуальных предметов, которые по многим своим прагматическим и семантическим характеристикам могут быть сопоставлены с шаманскими атрибутами. Анализ их использования в период индоевропейской архаики позволит отыскать еще одно связующее звено между сибирским шаманизмом и мифоритуальными традициями древности.

Посох

Наибольшее количество информации сохранилось относительно посоха. Являясь важнейшей составляющей шаманских камланий, он был практически таким же полифункциональным, как и бубен. Кроме того, он относится к предметам-символам с разветвленной семантикой, значения которых уходят своими корнями в глубокую древность. Употребление посоха можно встретить в самых разных

уголками мира, и традиции индоевропейских народов не являются исключением.

Среди многочисленных упоминаний посоха в древних источниках особого внимания заслуживает его связь с поэтическим даром и прорицаниями. Наиболее ярко эта связь представлена в Древней Греции, где фигура поэта-прорицателя с посохом (жезлом) стала неким стереотипом или шаблоном в мифологическом описании и литературно-художественном изображении. И этому есть множество подтверждений. Гесиод в своей знаменитой «Теогонии» говорит о том, что Музы, вдохнувшие в него дар божественных песен, вырезали ему «посох чудесный из пышно-зеленого лавра» [Гесиод 1990: 194]. Старец Хрис, по всей видимости также наделенный пророческим даром, в соответствии с описанием Гомера держит в руках «на жезле золотом Аполлонов красный венец» (I, 12) [Гомер 1993(а): 16]. Афина ослепляет Тиресия, ставшего впоследствии знаменитым на всю Грецию прорицателем, но взамен дает ему кизилковый посох как знак его особого дара [Аполлодор 1993: 57]. Известно, что Тиресию был сохранен дар предвидения даже после смерти. Именно к нему отправляется Одиссей, чтобы узнать свою судьбу, и встречает его в Аиде «с жезлом золотым» (XI, 90) [Гомер 1993(а): 137]. Нонн Панополитанский, автор поэмы «Деяния Диониса», написанной в V в. н.э., следуя древней традиции, призывает: «Посох дайте мне в руки...» (I, 33) [Нонн Панополитанский 1997: 4]. Даже Ночь, с которой в орфических теогониях начинается родословие богов, названа первопророчицей и обладательницей волшебного жезла, который она получила от Фанеса – первого порождения туманной бездны и эфира [Фрагменты... 1989: 50].

Имя прорицательницы Вэльвы (Vǫlva), известное благодаря древнеисландскому поэтическому сборнику песен «Старшая Эдда», связано с др.-исл. *vǫlr* ‘жезл’ [Топоров 2006(а): 328]. В «Старшей Эдде» жезл является не только знаком поэтического и пророческого дара, но также и колдовского искусства. Считалось, что вэльвы колдовали с помощью жезла. Хейд, вещая колдунья, «творила волшебство жезлом колдовским» [Старшая Эдда 1963: 11]. Одину (Харбарду) жезл волшебства отдал турс (великан) Хлебард [Там же: 46]. Передача жезла в данном случае символизировала передачу древней мудрости, которая приписывалась великанам. Непременной принадлежностью древнеримских жрецов-предсказателей авгуров был ис-

кривленный жезл (*lituus*), с помощью которого они обозначали небесные сферы для гадания по полету птиц [Опыт словаря гаданий... 1830: 4]. Множество метаморфоз совершают с помощью своих волшебных орудий древнегреческие боги. Волшебница Цирцея ударом своей волшебной палочки (жезла) превратила в свиней спутников Одиссея (X, 237–238) [Гомер 1993(б): 127]. А богиня Афина прикосновением трости сначала превратила Одиссея в дряхлого старца, а потом преобразила его, сделав возвышенной станом и моложе (XIII, 429–430; XVI, 172–174) [Там же: 170, 200]. Гермес с помощью своего жезла превратил в камень Батта, выдавшего его тайну о коровах Аполлона. Таким же образом он превратил в птиц обезумевших дочерей царя Миния, которые ушли из отцовского дома и стали справлять вакханалии [Антонин Liberalis 1890: 11, 18].

На то, что связь посоха (жезла) с магическим и поэтическим искусством имеет общиндоевропейскую основу, указывают данные лингвистики. Например, от корня *kov-* (*kav-*), реконструируемого для целого ряда индоевропейских языков со значением магического и поэтического искусства и его носителей, происходит общеславянское *кужь*, сохраняющее в некоторых диалектах значение ‘посох’, ‘жезл’, ‘деревянный молот’ [Иванов, Топоров 1974: 159–163]. Возможен и другой вариант семантического объяснения связи палки и жезла с поэтическим искусством. Он был рассмотрен Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым в отношении германского термина, рун. *stAba* ‘руническая палочка’, ‘руна’, гот. *staffs* ‘буква’, др.-исл. *staffr* ‘палка’, ‘посох’. Этот термин обозначал одновременно ‘палку-посох’, ‘букву’, ‘аллитерирующий звук в стихе’ [Иванов, Топоров 1974: 159–163]. В «Старшей Эдде» можно найти упоминание особого способа гадания с помощью рунических палочек. В «Песне о Хюмире» читаем:

Раз боги с охоты
Вернулись с добычей,
Затеяли пир,
чтобы всласть насытиться;
путья кидали,
глядели на кровь –
узнали, что вдоволь
котлов у Эгира [Старшая Эдда 1963: 49].

В «Прорицании Вёльвы» говорится о том, что бог Хёнир «берет прут жеребьевый» [Беовульф. Старшая Эдда... 1975: 189]. Корнелий Тацит подробно описал гадание древних германцев с помощью деревянных плашек. На эти плашки наносились особые знаки, затем они высыпались на белоснежную ткань, жрец трижды вынимал по одной плашке и толковал «предрекаемое в соответствии с выскобленными на них заранее знаками» [Тацит 1969: 357]. Возможно, что в описании Тацита речь идет именно о рунических палочках. Гадание с помощью ивовых прутьев было описано Геродотом у скифов. Они приносили огромные связки прутьев и клали на землю. Затем развязывали пучки, каждый прут один за другим раскладывали в ряд и затем изрекали предсказания [Геродот 1972: 203].

В связи с вышесказанным интересно вспомнить описание одного шаманского ритуала, сделанное А. Кастреном у самоедов Томской губернии. Шаман самоедов во время камлания держал в правой руке палочку, одна сторона которой была гладкая, а другая покрыта таинственными знаками и фигурами, а в левой – две стрелы острием вверх. К каждому острию был привязан небольшой колокольчик. «Во время пения шаман слегка ударяет волшебной палочкой по древкам стрел, и колокольчики звенят в такт» [Кастрен 1860: 296–297]. Таким образом, палка, посох или жезл могли осмысляться как своеобразные орудия говорения, коммуникации и передачи информации. Древнегерманские палочки-руны, носители магических знаков, так же как и колотушки сибирских шаманов, служили средствами гадания. Палка-посох давала певцам-сказителям, предсказателям и шаманам силу особого видения и владения «божественным словом». В качестве дополнительного свойства палки-колотушки можно выделить актуализацию звукового канала, имевшего неречевой характер, но тем не менее выполнявшего функцию коммуникации между мирами.

Другим важным свойством посоха является его тесная связь с путешествиями. Богиня Афина, ослепившая Тиресия, дала ему посох, «шаги направляющий верно» [Каллимах 1972: 125]. В данном поэтическом эпизоде выделяется как практическая значимость посоха, помогающего передвигаться слепому, так и его символическое значение – знак прорицателя. Церемония упанаяны – посвящения в ученичество в Древней Индии – могла сопровождаться получением посоха. В древнеиндийских источниках это объясняется тем, что

ученик – это путешественник на долгом пути знания. [Пандей 1990: 54, 129]. Путешествие может рассматриваться как особое ритуальное действие, например инициация, часто сопровождающаяся далекими и не столь далекими пространственными перемещениями.

Путешествие являлось центральным действием шаманского ритуала. Поэтому одной из важнейших функций шаманского посоха была транспортировка шамана в мир духов. Если шаманские традиции сибирских народов дают нам богатый материал по использованию палки-посоха для ритуальных перемещений шаманов, то индоевропейская архаика представлена не столь многообразно. Считается, что прорицательницы вельвы могли ездить на своих жезлах, как на конях [Топоров 2006(а): 328]. Древнегреческие источники сохранили информацию о гиперборейце (или скифе) Абарисе, который летал на стреле, подаренной ему Аполлоном (XI, 132) [Нонн Панополитанский 1997: 114]. Есть сведения о том, что Абарис был жрецом Аполлона [Лосев 1957: 289]. Он совершал далекие путешествия, переправлялся через моря и горы, мог изгонять болезни и делать предсказания [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 28]. Несомненную связь с вышперечисленными фактами имеют полеты ведьм на таких предметах, как метла, лопата, ухват, кочерга, веник, имевшие большое распространение на Руси в течение нескольких веков после введения христианства. А. Афанасьев приводит описание знахарок, которые объезжают луга и поля на помелах, махая кнутом по воздуху [Афанасьев 1996: 60].

В свете вышесказанного вполне закономерным выглядит использование посоха в экстатических культах древнего мира. Экстатические переживания или иные варианты изменения сознания (например, сон, болезнь и даже смерть) также ассоциировались с преодолением долгого и трудного пути. Представления о ведьмах, летающих на метлах, на Руси устойчиво связывались с экстатическими плясками, криками и звонкими ударами в тазы, сковороды и заслонки [Там же: 59]. Хорошо известно, что атрибутом Диониса был тирс – деревянный посох, увитый плющом и виноградными листьями. Античному миру была также хорошо знакома чрезвычайная экстатичность пророческих вещаний Кассандры, описанной в поэме Сенеки «Агамемнон» [Лосев 1957: 383]. У Эсхила Кассандра представлена с венком и жезлом, полученными от Аполлона, которые она называет «знаками вещуньи» [Эсхил 1978: 230]. Дионис и

Аполлон оказываются тесно связанными друг с другом благодаря экстазизму посвященных им мистерий. В мифологии Аполлона вообще обнаруживаются мотив плюща и такие литературно-мифологические эпитеты, как «Плющевый Аполлон», «Бакхий», «Плющекудрый» [Лосев 1957: 275].

Однако самыми трудными в традиционных и архаических культурах считались путешествия в мир мертвых. Наличие посоха свидетельствовало о силе шамана и могло гарантировать безопасность на столь трудном пути. Шаманская функция проводов душ умерших в загробный мир с помощью посоха является специфической для сибирского региона и практически не встречается в индоевропейских похоронных ритуалах. Наиболее яркой и «шамански» окрашенной фигурой является, пожалуй, образ древнегреческого бога Гермеса, обладателя замечательного жезла, который он получил у Аполлона [Аполлодор 1993: 63]. С этим жезлом в руках он выполнял одну из своих важнейших функций – проводы душ умерших в Аид. Информация об этом содержится еще у Гомера (XXIV, 1–5), [Гомер 1993(б): 286]. Кроме того, с помощью своего жезла Гермес наводит сон на бодрствующих и «отверзает» очи у спящих (V, 47–48) [Там же: 67].

Еще одно значение посоха проявляется в том, что он указывал на высокий социальный статус его владельца. Важную роль здесь играет гипотеза о существовании синкретической фигуры военного вождя племени и одновременно жреца-шамана. По мнению Л.А. Лелекова, истоки этой двойственности уходят глубоко в индоевропейскую архаику. В качестве примера он рассматривает фигуру древнегерманского бога Одина/Вотана, который был богом войны и одновременно шаманом среди богов. К нему возводились мифические родословные многих раннегерманских династий, особенно англосаксонских [Лелеков 1987: 27]. В связи с этим уместно вспомнить о получении Одином жезла волшебства, который мог выступать одновременно знаком шаманского (пророческого) дара, а также высокого положения в мире богов. Известно, что Зевс, занимавший главное место в древнегреческом пантеоне, изображался со скипетром в руке. Павсаний, описывая знаменитую статую Зевса в храме Олимпии работы Фидия, упоминает о том, что в левой руке Зевс держит скипетр, на котором восседает орел (V, XI) [Павсаний 1996(б): 28]. Учитывая, что Додонский оракул Зевса почитался в качестве одного

из древнейших, можно предположить, что Зевсу – предводителю богов – принадлежали и функции прорицания, которые в дальнейшем отошли на второй план и были перераспределены в пользу Аполлона.

На ритуальное значение скипетра как символа царской власти указывает Херонейский культ, подробно описанный Павсанием. По его сведениям, херонейцы выше всех богов почитают скипетр Агамемнона. «Ежегодно избираемый жрец хранит его в своем доме. Этому скипетру каждый день приносятся жертвы, и перед ним стоит стол, на котором лежали в изобилии всякого рода мясо и лепешки» (XI, XLI) [Павсаний 1996(б): 316–317]. Родословие Агамемнона возводится к самому Зевсу, что и было отражено в традиции передачи скипетра. Согласно Гомеру этот скипетр был создан Гефестом для Зевса, Зевс передал его Гефесту, Гефест – Пелопсу, Пелопс – Атрею, Атрей – Фиесту, а тот – Агамемнону (II, 102–107) [Гомер 1993(а): 33].

Посох мог быть маркером, определяющим социальную принадлежность его владельца. Так, в древнеиндийском обществе учитель давал ученику посох, внешний вид которого определялся варновой принадлежностью ученика. Посох брахмана был из дерева палаша, кшатрия – из дерева удумбара, вайшьи – из дерева бильва. Длина посоха также зависела от варны: посох брахмана был до его волос, кшатрия – до лба, вайшьи – до носа [Пандей 1990: 129–130]. В сибирском регионе посохи определяли силу шамана и могли служить показателем их иерархии. У нанайцев простые шаманы пользовались посохами *тунепун*, а большие шаманы касаты имели посохи *боло*, с помощью которых они осуществляли проводы душ умерших [Смоляк 1991: 245]. У кетов жезл являлся атрибутом, получаемым на последних этапах шаманского становления, что свидетельствовало о высоком статусе его обладателя [Алексеев 1981: 105].

В древнеиндийской традиции ритуальным заменителем посоха являлась ваджра. Почитание ваджры уходит своими корнями в период индоиранской общности. У древних персов она вручалась посвящаемому в жреческий сан как оружие борьбы со злом [Васильков 1974: 148]. В ведийской мифологической традиции бог Индра убивает с помощью ваджры змея Вритру, что рассматривается в рамках основного мифа как космогонический акт. В одном из гимнов «Самаведы» говорится: «...оттачивая свой громовый посох и заостряя

свой меч, о Индра, сокруши врага и рассей по свету тех, кто ненавидит нас» (IX, III, IX) [Самавед 2005: 449–450]. Ригведа дает достаточное количество материала для семантического отождествления ваджры и космического столпа [Огибенин 1968: 36–37]. Ваджре как космическому столпу в последующее время в ритуале соответствовал реальный жертвенный столп (у́ра) [Огибенин 1968: 37; Васильков 1974: 148]. Сам Индра – царь богов и демиург – занимает центральное положение в ведийском пантеоне. В гимнах «Ригведы» также можно найти многочисленные упоминания о том, что Индра имеет прямое отношение к поэтическому искусству. Он называется поэтом, великим риши (III, 42, 6; 53,9) [Ригведа 1989: 334, 342]. Также он дарует поэтическое вдохновение: «он внушил эти поэтические мысли» (III, 34, 5) [Там же: 325]; «Индра награждает безупречные распевы» (III, 51, 4) [Там же: 340] и т.д.

Лук

Еще одним аналогом шаманского бубна наряду с посохом являлся лук. Это орудие – неперенный атрибут бога Аполлона, покровителя поэтов, прорицателей и целителей. В.Н. Топоровым была выделена целая серия общих характеристик, объединяющих Аполлона и древнеиндийского бога Рудру. Оба божества имеют лук и стрелы, с помощью которых они поражают своих врагов, а также могут насыпать болезни. В то же время они являются исцелителями и тесно связаны с поэзией. Связь Рудры с поэзией осуществляется посредством бога поэзии Ганеши, сына Рудры [Топоров 2006(а): 81]. Волшебная стрела Аполлона помогала Абарису летать по воздуху и перемещаться в самые отдаленные области земли. Поэтому лук со стрелами в руках Аполлона и Рудры объединяет воедино поэзию, исцеления, экстатические полеты, а также вооруженную борьбу с врагами.

Хорошо известны функции шаманского лука как средства борьбы со злыми духами и враждебными шаманами. Неудивительно, что лук и стрелы напрямую связывались с обладанием жизненной энергией, шаманской или богатырской силой. В рамках породившей их традиции данные характеристики могли восприниматься в синкретическом единстве. Упомянутая в главе 2 связь лука с богатырской силой и даже с жизнью богатыря, зафиксированная в сибир-

ском фольклоре, надежно подтверждается на индоевропейском материале. Арджуна, герой древнеиндийского эпоса Махабхарата, натягивает лук и при этом производит шум «будто от столкновения громадной скалы со скалой», «...содрогнулась земля, и со всех сторон сильно подул ветер, перепуганные птицы взметнулись в небо, затряслись могучие деревья» [Махабхарата 1967: 73]. В рассказе Павсания о победителе Олимпийских игр Тиманфе говорится о связи лука как с богатырской силой героя, так и с его смертью. Перестав выступать как атлет, Тиманф тем не менее продолжал испытывать свои силы, натягивая каждый день большой лук. Однажды он был вынужден уехать из дому и в связи с этим прекратил упражнения с луком. Когда же он, вернувшись, не смог натянуть лук, то развел огонь и живым бросился в костер (VI, VIII, 4) [Павсаний 1996(6): 79].

Натягивание лука могло выступать своего рода сакральным актом, демонстрирующим магическую силу героя. Геродот передает легенду о происхождении скифов, в которой присутствуют подобно-го рода испытания. Согласно этой легенде, однажды Геракл достиг земли по имени Гилея и сошелся с женщиной-змеей. От него она родила трех сыновей – Агафирса, Гелона и Скифа. Прежде чем покинуть эту страну, Геракл оставил свой лук и пояс. Тот из сыновей, кто сможет натянуть лук отца и подпоясаться его поясом, должен был стать царем. С этой задачей справился Скиф. И от него произошли все скифские цари (IV, 10) [Геродот 1972: 189]. Вполне вероятно, что в условиях совмещения функций вождя и жреца-шамана лук являлся показателем как физической, так и «шаманской» силы. В качестве аналогичного испытания можно рассматривать требование Пенелопы относительно женихов, которые должны были натянуть лук ее мужа. По сути дела, желая стать супругом Пенелопы, они претендовали на царский титул Одиссея, однако не смогли справиться с испытанием и были убиты.

Вполне закономерным в свете рассмотренных в главе 2 материалов по шаманской атрибутике является разрастание семантики лука до космических масштабов. В гимне Ригvedы, обращенном к Брахманаспати – божеству молитвы и жертвоприношения, говорится о том, что «Со (своим) луком с тетивой, (направляемой) вселенским законом, Брахманаспати достигает того, чего он хочет» (II, 24, 8–9)

[Ригведа 1989: 264]. Философская интерпретация символики лука в Мундака упанишаде также вырастает из космологических схем:

3. Взяв великое оружие – лук упанишад, наложи на него стрелу, заостренную почитанием;

Натянув [тетиву] мыслью о владыке, знай, дорогой, что цель – этот непреходящий.

4. Правана – лук, стрела – Атман, Брахманом зовут эту цель;

Следует, не отвлекаясь, узнать его. Пусть [человек] соединится с этим [Брахманом], как стрела с [целью] [Упанишады 1992(б): 182].

В древнегреческом языке слово *βίος* означает ‘жизнь’ и *βίος* – ‘лук’ [Вейсман 1991: 250]. Тесная семантическая и генетическая связь посоха и лука, отмеченная на сибирском материале, позволяет предположить, что лук, как и посох, мог воплощать в себе идею мирового дерева, которое, будучи моделью Вселенной, одновременно являлось и древом жизни, одухотворявшим все мироздание. Эта идея с небольшими вариациями сохранилась в тюркской лексике, где древнетюркское *jaja* – лук родственно алтайским словам *jaja* – творить, *jajam* и *jaju* – творение [Радлов 1905: 72, 73, 75, 77] (см. подробнее в главе 2). Удивительно, что в своей космогонической функции лук и посох сопоставимы с обыкновенным ковшом (или черпаком). Эта связь, выявленная на материале тюркского фольклора и языковых данных, находит точные аналогии в современном немецком языке. Немецкое *schöpfen* – ‘черпать’, ‘вычерпывать’, а также *Schöpfer* – ‘черпак’, ‘черпальный ковш’, и *Schöpflöffel* – ‘разливная ложка’, имеют точное соответствие со словами *Schöpfer* – ‘создатель’, ‘творец’, ‘автор’ и *Schöpfung* – ‘творение’, ‘созидание’, ‘произведение’.

В древнегреческом и древнеиндийском эпосе, а также в более поздних философских интерпретациях сохранились следы древних представлений, указывающих на связь лука как охотничьего и магического орудия со струнными музыкальными инструментами. Лейтмотивом здесь являются особые свойства лука и стрел как звучащих предметов. Когда Арджуна натягивал свой лук, «произошел великий шум, будто от столкновения громадной скалы со скалой... И по тому шуму, подобному раскатам грома, кауравы узнали, что Арджуна натянул руками свой превосходнейший лук...» [Махабхарата 1967:

73]. Кроме того, в «Ригведе» упоминается какой-то струнный инструмент, который имеет обозначения *gárgara* и *godhā*, где последнее слово переводится как 'струна музыкального инструмента' и 'тетива лука' [Елизаренкова, Топоров 1995: 523]. Гомер напрямую сравнивает лук Одиссея с цитрой:

... Как певец, приобыкший
Цитрою звонкой владеть, начинать песнопенье готовясь,
Строит ее и упругие струны на ней, из овечьих
Свитые тонко-тягучих кишок, без труда напрягает –
Так без труда во мгновение лук непокорный напряг он.
Крепкую правой рукой тетиву потянувши, он ею
Щелкнул: она провизжала, как ласточка звонкая в небе (XXI, 405–412)
[Гомер 1993(б): 264].

У Гомера также можно встретить упоминания о том, что серебряный лук Аполлона издавал «пронзительный звон», а крылатые стрелы его звучали «биясь за плечами» «гневного бога» (I, 46, 48) [Гомер 1993(а): 16]. По всей видимости, наличие в инструментарии Аполлона лука со стрелами и лиры не является случайным. Возможно, что древнейшим орудием Аполлона являлся именно лук, который мог быть и орудием поражения, и простейшим музыкальным инструментом. В дальнейшем с развитием музыкального инструментария лук трансформировался в лиру и стал неперменным атрибутом бога – покровителя поэзии, музыки и прорицаний. Гераклит в своем космологическом учении уподоблял гармонию мира гармонии лука или лиры. Аполлон же при этом, ударяя по струнам или натягивая лук, являлся устройтелем этой гармонии. «Гармония мира натянута в противоположные стороны, как у лиры и лука» [Фрагменты... 1989: 200]. Поздний гераклитовец Скифин Теосский (IV в. до н.э.) рассуждал «о лире, которую всю (т.е. всю гармонию мира) настраивает сын Зевса Аполлон. (В ней) он соединил начало и конец, обладает же он блестящим ударом – солнечным светом» [Там же]. По мнению А.Ф. Лосева, в учении Гераклита и его последователей было выработано представление о мире в виде колоссальной лиры, т.е. в виде гармонии сфер, где происходит настройка каждой небесной сферы в определенном тоне с благозвучным слиянием всех тонов в одну мировую гармонию [Лосев 1957: 338].

Ударные и духовые музыкальные инструменты

Значительную связь с «шаманской» системой представлений обнаруживают также ударные и духовые музыкальные инструменты, активно использовавшиеся в экстатических культах древности. В шаманской культовой лексике сибирских народов можно встретить термины, характеризующие шамана как беснующегося, неугомонного, помешанного, сошедшего с ума человека. Шаманские действия, в свою очередь, обозначаются терминами, связанными с прыжками, танцами, кружением, вилянием бедер, ударами, направленными на извлечение резких звуков, и т.д. (см. главу 2). В Гомеровском гимне к Матери богов говорится, что «бубнов гул и дудок рев и кроталов рокот тешат...» Великую богиню [Гомеровы гимны 1995: 180]. В поэме Нонна Панополитанского присутствуют многочисленные описания экстатических действий с участием различных звуковых инструментов: «Авлосы в неистовстве яром славят Гекату богиню...» (III, 79–80), «Корибанты... били в кимвалы и бубны, храня во младенчестве Вакха...» (XIII, 135–137), «Меднозвонный тимпан, принадлежность Рейи Кибелы...» (XIV, 211), «В бубен ударит вакханка – и щитоносец запляшет, / Тронет кимвал рукою – закружится в хороводе!» (XVII, 344–345).

Быстрая плясовая пронзительно-звонко авлоса

Вылетает вслед пляске в лад ударяющих пальцев,

Резвой дробы кимвальной вторят медные диски.

Шумны и гулки кимвалы, звон тарелок ударных...

(III, 242–245) [Нонн Панополитанский 1997: 32, 136, 150, 36].

Исследователи музыкальной культуры древних греков дают описание многих инструментов. Сам Нонн Панополитанский писал о том, что «бубны двойные, обтянуты кожей воловьеи» (XLV, 43) [Там же: 438]. С культом Диониса, бога, наделенного эпитетами «неистово танцующий», «затевающий хороводы», «грохочущий», были связаны, прежде всего, такие инструменты, как кимвалы, тимпаны и авлосы (рис. 15). Кимвалы состояли из двух полых полусферических металлических пластин, при ударе которых друг о друга издавался резкий звук. Звук тимпанов производился при ударе руками по кожаными мембранам, натянутым по обе стороны цилиндрического ящика. Существова-

ло множество разновидностей авлоса, но основу его конструкции составляла трубка с определенным количеством отверстий, имевшая на конце небольшое расширение, наподобие раструба. Трубка могла изготавливаться из тростника, лотоса, самшита, рогов и даже из ковanej меди. Играли на этих инструментах спутницы Диониса менады и вакханки. Происхождение их названий восходит к греческим глаголам: $\mu\alpha\iota\nu\omicron\mu\alpha\iota$ – ‘бесноваться’, ‘бушевать’ и $\beta\alpha\kappa\chi\epsilon\upsilon\omicron\omega$ – ‘ликовать’, ‘безумствовать’ [Герцман 1995: 39–40].

По мнению Страбона, куреты, корибанты, кабиры, Идейские Дактили и тельхины – это некие родственные демонические существа. Они являются боговдохновенными и пораженными вакхическим безумием. Под шум и звон кимвалов, тимпанов и флейт, сопровождаемый воплями, при совершении священных обрядов они исполняли военную пляску (X, III) [Страбон 1964: 443]. В культе Великой матери богов Кибелы, заимствованном с Востока, использовались кроталы и систры. Кротал состоял из двух полых частей раковины, дерева и даже металла. Они привязывались к рукам и чем-то были похожи на кастаньеты. Систр, название которого произошло от глагола «трясти», представлял собой небольшой металлический подковообразный предмет с ручкой. К самой «подкове» прикреплялись свободно висящие колокольчики или металлические стержни. При их сотрясении издавался пронзительный звук [Герцман 1995: 66]. Можно сказать, что он представлял собой род погремушки. Есть сведения, что древнеиндийская ваджра на ранних стадиях тоже могла быть чем-то вроде погремушки из двух человеческих черепов со вставленной между ними рукоятью [Васильков 1974: 148]. Экстазм был присущ и славянскому язычеству. А.Ф. Афанасьев описывает различные экстазные ритуалы (коляда, купала и т.д.), и среди них обряд опахивания, когда изгоняется нечистая сила смерти или болезни. Этот древний обряд бытовал в русских деревнях еще при жизни ученого. Женщины и девушки при этом вертятся в иступленной пляске и с диким криком проклинают смерть. При этом они сильно ударяют в заслонки, сковороды, тазы и т.п. [Афанасьев 1996: 59, 290].



Рис. 15. Танцующие музыканты, играющие на тимпане, кимвалах и двойном авлосе

В экстатических культурах Древней Греции преобладали ударные и духовые инструменты. Более того, известно, что греки строго разграничивали назначения духового и струнного инструментария: лира, форминкс, кифарис относились к «аполлоническому» кругу представлений, авлос, сиринага – к «дионисийскому». Поэтому первые сопровождали эпическую и лирическую поэзию, вторые – создание культа Диониса – драму [Закс 1937: 154]. В соответствии с этим музыка делилась на космоустроительную и возрождающую хаос (кифара/флейта) [Рабинович 1985: 116]. В поэме Нонна Панополитанского говорится о нелюбви Аполлона к флейте: «Ненавидит он отзвук полой тростинки / С той поры, когда Марсий был побежден вместе с нею...» (I, 39–41) [Нонн Панополитанский 1997: 4].

В народных верованиях тувинцев сохранилось представление о том, что струнные инструменты служат для улады слуха небесных божественных сил, а духовые и ударные привлекают внимание потусторонних нечистых сил [Сузукей 1989: 42]. В целом у тюрков Южной Сибири (хакасов, алтайцев и др.) струнный музыкальный инструмент (типа чатхана, топшура) использовался в качестве ак-

компанемента певцам и эпическим сказителям [Параев 1963: 4; Усманова 1979: 183 и др.]. Относительно использования шаманами струнных музыкальных инструментов сохранилось очень мало сведений, возможно, они связаны с исходным синкретизмом шаманской и сказительской практик. Так, например, у хантов сказители арехта-ку могли гадать, излечивать болезни, а с помощью струнного музыкального инструмента панан-юх они призывали своих духов-помощников [Соколова 1986: 13].

Духовые музыкальные инструменты также могли иметь культовое значение. Например, шорская флейта *шоор* могла использоваться для того, чтобы расположить к себе духа-хозяина тайги [Сузукей 1993: 16]. Миф о происхождении человека, сохранившийся в алтайской мифологии, подтверждает возможную роль музыкальных инструментов в древних космогониях. Верховный бог Ульгень создал человека женского пола, но не успел вложить в него душу и ум. Тогда пришел Эрлик, дунул в нос из железной трубы о семи ладах и в оба уха дул, играя на железном музыкальном инструменте о 9 язычках, и вложил таким образом душу и ум [Вербицкий 1993: 114].

В то же время в традиции сибирского шаманизма роль духовых инструментов была невелика. Наибольшее распространение получили такие способы звукоизвлечения, как удар двумя палками друг о друга, трещотки, погремушки, которые в кругу музыкальной культуры индоевропейских народов ассоциировались с экстазмом и вакхическим безумием. Именно они могли составить основу конструкции бубна – важнейшего ритуального орудия сибирских шаманов.

3. Древние ритуальные практики: существовали ли у индоевропейцев шаманы?

Многочисленные письменные, археологические и лингвистические источники указывают на огромную роль мифа и ритуала в жизни древних индоевропейцев. Сложная система мировоззрения, основанная на тесном взаимодействии мира культуры и мира природы, а также «сакральных» образов и «профанной» реальности, предполагала разработку разнообразных механизмов коммуникации, иначе – ритуальных практик. Особая значимость поддержания контактов со «священным» выражалась среди прочего и в существовании большого количества

лиц-коммуникаторов: жрецов, колдунов, певцов-сказителей, ведьм, прорицателей-экстатиков, гадателей, толкователей снов и т.д. Насколько их деятельность может быть функционально близкой к деятельности сибирских «специалистов-медиаторов» и можем ли мы говорить о существовании шаманов у индоевропейцев? Поиску ответов на эти вопросы и посвящен этот раздел.

Почитание огня

Изучение терминов, употребляемых для обобщенного обозначения шаманов у различных народов Сибири, позволило выделить несколько смысловых сегментов, которые характеризуют достаточно ранние представления о шаманах, об особенностях их ритуальной деятельности и поведения. Среди них особо выделяется связь шаманов с огнем и его почитанием. Возможно, что древние шаманские мистерии происходили при свете костра и были обращены к огню. Божество огня – одно из самых почитаемых у народов Сибири. Оно выступает в роли посредника между человеком и духами. При обращении к духу-хозяйке местности якуты говорили:

Через посредство священного огня
угощаем-кормим,
Чтобы ты непоколебимую судьбу нашу устроила,
чтоб неизменное счастье наше установила,
Да будет благодать [Эргис 1974: 167].

Буряты считали жизненную силу огня, олицетворенного в духе-хозяине огня Сахядай-нойоне, залогом своего благополучия и обращались к нему со словами:

Сына родного
До совершеннолетия довел,
Жеребенка богатырского
До крепкого коня взрастил,
Жеребенка-матку
До кобылицы взрастил,
Телят в стаде размножил,
Людей Шолхотоя
До взрослых довел... [Шаракшинова 1980: 77].

У нанайцев хозяин огня Подя (у ульчей Пудя) считался самым главным божеством во время охоты. Ему молились в начале и в конце промысла и ежедневно кормили его [Смоляк 1991: 27]. У эвенков обращения, просьбы к огню, а также «кормление» огня являлись привычной практикой. Так, например, мясо не начинали есть, не бросив кусочка в огонь со словами: «Такого же пошли» [Василевич 1969: 235]. Кеты в своих сказаниях называли огонь *бо'кам*, т.е. мать-огонь. Не следовало тыкать в огонь острым предметом, например ножом, шагать через костер или очаг, бросать в огонь нечистоты или мочиться на него, а также разводить костер во время грозы [Анучин 1914: 16]. В космогонической мифе забайкальских эвенков верховное божество создало первых людей из глины и воды, сердце сделало из железа, а жизнь вдохнуло в виде тепла огня [Сем 2015: 34].

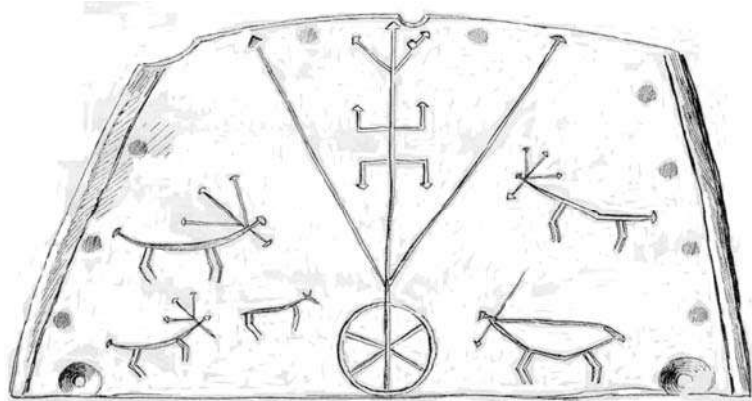


Рис. 16. Наддверная дощечка каяты

Огонь может иметь прямое отношение к символике мирового дерева. По представлениям селькупов, корни Мирового дерева Дару уходят в шестой ярус подземного мира, заполненного огнем. Этот огонь пронизывает корни и ствол дерева, поднимаясь по ним к ветвям. Этот подземный огонь рождает солнце. Солнца – это огненные шары, плоды Мирового дерева. Каждое утро одно из солнц срывается с ветки, катится по небосклону с востока на запад и вновь падает в огненный мир [Селькупская мифология 1998: 24]. В.И. Анучиным

было опубликовано интересное изображение Мирового дерева у кетов. Дерево произрастает из солнца, имеющего вид колеса [Анучин 1914: 66, 69] (рис. 16).

Посреднические функции огня, передающего божествам и духам просьбы людей, их жертвы, соединяющего миры и символизирующего путь на небо, не могли остаться незамеченными в рамках шаманской системы представлений. Тесная связь сибирского шаманизма с огнем была прослежена ранее на уровне этимологии. Однако имеются и дополнительные сведения, подтверждающие этот тезис. У кетов сохранились предания о том, что великие шаманы древности повелевали огнем. Легендарный шаман Дох научил людей высекать огонь из камня. Впервые же огонь возник тогда, когда молния ударила в дерево, и кто-то из великих шаманов велел использовать этот огонь [Анучин 1914: 16]. Среди духов-покровителей шаманов у алтайцев особое место занимает божество огня, которого называют *от-әнә* – ‘мать-огонь’. *От-әнә* выступала в качестве посредника между камом и божеством более высокого ранга, поэтому алтае-саянские камы начинали любое свое камлание с ее чествования и угощения (кроплением) [Потапов 1991: 66]. Начинаящий шаман у эвенков обязательно обращался к огню. Он мог часами сидеть у огня и петь. Считалось, что шаман-неофит поет просьбу огню создать его и научить владеть духами [Сем 2015: 54].

В индоевропейской системе представлений огню отводилось центральное место. Агни – ведийское божество, которое имеет определенные шаманские черты, о чем уже шла речь выше. Многие ритуалы, связанные с огнем, имеют общеиндоевропейское происхождение. В Риме существовал обычай заканчивать каждое жертвоприношение или молитву упоминанием Весты, что соответствует помещению Агни в Ригведе в начале или в конце перечислений богов и конечному месту огня в авестийских молитвах [Иванов 1969: 63]. Богиня Табити, являющаяся верховным божеством скифов, по многим характеристикам сравнима с индоиранским Агни, в то же время ее имя близко имени индоарийской богини Тапати (букв. «жар», «зной») [Клейн 1984: 33]. Табити существовала в начале мира, воплощая собой огонь как первовещество, а значит, возникла раньше неба и земли [Раевский 1988: 15].

Сохранение у многих сибирских народов живой традиции почитания огня наводило многих исследователей на мысль о возможных

культурных контактах с индоариями, и прежде всего с индоиранцами. В.Н. Топоров писал о том, что культ огня у енисейско-тюркских племен связан с особой ролью старых иранских влияний. Вполне возможно, что манихейская традиция попала к кетам и уграм через посредство тюркской культурной среды [Топоров 1981: 57]. Л.И. Шерстова пришла к выводу, что отношение к огню у индоиранцев и тюрков Южной Сибири совершенно идентично. Огонь у алтайцев связывался с солнцем – «небесным огнем». Кроме того, считалось, что огонь – посредник между человеком и божеством, он передает жертву Ульгеню [Шерстова 1984: 81]. Вместе с тем существует научная позиция, в соответствии с которой культурные контакты поддерживались еще между финно-уграми и не разделившимися арийцами, начало же этих контактов колеблется в диапазоне от V до I тыс. до н.э. Представления обских угров о конце света в космическом огне близки иранской мифологии и в то же время не находят аналогий в мифологии других Сибирских народов [Яшин 1990: 6, 16].

Таким образом, огонь у индоевропейских народов связывался с такими понятиями, как «начало» и «конец». Он олицетворял собой возникновение и гибель мира, обозначал начальную фазу или окончание ритуалов, во многих случаях воспроизводивших космическую драму. По всей видимости, мы имеем здесь дело с особым рода воплощением базовой дуальной оппозиции «свет – тьма», составлявшей основу многих космологических схем. Символическими «заместителями» и физическими «вместителями» света являются огонь, солнце (луна), глаза и т.д. А сам свет в его постоянном противостоянии тьме составляет основу определенного космического порядка. Но любой порядок, в том числе и космический, нужно поддерживать. И эту функцию берут на себя либо служебные божества, посредники, выполняющие волю богов (боги чаще всего олицетворяют сам космический порядок), либо наделенные особыми свойствами люди.

На связь ритуальных деятелей на Руси со светом и огнем указывал А. Афанасьев. Слова 'колдун', 'колдовство' происходят от славянского корня 'колд, калд, клуд, куд' и означают сожжение (жертвоприношение), очищение и того, кто приносит жертву или совершает очищение. Слово 'волхв' связано с санскритским 'валг' – 'светить', 'блистать'. А значит, оно также имеет непосредственное

отношение к поклонению свету и жертвоприношениям [Афанасьев 1996: 47]. Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров подтверждают эту же мысль в своих исследованиях славянских древностей. Главной обязанностью волхва, жреца бога Велеса (Волоса), было поддержание неугасимого огня. А упоминание Бояна в Слове о полку Игоревом в качестве Велесова внука можно считать косвенным доводом в пользу связи Волоса / Велеса с традицией шаманско-поэтического синкретизма [Иванов, Топоров 1974: 65]. И действительно, в славянском язычестве колдун и ведьма были служителями божеств света и теплоты, они также занимались врачеванием, прогоняли нечистую силу, гадали, отыскивали потерянные вещи, низводили на землю, на животных и людей плодородие, в дома – обилие и покой, предохраняли детей от сглаза и т.д. [Афанасьев 1996: 32–34, 48–49]. У литовских народов известны были разные категории жрецов, среди которых можно выделить второстепенных служителей, имевших разные наименования: вайделоты, вайделотки, сельские жрецы и жрицы (Dorfwaidler, Waidellinnen) и т.д. Они гадали, предвещали, лечили, могли общаться с богами во сне и передавали их волю людям, а также являлись хранителями священного огня [Фаминцын 1995: 116]. Достаточно показательным является тот факт, что имя древнегреческого бога Прометея, принесшего огонь людям, переводится как «провидец», что указывает на тесную связь огня и пророческого дара. Многие «первобытные» племена представляли себе магико-религиозную силу как «жгучую» и выражали ее с помощью терминов «жар», «ожог», «жара» и т.д. [Элиаде 1998: 352].

В древних индийских и иранских источниках можно встретить упоминание о *кави* – религиозных деятелях, обладавших большой магической силой. У древних ариев кавий был племенным вождем и одновременно выполнял функции главного жреца [Авеста 1998: 442]. Эта информация подтверждается данными лингвистики. В древнеиранском *kava* – ‘мудрый’, в армянском *k’awel* – ‘отпускать грехи’, древнеславянское *cudo* – ‘чудо’, ‘кудесник’ и т.д. [Запороженко 2013: 52–53]. На уровне лингвистики доказывается и тесная связь *кави* с кузнечеством: славянское – *kovati*, латинское *cūdō* – ‘бью’, ‘стучу’ и т.д. [Иванов, Топоров 1974: 162]. По всей видимости, у древних индоевропейцев существовал полифункциональный сакральный деятель, который был специалистом как в религиозной, так и в ремесленной сфере. А.В. Запороженко указывает на тесную

связь кави с огнем и металлической стихией. Они «выдерживают огненные инициации, обладают солнечно-огненной хварно, хранителем которой является бог Митра – покровитель огненных ордалий, заменивший в Иране индоиранского бога огня Агни» [Запороженко 2013: 54].

Лингвистически и функционально кави близки древнегреческим божествам кабирам (кавирам) [Там же: 52]. Происхождение кабиров связано с огненной стихией. По версии Страбона, от Кабиры, дочери Протея и Гефеста, произошли 3 кабира и 3 нимфы кабириды [Страбон 1964: 450]. Кабирь, по мнению, Н.И. Новосадского, – это боги света, огня и металлургии [Новосадский 1891: 39, 63]. Кабирь также тесно связаны с Аполлоном, а значит, с делом изобретения и производства искусств. На Солунских монетах встречаются изображения кабиров с атрибутами Аполлона и Гефеста – в лавровом венке на голове и с молотком в руке [Там же: 70]. Кроме того, это боги служебные, и очень часто в древнегреческой традиции они отождествлялись с такими божествами, как куреты, корибанты, Идейские дактили и тельхины. По мнению Страбона, всех их считают «чем-то вроде людей боговдохновенных и пораженных вакхическим безумием», они «в образе служителей божества при совершении священных обрядов устрашают людей военной пляской, исполняемой в полном вооружении под шум и звон кимвалов, тимпанов и оружия в сопровождении флейты и воплей» [Страбон 1964: 443]. Идейских дактилей считают изобретателями обработки железа и в то же время колдунами и служителями Матери богов [Там же: 450]. Сохранились также сведения о том, что корибанты были сыновьями Аполлона [Новосадский 1891: 61].

В древнегреческих мифах прослеживается связь этих демонических существ с провидческим и поэтическим даром. У Диодора Сицилийского приводится мнение, что Орфей приобщился к мудрости у Идейских дактилей [Фрагменты... 1989: 39]. По мнению Н.И. Новосадского, Орфей был посвящен в мистерии кабиров [Новосадский 1891: 43]. Критяне называли куретом Эпименида, которому они поклонялись как богу и считали, что он наделен замечательным предвидением [Диоген Лаэртский 1979: 100]. Павсаний называет среди пяти Идейских дактилей Геракла и Эпименида (V, VII, 4) [Павсаний 1996(6): 22]. В торжественном шествии Аполлона из Делоса в Дельфы его сопровождают сыны Гефеста [Эсхил 1978: 295]. Можно

предположить, что это были кабиры, участвовавшие в приобщении Аполлона к искусству прорицания. По свидетельству античных авторов, у кабириков был свой оракул на Самофракии. Геродот сообщает, что самофракийский культ кабириков был соединен с культом Гермеса, которого изображали в возбужденном состоянии. Кроме того, известно о самофракийских мистериях в честь Одиссея, который также был связан с кабирами (возможно, прошел у них посвящение) [Новосадский 1891: 72, 99]. Связь культа кабириков с Аполлоном, а также с поклонением огню прослеживается в обрядах лимносских кабириков. Во время праздника в честь этих богов жители Лимноса тушили огонь на всем острове и привозили новый огонь с Делоса, посвященного Аполлону [Там же: 70].

Таким образом, мы можем отметить тесную связь служебных богов кабириков, корибантов, куретов, Идейских дактилей и тельхинов с Аполлоном и Гефестом, а также с огнем, светом, колдовством, прорицаниями и экстатическими ритуалами. Есть также косвенные свидетельства связи этих демонических существ с подземным миром (подземный огонь и металлургия) и с возможностью перемещений в подземное царство мертвых. Одиссей и Орфей, получившие посвящение у кабириков или дактилей, а также Геракл, упоминавшийся как один из дактилей, могли единожды сойти в царство мертвых. Гермес, связанный с культом кабириков, делал это постоянно.

Связь шаманов с кузнечеством и огненной стихией надежно подтверждается сибирскими материалами. По сведениям И.С. Гурвича, якутам был известен мотив огненной инициации шаманов. Один из шаманов рассказывал, что где-то на севере есть большой черный камень, внутри которого находится огонь и колдовская сила. Посвятители опускали будущего шамана в этот огонь [Гурвич 1977: 215]. По другой версии, инициация якутских шаманов осуществляется в нижнем мире у злых духов. Один из них Кыдай-Бахсы закаляет как кузнецов, так и шаманов. Также он кует все богатырские доспехи и закаляет в горне ослабевших богатырей [Ксенофонов 1930: 36, 111]. По представлениям орочей, души шаманов создавались небесным божеством Хадау, имеющим облик седобородого старца. Считалось, что он выковывает из железа душу будущего шамана и его ритуальные атрибуты [Аврорин, Козьминский 1949: 331]. В мифологии алтайцев первым кузнецом был сам Эрлик. От него же принял свой дар и бубен первый шаман. В алтайском языке есть вы-

ражение «идти в нижний мир к Эрлику» – отко па рын-јат, что дословно переводится как «идти в огонь» [Анохин 1924: 21]. В древнегреческой традиции бог Гефест, покровитель кузнецов и повелитель огня, ковал громы и молнии для самого Зевса, а также выковал доспехи таким величайшим героям античного мира, как Ахилл и Эней. В «Энеиде» Вергилия (VIII. 370–453) кузня Гефеста (Вулкана) находится в подземной сфере, как и у прародителя якутских кузнецов Кыдай-Бахсы, а также покровителя алтайских кузнецов и шаманов Эрлика.

Среди шаманского духовенства у бурят особое место занимают шаманы-кузнецы, которые наследуют силу как шамана, так и кузнеца. Считается, что среди других шаманов кузнец-шаман занимает верховное положение, поскольку владеет двойным наследием волшебных сил [Базаров 1999: 38–39]. В то же время можно встретить и ситуацию противопоставления кузнеца и шамана. Так, у кетов считалось, что кузнец, который одновременно являлся и колдуном, не мог выковывать вещи шаманского обряда, шаману, в свою очередь, не следовало заниматься кузнечеством, он также не мог сам выковывать вещи для своего костюма [Анучин 1914: 16]. По всей видимости, шаманские ритуальные предметы могли выковывать либо профессиональные кузнецы, которые не являлись колдунами (таких в 1908 г., по сведениям В.И. Анучина, было 4 из 9 профессиональных кузнецов), либо простые люди, которые были знакомы с кузнечным делом. Т.Ю. Сем специально выделяет категорию «железных шаманов», характерную для народов Центральной и Восточной Сибири (якуты, буряты, эвенки и др.). Внешним признаком их являлось наличие железных подвесок на костюме. Наличие же внутренней силы было связано с различными вариантами «выковывания» божествами-кузнецами (духами) души и тела шамана из железа и закаливание их в огне [Сем 2015: 34].

Отдельного внимания заслуживает связь света и огня с глазами. Хорошо известна особая роль глаз, а также оппозиции «видимый – невидимый», «слепой – зрячий» в традиционных культурах народов Сибири и непосредственно в шаманизме. Индоевропейские традиции дают нам дополнительную информацию по этой проблематике. В славянской традиции считалось, что глаза (очи) человек получил от солнца. Поэтому стихия света и глаза могли обозначаться тождественными названиями. Сербы восход солнца называют окном

Божьим (окно от око). А заря, предшествующая восходу солнца, происходит от слов 'зоркий', 'зреть', 'зрак' [Афанасьев 1996: 20]. Слово 'зрак' (глаз) у сербов означает 'солнечный луч', а в глаголе 'дивиться' (малорос.) – 'смотреть' угадывается санскритский корень 'див' – 'светить', 'сиять', 'блистать' [Там же: 235]. Выражение «огонь глаз», применявшееся к особому зрению шаманов, можно найти и у индоевропейцев. Так, Нонн Панополитанский описывает историю об ослеплении Афиной прорицателя Тиресия следующими словами: «...хоть очи твои и погибли для света, но в разум свет осиянный глаз вложила богиня Афина» [Нонн Панополитанский 1997: 59].

Ситуация потери зрения может рассматриваться по-разному. А.Н. Афанасьев акцентировал внимание на том, что слепота в славянской традиции – это признак связи с тьмой, нечистой силой. Слепота, закрытые глаза могут быть связаны со смертью (сравни: диал. русск. 'жмурук' – 'умерший'). В то же время слепота, отсутствие глаз или запрет смотреть могут способствовать безопасности героя в мифах [Иванов, Топоров 1974: 127]. Тиресий, потеряв зрение, обрел свет глаз в разуме, т.е. получил особое знание, способность предвидения. Древнегреческая мифологическая традиция содержит множество примеров слепоты пророков и поэтов. Та же ситуация может быть выделена в скандинавской мифологии, где Один отдает свой глаз и таким образом получает доступ к знанию, сокрытому в источнике великана Мимира [Топорова 1994: 125].

Экстатические и неэкстатические формы ритуального поведения у индоевропейцев

Реконструируемые на основе лингвистических данных, а также подтвержденные многочисленными этнографическими материалами представления о шамане как прыгающем, беснующемся, помешанном человеке позволяют предположить, что различные варианты измененных состояний сознания составляли основу многочисленных шаманских практик. В то же время шаманы могли действовать и в обычном состоянии сознания, например при осуществлении гаданий с помощью тех или иных предметов (с колотушкой, луком, палочками и т.д.).

Различные формы экстатических и неэкстатических форм риту-

ального поведения можно отметить и у индоевропейских народов. Наибольшее количество информации дают материалы по древнегреческой традиции. Более того, мы можем проследить определенную тенденцию в развитии различных форм ритуального поведения. В произведениях Гомера доминируют прорицания и гадания неэкстатического характера. В последующую эпоху отмечается рост влияния оракулов и вещаний в иступленном (измененном) состоянии сознания [Зайцев 2005: 148]. Возможно, что экстазм проник в Грецию «вместе с шумными культами Малой Азии» [Буше-Леклерк 1881: 94]. Благодаря этим процессам в значительной степени был поднят престиж прорицаний, даваемых посредством боговдохновенных личностей, и, наоборот, на низшую ступень были низведены различные виды гаданий по внешним признакам (по полету птиц, внутренностям животных) и т.д. Легендарный толкователь снов Артемидор Далдианский, живший во 2-й пол. II в. н.э., писал, что много лет он «водился с теми оболганными рыночными гадателями, которых люди важные и надменные называют нищими, обманщиками и шутами...» [Артемидор 1999: 9].

В то же время Сивиллы и Пифии, жрецы и жрицы Аполлона, изрекавшие свои пророчества в состоянии иступления, были естественным явлением начиная с периода архаики и вплоть до эпохи эллинизма, когда пророчества сивилл несли на себе уже печать христианской идеологии [Книги Сивилл 1996]. Экстатические культы Матери Богов и Диониса, мистерии Элевсина и т.д. добавляли своеобразные краски в пеструю палитру культурной жизни и заслуживали очень неоднозначные оценки со стороны современников. Так, например, в философской традиции, представленной учениями Платона и Гераклита, утверждалась огненная природа неистовства сивиллы, которая наряду с пифией являлась главным и наиболее почитаемым сакральным лицом, наделенным пророческим даром. Считалось, что ее неистовство не является дионисийским, более того, оно противоположно состоянию вакхической одержимости. Гераклит противопоставлял сивиллу менадам и вакханкам культа Диониса, а сам культ Диониса он отвергал, приравнивая неистовствующего, пьющего вино к мертвому. Под этим он понимал духовную смерть души, которая отсыревает вместе с опьянением. Наоборот, основу неистовой огненности истинной пророчицы должен составлять «су-

хой свет» «вечно живого огня», поскольку только это является состоянием «мудрейшей и лучшей души» [Schottlaender 1963: 39].

Среди ранних форм гадания наиболее часто у Гомера встречаются различные варианты толкования полета птиц. Как правило, эти практики были связаны с такими божествами, как Зевс и Аполлон. Калхас, верховный птицегадатель ахейн, был жрецом Аполлона (I, 69–72) [Гомер 1993(а): 17]. Среди знамений, которые посылал Зевс, Гомер упоминает орла, который в случае благожелательного исхода должен был появиться справа (VIII, 246–247; XXIV, 310–312) [Там же: 131, 384]. Орел и коршун считались птицами Зевса, а ворон был любимой птицей Аполлона [Буше-Леклерк 1881: 109]. Согласно Павсанию прорицания в оракуле Додоны Зевс давал посредством воркования голубей и шелеста священного дуба (VII, XXI) [Павсаний 1996(б): 153]. У римлян были распространены гадания по полету, крику и внутренностям птиц. Возможно, что эти способы были заимствованы римлянами у этрусков. Птицы, которые подавали предсказания посредством крика, – ворон, ворона, сова, петух. Птицы, подававшие знамения по полету, – орел, коршун и т.п. [Опыт словаря гаданий... 1830: 1–3]. У римлян гадания получили большее распространение, чем у греков. Особую роль для них имели знамения. Кроме полета и крика птиц, это могли быть различные небесные явления: гром, молния, радуга и т.д. [Книга оракулов 2002: 14].

Большое распространение у древних греков имели предсказания посредством толкования сновидений. Павсаний упоминал о храме и оракуле Ино в Лаконике, где все предсказания давались во время сна (III, XXVI) [Павсаний 1996(а): 241]. Упоминания о храмах и оракулах, где на основе толкования снов предписывалось лечение, можно встретить у Павсания и Страбона. У Павсания же в качестве древних практик описываются гадания по внутренностям коз, овец и телят (VI, II) [Павсаний 1996(б): 67]. В храме Зевса в Олимпии предсказания давались исходя из осмотра внутренностей убитого животного и наблюдения за явлениями, которые могли произойти во время жертвоприношения [Книга оракулов 2002: 11]. Большую роль в гадании у древних греков и римлян играла печень. Она считалась органом, одаренным пророческой способностью. Утверждалось, что если проглотить печень, то можно получить пророческий дар [Буше-Леклерк 1881: 107]. (Сравни: Орел выклеывает у Прометея (провидца) именно печень).

Гадания по крови и внутренностям жертвенных животных были характерны для славянской традиции. Еще не так давно, по сведениям А.С. Фаминцына, в Болгарии некоторые старцы глядели в «утробу» заколотому животному [Фаминцын 1995: 47]. Гадание по крови было отмечено у древних германцев, упоминания об этом можно найти в древнеисландских памятниках (например, в «Старшей Эдде»). Особыми видами гадания у древних греков были некромантия и психомантия, имевшие общие черты. Они, так или иначе, были связаны с вопрошанием умерших. Психомантия относилась к роду гадания, состоявшего в призывании душ умерших. Некромантия была связана с определенными манипуляциями с трупами, посредством которых давались предсказания [Опыт словаря гаданий... 1830: 45, 55].

Самые разнообразные виды гаданий были знакомы сибирским народам. Г.М. Василевич предположила, что гадание – это «один из дошаманских способов выяснения неизвестного». Позже оно было включено в шаманские функции, но в некоторых формах продолжало существовать самостоятельно [Василевич 1969: 242]. Очень распространенным среди сибирских народов было гадание с колотушкой, которое могло осуществляться как в рамках шаманского камлания, так и в качестве самостоятельной процедуры (вариант – гадание с ложкой). Шаман трижды мечет колотушку перед тем человеком, который хочет что-то узнать. Значение имеет то, какой стороной (вогнутой или выгнутой) упадет колотушка, а также куда будет указывать рукоять колотушки (рукояткой к вопрошающему – благоприятный знак). У кетов вместо колотушки могла использоваться реберная кость язя, также имевшая выгнутую форму. В качестве варианта гадания кеты использовали вопрошание духов или душ умерших, которые отвечали постукиванием в котел [Анучин 1914: 32, 35]. У хантов существовали специалисты, которые гадали по радуге, разгадывали значение плача ребенка, предсказывали события, глядя на солнце, огонь, пламя свечи или на котелок с кипящим чаем [Кулемзин 1975: 61–62]. К.Ф. Карьялайнен отмечал у угорских народов Сибири (ханты и манси) гадание с помощью топора (варианты: лук, винтовка, нож). Ворожей кладет топор на кулак, поставленный на колено, и при этом указательным пальцем заставляет топор балансировать. По движениям топора он делает свои предсказания [Карьялайнен 1996: 239]. Распространенным было также гадание по кос-

точкам животных. Г.М. Василевич подробно описала гадание эвенков по лопаточной кости. Эту кость держали близко над огнем, пока на ней не появлялись трещины, которые особым образом интерпретировались. По лопатке гадали преимущественно охотники. Женщины же предпочитали гадать по раскинутым на доске коротеньким (1–2 см) палочкам, нарезанным из прутьев [Василевич 1969: 243].

Гадания и предсказания с помощью снов могли осуществляться по-разному. У хантов среди других ритуальных деятелей выделялись *улом-верта-ку* ('улом' – сон, 'верта' – делать, 'ку' – мужчина), способные разгадывать значения снов. Улом-верта-ку приходил вечером к больному, осматривал его и ложился спать, чтобы увидеть во сне духа-носителя болезни. Во сне он мог также увидеть будущее того или иного человека. Улом-верта-ку имел своего духа-помощника, с которым советовался перед сном и которого просил о помощи. Часто это были женщины, называли их улом-верта-ни [Кулемзин 1976: 53]. Я.И. Линденау писал о наличии у якутов особых сакральных лиц – *Kuturuck'ov*, которые могли предсказывать будущее, увидев его во сне. Кроме этого, они владели другими способами гадания, например по руке [Линденау 1983: 39]. Чукчи выделяли особую категорию шаманов, действующих во сне. Эти шаманы могли отправиться во сне на поиски души умершего или тяжелобольного. Были у чукчей и не шаманы, которые умели толковать сны [Вдовин 1981: 188].

Однако разгадывания снов нужно отличать от возможности действовать во сне, что уже более близко к шаманским практикам, основанным на ритуальном вхождении в измененное состояние сознания. Очень часто первые контакты будущих шаманов с их духами-помощниками осуществлялись именно во сне. Нганансанские шаманы связывали период своего становления с целой серией мучительных снов, когда они отправлялись в мир духов, знакомились с его обитателями и со своими шаманскими территориями [Грачева 1983: 133]. У кетов призываемому иногда наяву, но чаще всего во сне являлся умерший шаман [Анучин 1914: 24]. У ваховских хантов избранный в шаманы получал от духа во сне советы, как ему поступить и что говорить [Кулемзин 1976: 65].

Определенный интерес представляет гадание при помощи тела покойного. Данный вид гадания получил наибольшее распространение среди палеоазиатских народов. У эскимосов шаман допрашивал

тело покойного, выясняя причины его заболевания и смерти. Для этого он обвивал голову покойного ремнем и к свободному концу привязывал палку или колотушку от бубна. Шаман задавал вопросы и поднимал голову при помощи палки. Если ответ был утвердительным, то палка поднималась легко. Таким же образом узнавали судьбу родственников покойного [Теин 1981: 221]. Юагиры и коряки с особым почитанием относились к костям умерших шаманов, хранили их в юрте и повсюду возили с собой. Для того чтобы узнать исход важного мероприятия, мешок с костями поднимали и по весу определяли, будет удача или нет. Если мешок оказывался легким, то, значит, исход мероприятия должен быть счастливым [Hintzsche 2012: 53].

Однако в наибольшей степени специфику шаманской практики у сибирских народов определяют ритуальные действия, связанные с необходимостью изменения сознания. В качестве основных можно рассмотреть две формы такого рода действий или состояний: 1) состояние одержимости или «божественного вдохновения», когда устами человека говорит божество, сам же человек находится в бессознательном состоянии; 2) практика «шаманских путешествий», «полетов», позволяющая в особом состоянии сознания перемещаться на очень далекие расстояния, а также в те области, куда закрыт доступ обычным людям (мир мертвых, духов, богов, небесные и подземные области и т.д.).

Древние прорицательницы Сивиллы вещали под воздействием некоего божественного наития. В «Книгах Сивилл» устами одной из них произносятся такие слова:

Телом всем содрогаясь, начну говорить – ведь не знаю,
Что говорю, но от Бога исходят мои прорицанья
[Книги Сивилл 1996: 37].

Информация о древних сивиллах очень неоднозначна и неопределенна. Неизвестно точно, когда они появились и сколько их было. Первое упоминание о Сивилле относится к VI в. до н.э. и принадлежит Гераклиту: «Сивилла же бесноватыми устами... несмеянное, неприкрашенное, неумашенное вещает, и голос ее простирается на тысячу лет чрез бога» [Фрагменты... 1989: 234]. Павсаний упоминает Сивиллу Герофилу, которая, по его мнению, была рождена еще до

Троянской войны и предсказывала падение Илиона из-за Елены из Спарты. Она также говорила, охваченная экстазом и божественным вдохновением. Среди мужчин-пророков Павсаний называет Эвкла с Кипра, афинянина Мусея, сына Антиофема, Лика, сына Пандиона, беотийца Бакида, который вдохновлялся силой нимф (X, XII) [Павсаний 1996(6): 343, 344]. Дельфийский оракул, по описанию Страбона, представлял собой пещеру, вырытую глубоко в земле с отверстием для входа. Оттуда поднимались испарения, вызывавшие божественную одержимость. Над отверстием стоял высокий треножник, сидя на котором пифия вдыхала испарения и затем изрекала оракулы в стихах и прозе (IX, III) [Страбон 1964: 397]. Вся Античность была убеждена в чрезвычайной экстатичности пророческих вещаний Кассандры – жрицы Аполлона [Лосев 1957: 383]. Чаще всего состояния пророческого экстаза приписывались женщинам. У Тацита можно найти замечание о том, что германцы считали женщин в большей степени наделенными пророческим даром. Поэтому германцы «не оставляют без внимания подаваемые ими советы и не пренебрегают их прорицаниями» [Тацит 1969: 357].

Экстатические культы были характерны для индийских и иранских религий. В описании одного из главных индуистских богов Шивы сильны подобные мотивы. «С распущенными спутанными волосами танцует он в небе, испуская страшные крики, подобно лунатику предводительствует он безумными, после танца впадает в экстаз, опьяняется священными напитками». И сейчас в Индии с культом Шивы связаны экстатические танцы и опьяняющие напитки [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 111]. Древнеиндийское название конопли «бангха» восходит к общеарийскому периоду и соотносится со словом «пангх» (панх) в угорских (хантыйском и мансийском) языках, которое переводится как «мухомор», «настоя из мухоморов». В Авесте бангха связана с культом божества магии, экстаза и прорицания. В то же время авестийское «бангха» означает и вызываемое им состояние культового экстаза [Там же: 119]. Народная религия, как один из компонентов индуизма в Индии, содержит определенные шаманские черты, что неоднократно подчеркивалось исследователями. Многие ее элементы восходят к еще племенным культам, упоминаемым в древнейших текстах, и содержат представления об одержимости божеством и медиумизме [Зонтхаймер 1999: 275].

С шаманскими корнями можно связать и средневековый мистицизм в индуизме, например религиозную практику бхакти. Считается, что эта традиция восходит еще к ведийским текстам и упанишад, но первое подробное толкование этого пути богопостижения встречается в Бхагават-гите. С шаманизмом его роднят прямой контакт человека с божеством и техника экстаза, включающая танцы и песнопения. В то же время мистицизм бхакти постепенно отказался от использования галлюциногенов, отдавая предпочтение творческому началу: музыке, поэзии и другим искусствам [Ванина 1999: 229]. Экстатизм присущ и тантрическим ритуальным практикам. Суть тантрического метода заключается в достижении экстатических состояний ради единения с богиней и обретения освобождения [Ефименко 1999: 85]. Наличие религиозных праздников с использованием экстатических состояний реконструируется и в источниках по славянской культуре. Праздник Рождества Предтечева в Пскове описывался следующими словами: «...и тогда во святую ту ночь мало не весь град взметется, и взбесится, бубны и сопели, и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотонинскими... женам же и девам плескание и плясание и главам их накивание, устам их неприятен клич и вопль, всескверные песни, бесовская угодия свершахуса, и хребтом их вихляние и ночам их скакание и топтание...» [Фаминцын 1995: 65].

Достаточно распространенной у индоевропейцев была и практика «шаманских» путешествий, которая могла осуществляться в разных вариантах и получала различную интерпретацию у современников. На Руси существовали устойчивые представления о том, что ведьмы, колдуны, баба-яга и другая нечистая сила могли летать. Летали они по ночам верхом на помеле (венике, ухвате, лопате, кочерге и т.д.), обрызгав себя чудодейственной водой. Но главные полеты ведьм совершались два раза в год на Лысую гору и были связаны с праздниками коляды и купалы, совпадавшими с поворотами солнца [Афанасьев 1996: 56–57]. На Руси существовало представление о том, что душа может покидать тело на некоторое время. Этой способностью обладали колдуны и ведьмы, души которых, отделившись от тела, путешествовали в таинственном мире, ожидающем человека после смерти, в странах темных и светлых богов. Там они узнавали прошлое и будущее, волю богов, тайны религии и дар предвещаний [Там же: 82–83]. Практика магических полетов была

известна в Древней Индии. О различных вариантах таких путешествий повествует Махабхарата. Отшельник-мудрец Галава путешествовал верхом на священной птице Гаруде. Сын легендарного мудреца Вяасы, мудрый и искусный в йоге Шука, «взлетев с хребта Кайласы... поднялся в небо; став ходящим по небу, святой двигался уверенно, как ветер...». «Отчетливо проникая мыслью во все три мира, направился он в дальний путь...» [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 93]. Откровенно «шаманским» является гимн 136, относящийся к X мандале Ригvedы:

1 Косматый (несет) огонь, косматый (несет) яд.
Косматый несет две половины вселенной.
Косматый (делает, чтоб) мир увидел солнце.
Косматый зовется светилом.

2 Аскеты, подпоясанные ветром,
Одеваются в коричневые грязные одежды.
Они следуют порыву ветра,
Когда боги вошли (в них).

3 Возбужденные состоянием аскета,
Мы оседлали ветра.
Только тела наши вы,
Смертные, видите перед собою.

4 Он летит по воздуху,
Глядя вниз на все формы.
Аскет каждому богу добрый
Друг, готовый на благое деяние.

Интересным в этом гимне является не только описание экстатического состояния аскетов, очень похожего на шаманский транс, но и использование при этом некоего опьяняющего напитка («косматый яд»), а также упоминание огня, носителями которого являются аскеты-экстатики.

В Древней Греции из уст в уста, а затем и из одного текста в другой переходили сообщения об удивительных полетах личностей, отмеченных некоей божественной и магической силой. Павсаний

писал о том, что Мусей летал, получив этот дар от Борея (I, XXII) [Павсаний 1996(a): 78]. В других источниках можно найти информацию о том, что Мусей был воспитан Фебом и Музами, он был пророком и умел исцелять болезни [Фрагменты... 1989: 38]. Аристей из Проконесса был одержим Фебом и также прославился своими полетами. «...Душа его, выскользнув из тела, блуждала в эфире словно птица...». «Говорят, что душа его, покинув тело и взлетев прямо к эфиру, облетела землю» [Там же: 95–96]. Есть сведения о том, что Аристей путешествовал в северные страны, добирался до Скифии, страны исседонов, и даже до легендарной Гипербореи. После этого он написал поэму «Аримаспея», которая не дошла до нас, но была знакома многим античным авторам [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 95]. Абарис, которого считали гиперборейцем, давал предсказания и был жрецом Аполлона. «...Летая на дарованной ему стреле Аполлона Гиперборейского, он переправлялся через реки, моря и непроходимые места...». Душа Гермотима из Клазомен «...полностью покидала тело и денно и ночью странствовала на большие расстояния, а затем возвращалась обратно» [Фрагменты...1989: 97–98].

Колдунам и ведьмам на Руси приписывалась также способность к превращениям. Будто бы они могли обращаться в различных животных, птиц и в неодушевленные предметы. С обращением в ястреба, сокола и волка соединялись понятия о быстроте и силе, с обращением в рысь, сову, орла и кукушку – способность к предвидению и предвещанию. Считалось, что ведьмы и колдуны могли управлять дождем и градом по своему желанию, насылали град и бурю, управляли обилием и плодородием [Афанасьев 1996: 72–73, 85]. Такие же свойства приписывались сибирским шаманам. Наряду с легендарными описаниями великих шаманов, умевших превращаться в разных зверей, в пользу возможных шаманских превращений говорят ритуальные костюмы, которые могли имитировать птиц и зверей, а также выделение различных категорий зверей-шаманов, характерное, например, для кетов и эвенков (см. главу 2). У чукчей выделялись шаманы, которые могли навлекать или останавливать непогоду, пургу, шторм. Шаман бил в бубен и пел: «Пусть я стану сильным ветром, пусть я стану густым снегопадом». При этом он мог осуществлять и другие действия, например потрясти оленью шкуру. И тотчас появлялись тучи и начинал идти густой снег [Вдо-

вин 1981: 189]. Сообщения о шаманах, которые могли вызывать гром, снег, молнию, управлять погодными явлениями, можно встретить у многих сибирских народов [Сем 2015: 57; Симченко 1996: 159 и др.].

Еще один сюжет заслуживает нашего отдельного рассмотрения, а именно наличие элементов ритуального травестизма у индоевропейцев. У Геродота мы можем найти интересную информацию об особой категории предсказателей у скифов, энареях – женоподобных мужчинах, которые считали, что искусство гадания даровано им Афродитой (Аргимаспа). Гадали они с помощью липового мочала, которое разрезали на три части и, переплетая их вокруг своих пальцев, произносили пророчество [Геродот 1972: 203]. Энареи были близки к царскому дому, а их обычаи сродни шаманским. Среди них можно выделить следующие: 1. Избранничество. Почувствовав себя бессильными в половом отношении, они решали, что в чем-то провинились перед божеством и посвящали себя служению ему. 2. Превращение пола. Они надевали женскую одежду, использовали женский язык и вели женский образ жизни. 3. Наличие экстатических элементов в ритуале. 4. Наследственность дара. «Учителем женской болезни для прочих скифов» считался Анахарсис, прославившийся своей мудростью, который сам сделался женоподобным в Элладе [Бессонова 1983: 57].

В древнегреческой мифологии примером травестизма является личность слепого прорицателя Тиресия, обнаруживающая множество шаманских черт. У Овидия и у Аполлодора сообщается, что Тиресий, увидев спаривающихся змей, ударил их палкой и за это был превращен в женщину. Вновь вернуться к своему прежнему облику он смог только через семь лет, когда вновь подстерег двух змей в том же состоянии. Когда же между Герой и Зевсом возник спор о том, какая из двух сторон получает большее наслаждение при половом общении, они попросили Тиресия их рассудить. Он ответил, что наслаждение, получаемое женщиной, в девять раз превышает ощущения мужчины. За это разгневанная Гера ослепила его, а Зевс наделил даром прорицания и продолжительностью жизни, в семь раз превышающей обычную [Мифы народов мира 1994: 513]. Боги оставили Тиресию дар прорицания даже после его смерти. Именно к нему в Аид отправлялся Одиссей, чтобы узнать свою судьбу. Возможно, что наличие мужских и женских черт в образе Тиресия ука-

зывает на его шаманскую природу и объясняет его шаманскую силу. Дар прорицания, долгожительство и особый статус в потустороннем мире также являются шаманскими характеристиками.

Интересными сведениями располагает мифологическая традиция относительно величайшего героя Троянской войны Ахилла. Известно, что мать героя Фетида, стремясь сделать сына бессмертным, закаляла его в водах подземной реки Стикс, или в подземном огне. Эта процедура находит прямые параллели с шаманскими посвящениями в сибирской традиции. На шаманскую сущность Ахилла указывает и его переодевание в женские одежды, когда он скрывался от похода на Трою на острове Скирос. В пользу этого говорит и имя Пирра – Рыжеволосая (Pyros – огонь), под которым скрывался на Скиросе Ахилл [Там же: 386]. Имя указывает также на его тесную связь с огненной стихией, занимающей видное место как в шаманской космогонии, так и в ритуале. Страбон в своем сочинении упоминает об этолийских куретах, которые, подобно девушкам, одевались в женское платье (X, III) [Страбон 1964: 444]. С учетом всего вышесказанного о куретах не исключено, что такой способ одевания имел ритуальное значение. Тацит сообщает о том, что у германского племени наганарвалов один из древних культов возглавлял жрец в женском платье [Тацит 1969: 371].

Шаманы, певцы и сказители

Среди различных ритуальных специалистов, о которых упоминают источники, самого пристального внимания заслуживают певцы и сказители, чья тесная функциональная и генетическая связь с шаманами неоднократно подчеркивалась специалистами. Главные профессиональные характеристики певца и сказителя – мастерское владение словом, голосом и музыкальностью (чаще всего, еще и владение каким-либо музыкальным инструментом). Для шамана эти умения также были необходимы в его практике, чтобы налаживать контакт с духовной реальностью, они являлись залогом шаманской силы. Слово и музыка – важнейшие составляющие как древнейших индоевропейских ритуалов, так и сохранившихся до сих пор ритуальных практик народов Сибири. Они – универсальные коммуникаторы и «голоса» культуры, связывающие воедино весь мир культурного опыта человечества.

В отечественной этнографии рассмотрение деятельности шаманов и сказителей в тесной взаимосвязи друг с другом уже является традиционным. В.М. Жирмунский, основываясь на материалах о призвании и поэтическом вдохновении певцов, предположил, что на ранних этапах общественного развития имело место совмещение профессии певца и прорицателя-шамана [Жирмунский 1979: 401]. Большое значение для изучения данной темы имела статья Е.В. Ревуненковой «О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман – певец – сказитель)», в которой она говорит о функциональном слиянии, преемственности между шаманом и певцом-сказителем, установленной на материалах разных народов [Ревуненкова 1984: 35]. Ею также были сделаны выводы о существовании в древности синкретического образа шамана-поэта-сказителя, о шамане как предтече сказителя и поэта и о шаманизме как источнике различных эпических и поэтических жанров [Там же: 36]. А.М. Сагалаев в статье «Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев» акцентировал внимание на посреднической функции шамана и сказителя и на значительном сходстве шаманской и сказительской картин мира. Он отметил также, что для тюрков Саяно-Алтая «шаманская и сказительская картины мира – это два варианта реализации общего мифологического фонда...». Упоминаемый в статье факт, что картина мира в шаманском фольклоре выглядит более архаичной и составляет основу сказительского мироощущения, может говорить в пользу более раннего оформления шаманской традиции по сравнению со сказительской [Сагалаев 1985: 54–55]. В статье Д.А. Функа «Шаманская болезнь» саяно-алтайских сказителей (шорские материалы) избранничество сказителей рассматривается в тесной взаимосвязи с «шаманской болезнью» [Функ 1999: 324–325]. В книге Б.Н. Путилова «Эпическое сказительство» были обобщены материалы по сказительской и шаманской традициям разных народов (прежде всего, в Сибири и Средней Азии) и сделан вывод о ритуальных истоках сказительства, а также о недифференцированности обеих традиций в прошлом [Путилов 1997]. И наконец, из последних работ необходимо упомянуть книгу Д.А. Функа «Миры шаманов и сказителей», в которой автор на основе опубликованных и архивных источников и, что наиболее важно, с опорой на многочисленные собственные полевые материалы по шорцам и телеутам представил сравнительный анализ шаманства и сказительства [Функ 2005].

Личности шамана и сказителя

Становление личностей певца-сказителя и шамана тесно связано с влиянием потусторонних сил. Они – избранники богов и духов. По древнейшим представлениям якутов, первый признак явления духов – обретение человеком дара поэтической импровизации [Ксенофонов 1930: 109]. У долган, кроме шаманов, избранниками духов были певцы – *ырыаһыт*. Считалось, что людей делают певцами дочери облаков, относимые к русским *абааһы* (абаасы). Как и шаманы, они могли лечить болезни, и лечение их заключалось в пении [Попов 1981: 262]. У хакасов искусство горлового пения передавалось великим сказителям – *хайджи* духом-хозяином хая (хай-ээзи). Многие великие шаманы также умели петь горлом – хаем [Бутанаев 2006: 63]. По словам одного якутского сказителя, если ты во сне не видишь ночного олонхосута, то из тебя не получится хороший сказитель. Он обучает сказительскому искусству и сказывает во сне олонхо. Олонхо могли исполняться во время эпидемий в качестве лечебного средства [Путилов 1997: 45–46, 53]. Шорские сказители – *кайчи* – также могли получать свой дар и обучаться новым сказаниям во сне, а кроме этого обладали умением лечить болезни [Функ 1999: 324–325]. Для хантыйских исполнителей песен, былин и легенд *арехта-ку* было характерно избранничество духами и наличие духов-помощников. В некоторых случаях они предсказывали судьбы отдельных людей, исход болезни, а также занимались лечением [Кулемзин 1976: 47, 48, 122]. Можно с уверенностью сказать, что для сибирских сказителей, как и для шаманов, было характерно призвание и покровительство духов, а также совмещение певческого (сказительского) искусства с лечебным.

Еще В.М. Жирмунским было отмечено, что легенда о призвании сказителей встречается у многих народов, не связанных между собой какими-либо культурными взаимодействиями и влияниями [Жирмунский 1979: 398]. В ведийской традиции риши – певцы, составители ведийских гимнов – могут иметь своими вдохновителями разных божеств, но наиболее часто в этой роли выступают Агни, Сома и Индра:

От тебя, о Агни, поэтические силы, от тебя поэтические мысли,
От тебя гимны рождаются, достойные успеха... (IV, 11, 3)

[Ригведа 1989: 372].

... Знающий тайное (слово), подобно следу коровы,
Агни открыл мне могучий напев (и) поэтическое вдохновение
(IV, 5, 3) [Там же: 365].

Он (Индра) внушил певцу эти поэтические мысли,
Он улучшил этот их чистый облик (III, 34, 5) [Там же: 325].

Сома в Самаведе – это «наделенный умом риши, породитель риши, воспетый тысячью гимнов, вождь мудрецов» (V, I, I, 2) [Самаведа 2005: 395]. Сома выступает в роли «далеко смотрящего» и «дальновидного» мудреца и певца (V, I, IV, 2–4) [Там же, с. 396]. Агни – «первый Ангирас, риши» (I, 31, 1). Индра также называется в гимнах поэтом (III, 42, 6) [Ригведа 1989: 334]. Таким образом, боги в ведийской традиции могут выступать и как первые певцы, и как источники поэтического вдохновения, призывающие певцов на служение им.

В Древней Греции существовало устойчивое представление о том, что все певцы происходят от Муз и Аполлона. Гесиод получил свой дар от Муз, которые ему «дар... божественных песен вдохнули» [Гесиод 1990: 194]. Певец Лин был сыном Аполлона и/или одной из муз. Орфей имеет такое же происхождение и по одной из версий был братом Лина [Аполлодор 1993: 6]. Представления о целительной силе пения также не были чужды древним грекам. Орфей, среди прочего, был врачеватель болезней. Известно, что лакедемоняне в случае эпидемий или повального безумия приглашали иноземных певцов для исцелений и очищений (XII, 50) [Элиан 1995: 96]. Гесиод воспевал целительную силу напевов, повествующих о давних героических временах и о богах, дарованную Музами:

Если кто сохнет, печалью терзаясь, то стоит ему лишь
Песню услышать служителя Муз, песнопевца о славных
Подвигах древних людей, о блаженных богах олимпийских,
И забывает он тотчас о горе своем; о заботах
Больше не помнит: совсем он от дара богинь изменился (99–103)
[Гесиод 1990: 195].

Сам Аполлон был не только покровителем певцов и поэтов, но также владел искусством врачевания. По сведениям Павсания, в

Мессении находился древнейший храм Аполлона, где бог врачевал болезни (IV, XXXIV, 4) [Павсаний 1996(а): 305]. От него «власть получают врачи отгонять врачеваньем кончину» [Каллимах 1972: 105]. Таким образом, возможно, что в лице Аполлона сохранилась древняя традиция совмещения поэтического вдохновения и врачебного искусства. Древние славяне также приписывали песням свойство исцелять от всех болезней и душевных недугов. В Ипатьевской летописи рассказывается об одном «чудце», чьи песни имели такую же силу, как зелье [Афанасьев 1996: 51].

Неистовство или экстаз – это обязательный признак исполнителя ритуальных песен. Это состояние свидетельствует о присутствии божества, дающего певцу силу и вдохновляющего его. Древнеиндийские риши именовались также *vipra*, что означает ‘вдохновенный’, ‘трепетный’, ‘поэт’, ‘певец’ и происходит от корня *vip* – ‘трепетать’, ‘дрожать’ [Елизаренкова 1989: 479]. А значит, они находились в особом состоянии сознания, отмеченном присутствием божества. К кругу сакральной лексики принадлежит древневерхне-немецкое ‘ēwart’, обозначающее языческого жреца. Термин ‘ēwa’ обнаруживает связь с представлениями о движении, возбуждении, способном приводить адепта в экстатическое состояние [Топорова 1994: 114]. Наименование древнегреческих муз, возможно, восходит к слову *μανία* – ‘неистовство’, ‘трепет’, ‘творческая дрожь’, которое описывает особого рода духовное возбуждение, связанное со сферой творческого и сакрального [Топоров 1977: 36]. Слово *μάντις* имеет тот же корень и означает ‘прорицатель’. Греческий глагол *ὑμνοῦδέω* (гимнодео) обозначает не только ‘славить песней’, но и ‘пророчествовать’. Аналогичным образом латинское *carmen* обозначает одновременно ‘песню’ и ‘заклинание’ [Герцман 1995: 20].

Страбон, размышляя об этом вопросе, писал: «...божественное иступление основано, по-видимому, на некоем божественном вдохновении и особенно близко роду людей, наделенных пророческим даром» (X, III, 7) [Страбон 1964: 444]. Он упоминал и о том, что в прежние времена прорицатели занимались также и музыкой [Там же: 304]. Платон считал, что неистовство и одержимость как божий дар являются непременным условием дара поэтического. «Кто же без неистовства, посылаемого Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря лишь одному искусству станет изрядным поэтом, тот далек еще от совершенства: творения

здравомыслящих затемнятся творением неистовых» [Григорьева 1991: 137]. Гераклит противопоставлял одержимость сивиллы вакхическому безумию дионисийских мистерий. Неистовствующего, пьющего вино он приравнивал к мертвому, поскольку вместе с опьянением отсыревает и умирает душа. Неистовство сивиллы – сакрального лица, наделенного пророческим даром, имеет огненную природу и указывает на состояние мудрейшей и лучшей души [Schottlaender 1963: 37]. Интересно отметить, что бог Дионис, чей образ в наибольшей степени связан с экстатическими религиозными обрядами, тоже владел даром предвидения и врачевания. Так, в храме Диониса в городе Амфиклеи (Фокида) бог давал предсказания, а также лечил болезни при помощи сновидений (X, XXXIII, 5) [Павсаний 1996(6): 382–383].

У обских утров божество Мир-сусне-хум – это посредник, соединяющий мир людей с миром духов. Он передает наказания Нуми-Торума людям, выслушивает просьбы камлающих шаманов. В последнее время убедительные доказательства получила версия о митраистских истоках культа Мир-сусне-хума, а также о наличии элементов шаманского комплекса в почитании иранского Митры и угорского Мир-сусне-Хума [Яшин 1997: 45]. Среди факторов, сближающих этих божеств с шаманами, помимо посреднической функции выявляются подчеркнуто экстатический характер их образов (Мир-сусне-хум употребляет мухомор, Митра выступает «громко поющим жрецом» и «первым жрецом для выжимки хаомы»), а также врачевная функция. Мир-сусне-хум спасает от болезней, продлевает человеческую жизнь. Митра также дает жизнь и здоровье, защищает новорожденных от злых духов, исцеляет бесплодных женщин и т.д. [Там же: 46].

Таким образом, искусство сложения и исполнения песен, а также врачевание тесно связаны с пророческим даром и экстатическими состояниями. Все эти явления относятся к одному кругу культурных феноменов, взаимосвязанных и даже взаимно предполагающих друг друга. Шаманская традиция сибирских народов стала живым воплощением этого древнего синкретизма и позволила исследователям воочию наблюдать его практическое воплощение. Зачастую строгое разграничение певцов и шаманов очень затруднено или вообще невозможно. Д.А. Функ писал о кайчы Капроле в Северной Шории, который считался очень сильным камом. К нему привозили больных

даже из дальних улусов. Наличие тесной связи шаманов и сказителей выражалось также в том, что у сказителя среди предков могли быть шаманы. Возможно, что шаманы и сказители имели одних и тех же духов-покровителей *mōc* [Функ 1999: 324–325, 329]. Некоторые переставшие камлать шаманы у шорцев становились сказочниками *daičy*. Такие сказители-шаманы рассказывали сказки на манер шаманского камлания [Дыренкова 1940: 441]. А.А. Попов же описывал случай, когда долганский шаман сначала несколько лет был певцом и только потом стал шаманом [Попов 1981: 262]. Известны случаи, когда шаман прибегал к помощи сказителя. Так долганский шаман во время лечения мог пригласить сказочника, чтобы тот выманил духа болезни своим пением или сказом [Попов 1955: 89]. У кетов шаман мог заменять сказочника. Считалось, что шаман, не обладающий способностью создавать сказки и легенды, не будет иметь успеха [Анучин 1914: 26]. В число несомненных достоинств касаты-шаманов у нанайцев входило поэтическое творчество. Это были речитативы *лэусуй*, вплетавшиеся как в камлания, так и в песнопения. Особенно удачные произведения потом повторялись как самим автором, так и его последователями [Смоляк 1995: 123]. Каждый шаман имел свои молитвы и свои напевы, которые он получал от своих предков-шаманов. Нганасанский шаман, как и сказитель-певец, должен был обязательно обладать сильным хорошим голосом, поскольку считалось, что с помощью песни шаман прокладывает себе путь в мир духов – нго [Грачева 1983: 140]. Алтайские шаманы общались с духами и божествами с помощью гимнов и призываний (алкышей), которые пелись или произносились речитативом [Потапов 1991: 226]. И наконец, термин *нимңан*, распространенный у тунгусо-маньчжурских народов, имеет два значения: ‘сказание’ и ‘камлание’ [Василевич 1969: 244].

Объединение шаманской и сказительской традиций можно проследить в образе бога Одина скандинавской мифологии. Наделение Одина шаманскими чертами является уже традиционным для научных исследований последних лет. В течение 9 ночей он висел на дереве Иггдрасиль, пронзенный копьем и принесенный в жертву самому себе. При этом он узнал «девять песен» и отведаль меда поэзии, а также стал «созревать... и знания множить» и узнал руны [Старшая Эдда 1963: 28]. Таким образом, во время инициации Один постигает искусство поэзии и приобретает священное знание, а сама

инициация осуществляется в ветвях мирового дерева, что также придает ей шаманские черты. Обретение поэтического вдохновения посредством вкушения меда поэзии – это еще один распространенный вариант посвящения певцов и поэтов у индоевропейских народов. Павсаний передает рассказ о Пиндаре, который, будучи юношей, уснул у дороги. Когда он спал, к нему прилетели пчелы и облепили его уста медовыми сотами. Это и послужило началом его поэтической карьеры (IX, XXIII, 2) [Павсаний 1996(6): 289]. Знаменитую пещеру Трофония, где желающим давались предсказания, людям указал рой пчел (IX, XL, 1) [Там же: 315]. Считается, что самый древний храм Аполлона был выстроен из лавра, а второй храм был выстроен благодаря пчелам из пчелиного воска и крыльев (X, V, 4) [Там же: 332].

Достаточно устойчивой была традиция наделять шаманов и сказителей какими-то видимыми особенностями (физического или психического свойства), которые выступали маркерами их инаковости, отличия от остальных людей. Это мог быть необычный взгляд, странное поведение или физические увечья. Известно, что великий шорский кайчы Морошке был хромым, сказитель-нывакчы Илья Бабушкин – слепым [Функ 1999: 325]. Мотив ритуальной или же реальной слепоты шаманов хорошо известен благодаря сибирским материалам. Один старый слепой якут рассказывал, что раньше был шаманом, потом убедился, что это грех, и бросил шаманить. И духи за это ослепили его [Серошевский 1896: 625]. Ослепление шамана может быть связано с отказом от принятия шаманского призвания. Г.В. Ксенофонтов приводил рассказ одного якута, который был наказан таким образом, а впоследствии духи искалечили ему руки и ноги за непочтительное отношение к ним [Ксенофонтов 1992: 56].

Для Древней Греции очень характерно наделение слепотой наиболее известных певцов. О знаменитом певце Демодокe в «Одиссее» говорится:

Муза его при рождении злом и добром одарила:

Очи затмила его, даровала зато сладкопеньe (VIII, 63–64)

[Гомер 1993(6): 97].

Автор гомеровского гимна «К Аполлону» называет себя слепцом (III, 172) [Гомеровы гимны, 1995: 76]. Певца Тамириса Музы лиши-

ли зрения за то, что отважился на состязание с ними [Аполлодор 1993: 7]. Согласно Артемидору ослепнуть на оба глаза во сне – это счастье для поэтов [Артемидор 1999: 49]. Слепота является важнейшей характеристикой таких известных прорицателей, как Финей и Тиресий, которые получили свой дар в обмен на зрение. Мессенский прорицатель Офионей был слеп от рождения. Однако Павсаний повествует о его чудесном прозрении (IV, XII, 7) [Павсаний 1996(a): 270]. А герой древнегреческих мифов Линкей, наоборот, наделен особо острым зрением, позволяющим ему без труда проникать своим взором даже в подземную глубину [Аполлоний Родосский 1972: 147]. В славянской языческой традиции слепота свидетельствовала о колдовской силе. После того как христианская идеология наделила колдунов и ведьм злым и враждебным значением, слепота стала верным признаком связи с нечистой силой. И большое распространение получили заговоры против слепого знахаря [Афанасьев 1996: 39, 235].

Шаманские инициации часто сопровождались ослеплением и получением особого внутреннего зрения, позволяющего видеть духов. Посвящение якутского шамана предполагало «переделку» глаз, ушей, горла, сердца и костей. При этом духи выкалывали посвящаемому оба глаза, которые потом снова начинали видеть [Попов 1947: 287]. Такого же рода посвящения были характерны и для других сибирских народов. Мотив ослепления на первый взгляд противоположен сюжетам о прозрении и особой зоркости. Однако шаманская традиция объединяет их в единую систему представлений. Слепота – это наказание, смерть, погружение в инобытие. Однако для шамана эта ситуация имеет двойное значение, поскольку он принадлежит двум мирам. Тот, кто слеп среди людей, оказывается зрячим среди духов и наоборот. Ослепление шамана во время инициации сопровождается получением особого зрения, способности видеть невидимое. Возможно, что мифологические сюжеты об ослеплении певцов и прорицателей, о даровании им певческого и пророческого искусства, а также о чудесных прозрениях имеют типологическое сходство с шаманскими инициациями и вырастают из единой системы представлений о мире и о коммуникации с миром духов.

Важным фактором, определяющим особенности личности шамана и певца-сказителя, являются свидетельства об их необычной судьбе. Якуты считали, что у шамана и певца несчастливая судьба.

«Не петь певцу нельзя, как нельзя шаману не шаманить. Шаман за свою силу платит здоровьем, мы (певцы) за свою силу платим счастьем» [Серошевский 1896: 593]. Довольно часто поводом к занятию сказительством и шаманством становились серьезные психические потрясения, например потеря близких людей (жены, детей), тяжелая болезнь и т.д. Д.А. Функ приводит свидетельства из биографий шорских сказителей А.Т. Тортабаева и В.М. Карачакова, для которых фактором, спровоцировавшим их дальнейшую деятельность, явилась смерть жены [Функ 1999: 325]. По свидетельству В.Г. Богораз, призыв к шаманству у чукчей мог прийти во время какого-то большого несчастья, опасности, затяжной болезни, неожиданной потери родных и т.п. Такого рода призвание осуществлялось обычно уже в зрелом возрасте [Богораз 1900: 111]. Такие причины обращения к шаманству, как тяжелая болезнь или смерть близких, были выявлены мной при беседах с бурятскими шаманами (ПМА 1998, 2015). И происходило это с ними, как правило, уже в зрелом возрасте.

В соответствии с устойчивой традицией древнегреческие прорицатели и певцы имели несчастливую судьбу, случайно или преднамеренно побеспокоив богов, они были за это жестоко наказаны. Слепой прорицатель Финей, обитавший на побережье Фракии, был ослеплен богами за то, что по наущению мачехи ослепил своих собственных детей. По другой версии, его ослепил Посейдон за то, что он указал детям Фрикса морской путь из Колхиды в Элладу [Аполлодор 1993: 40]. Аполлоний Родосский считает, что Финей был наказан Зевсом за то, что не боялся открывать смертным его волю. За это он ослепил его, ниспослал ему вечную старость и лишил «радости в пище обильной» [Аполлоний Родосский 1972: 185]. Прорицатель Тиресий стал невольным свидетелем купания богини Афины и увидел ее обнаженной. В гневе она ослепила его, однако потом дала ему дар прорицания и наделила долголетием. По другой версии, Тиресия ослепила Гера, а Зевс одарил его способностью к прорицанию [Аполлодор 1993: 57]. Фракийский певец Тамирис за то, что посмел состязаться с музами, был ослеплен, лишен голоса и умения играть на кифаре. Орфей погиб, растерзанный менадами [Там же: 7].

Пути шаманов и сказителей

В Сибирском регионе камлания шаманов представляют собой трудные, далекие и опасные путешествия в мир духов. Это – пространственные передвижения в мир сакральной реальности, имеющие свои характерные особенности. Традиция обозначения ритуала как пути или дороги имеет глубокие исторические корни. Древнеиндийское слово *adhvaryú* – ‘жрец’ связано с *adhvan* – ‘дорога’, а латинское *pontifex* (от *pons* – ‘мост’) можно перевести как ‘делающий мост-дорогу’ [Иванов 1969: 48]. В Ригведе слова с корнем *rad-* выступают для обозначения пути или даров. Путь и дары постоянно связываются в самых разных контекстах [Топоров 2010: 84]. По всей видимости, мы сталкиваемся здесь с идеей жертвоприношения и жертвенного ритуала как прокладывания пути к божеству. Агни – бог посредник между мирами, божественный жрец, передающий жертву на небо, – назывался «знающим путь», «вестником» [Елизаренкова 1995: 462]. Он является также мировым столпом и аналогом Мирового дерева и в целом божеством, имеющим множество шаманских черт. Дерево (а также нить, волос, солнечный луч и т.д.), как видимый образ дороги в мир духов, занимает центральное место в шаманских ритуалах (см. подробнее главу 3). Символизм дерева как воплощения шаманского пути характерен и для скандинавской мифологии. Само название мирового ясеня *Иггдрасиль* (конь *Игга*) указывает, что по нему совершает шаманские странствия Один (*Yggr* означает ‘ужасный’ – это одно из прозвищ Одина). В качестве пути с земли на небо мировое дерево дублируется радужным мостом богов *Биврёст* (др. исл. ‘трясущаяся дорога’) [Мелетинский 1975: 41].

Древнеиндийское *rad-* в подавляющем большинстве контекстов Ригведы может быть интерпретировано и как ‘открывать’, ‘указывать’, ‘находить’. Возможно, что этот круг значений близок к таким значениям, как ‘родить’, ‘творить’ и ‘знать’ [Топоров 2010: 85]. Таким образом, путь или дорога могут быть тесно связаны с процессом поиска, открытия и получения знания, что очень характерно для шаманских посвящений и шаманской практики в целом. Сакральная реальность характеризуется множеством путей-дорог, не зная которых человек может заблудиться и погибнуть. Только шаманы, которые во время посвящения духами узнавали все дороги иномирья и выбирали свою дорогу, могли ориентироваться в этой

реальности. Они могли найти духов, которым предназначена жертва, духов, вызывающих разные болезни, а также только они знали дорогу в мир мертвых, куда и сопровождали души умерших. У хакасов практика обучения молодого неофита носила название – «открытие шаманского пути» [Бутанаев 2006: 28]. Кеты считали, что во время шаманской болезни неофит ищет свою шаманскую дорогу. Если он ее не найдет, то умрет или потеряет рассудок [Анучин 1914: 24]. Посвящение нганасанского шамана могло сопровождаться открытием 9 дверей земляного чума, находящегося на вершине высокой сопки. За каждой дверью живут разные нго, знакомство с которыми и составляет основную суть инициации [Грачева 1983: 134]. Только трудное путешествие в мир духов позволяет шаману стать «знающим» и обрести особый статус среди своих соплеменников.

Сказители также должны были проложить свой путь в мир духов. По представлениям хакасов, для того чтобы получить исполнительский дар от духа-хозяина хая, ученику необходимо было отправиться безлунной ночью на перекресток трех дорог, где любили собираться духи-покровители музыки и песен. На этом месте ученик играл и пел в течение трех дней [Бутанаев 2006: 63]. У тувинцев подобные представления существовали относительно исполнителей, играющих на дошпулууре [Сузукей 1989: 38]. Если игра не нравилась духам, они могли наказать и даже убить исполнителя. У васюганских хантов тот, кто хотел научиться игре на панан-юх, удалялся на «музыкальный мыс» в четырех километрах от юрт, где он должен был прожить в течение двенадцати суток. В это время происходило общение с духами, дающими музыкальный дар. Если человек не выдерживал этого общения, то на третьи сутки он умирал [Кулемзин 1976: 52]. Среди балаганских бурят считалось, что тот, кто хочет научиться игре на хуре, должен был в безлунную ночь сидеть на перекрестке трех дорог на голой лошадиной голове. В полночь лошадиная голова сбрасывает наездника, играющего на хуре. Если он упадет, то скоро умрет, если нет, то будет хорошо владеть своим искусством [Львова, Октябрьская и др. 1990: 181]. Таким образом, посвящение сказителей также сопровождалось трудными испытаниями и пространственным перемещением, уходом из мира людей и входом на территорию духов.

Если певцы-сказители, как и шаманы, получали свой дар от духов, проходили посвящение, могли лечить болезни и обладали да-

ром предвидения, то могли ли они также совершать далекие путешествия в мир духов? По всей видимости, ответ на это вопрос должен быть положительным. Есть сведения о том, что шорские сказители не просто пели о подвигах богатырей, но и «видели» картины всех эпизодов исполняемого произведения [Чудояков 1998: 28]. Точно так же создатели ведийских гимнов певцы *риши* были наделены способностью «видения», которое рассматривалось как высшее знание. Глагол *dhī*, описывающий творческую деятельность риши, означает одновременно ‘видеть’ и ‘думать’, а существительное *dhīf* с тем же корнем имеет значение ‘видение’, ‘мысль’ и ‘мудрость’ [Елизаренкова 1989: 479]. Сказители как бы мысленно прослеживали весь путь героев, а значит, путешествовали вместе с ними. Так, бывший шорский шаман Агибаев, ставший впоследствии сказочником, рассказывал: «Когда я говорю (сказку), я не здесь нахожусь, я со своей сказкой в разные-разные земли отправляюсь...» [Дыренкова 1940: 441]. Шорский героический эпос «Алып Кускун» начинается от первого лица, тем самым подразумевается присутствие самого сказителя как участника событий:

В золотой дворец я направился,
Дверь открыв, поздоровался,
Переступив порог, поклонился... [Алып Кускун 2011: 9].

Среди нганасан существовало представление о том, что когда сказитель исполняет какое-то произведение, он в песне сливается с образом персонажа, который как бы поет через сказителя. Сам же сказитель как будто присутствует в мире персонажей в виде своеобразного *нго* [Грачева 1983: 56]. Кумандинский сказитель заканчивал рассказывание сказки или легенды словами: «Оттуда я сюда вернулся», «Они там живут, я назад вернулся», тем самым давая понять слушателям, что он уходит из мифического мира [Львова, Октябрьская и др. 1990: 181].

В трудных путешествиях за пределами мира людей большую роль играют различные предметы, которые могут стать незаменимыми помощниками. Шаманские бубны и трости, тесно вплетенные в музыкальную культуру сибирских народов, неизменно сопровождали шаманов на пути в мир духов. В науке высказывались предположения о семантической и конструктивной связи между инстру-

ментами шамана и сказителя [Сагалаев 1985: 54–55]. А среди сказителей имело распространение сравнение музыкального инструмента со скакуном, на котором можно было отправляться в мир героев исполняемого произведения [Путилов 1997: 103]. Подтверждением этого может служить пример оформления бурятского хура. Гриф этого инструмента, как и шаманскую трость, венчает голова коня. А у хакасов существовали понятия «пешая сказка» и «конная сказка». «Пешая сказка» исполнялась без сопровождения музыкального инструмента, а «конная сказка» рассказывалась под аккомпанемент [Львова, Октябрьская и др. 1990: 181]. Как и шаман, сказитель мог увидеть свой инструмент и научиться играть на нем во сне или в особом сакральном месте (в пещере, на перекрестке и т.д.). Об этом рассказывают легенды многих сибирских народов.

Интересным в свете рассмотренной выше связи певцов и сказителей с путешествиями представляется отношение древних греков к Аполлону. Увидеть его во сне считалось к добру для служителей муз, для врачей, гадателей и философов. В то же время Аполлон Дельфиний для сновидца обычно означал отъезд и дальней странствие [Артемидор 1999: 213–214]. Имя Аполлона «Дельфиний» может быть напрямую связано с Дельфами, где находился главный храм Аполлона и знаменитый оракул.

Сама идея ритуальных путешествий, по всей видимости, основана на опыте изменения сознания, позволяющего перемещаться в иные пространства. В связи с этим интересны свидетельства о вещем певце Бояне в Слове о полку Игореве:

Ибо Боян вещей,
если хотел кому песнь воспеть,
то растекался мыслию по древу,
серым волком по земле,
сизым орлом под облаками...

О Боян, соловей старого времени!
Вот бы ты походы эти воспел,
скача, соловей, по мысленному древу,
летая умом под облаками... (пер. Д.С. Лихачева)

Возможно, в Слове... сохранилась древнерусская традиция рассмотрения певцов в качестве «знающих» чудотворцев, способных к оборотничеству и экстатическим путешествиям. Образ дерева, вплетенный в сам процесс исполнения песен, не кажется здесь странным и неуместным. Он представляет собой дорогу, по которой певец «растекается мыслию», уходит в иную реальность, меняет свое сознание и облик. Волк и орел в данном контексте являются маркерами мировых сфер: земли и неба, а Боян, принимая их обличие, совмещает в себе певца и шамана. В традициях многих индоевропейских народов (славянской, балтийской, хеттской, германской) ритуальное превращение человека в волка наделяет его чудодейственной силой и положением «вещего» и «всеведущего». А индоевропейское *ulk* со значением 'волк' связано с корнем *ueit* – 'ведать', 'знать' [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 494].

В «Младшей Эдде» Один (поэт и шаман), чтобы добыть мед поэзии, спрятанный в скале (скала = Мировое дерево) великаном Суттунгом, сначала обращается в змею, чтобы проникнуть внутрь, а потом в орла, чтобы вернуться назад [Младшая Эдда 1970: 104–105]. Возможно, что змея символизирует путь «туда» и «вниз», а орел – «обратно» и «вверх». Точно так же на вершине дерева Иггдрасиль сидит орел, а в корнях прячется змея, белка же в качестве посредника бегает туда-сюда и передает речи орла змее [Старшая Эдда 1963: 38]. Согласно реконструкции Т.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова все дикие животные в мировоззрении индоевропейцев распределены по трем мировым сферам и соотнесены с частями мирового дерева. В соответствии с этим орел относится к верхнему миру, волк – к среднему, а змея – к нижнему [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 488].

Духи-покровители и помощники сибирских шаманов чаще всего выступали в образах различных животных, среди которых очень популярны были орел, волк и змея. С помощью этих духов шаман мог отправляться в разные сферы мироздания, иногда принимая их облик или подражая им во время камлания. Согласно бурятским легендам западные тенгрии послали орла в качестве шамана на помощь людям. По одной из версий, первым шаманом был сын орла и смертной женщины [Агапитов, Хангалов 1883: 113–114]. Для общения с Торумом хантыйский шаман совершал полет на орле [Кулемзин 1976: 108]. В тюркских языках прослеживается связь орла с пророчествами и с посреднической функцией. Слово *jolo* –

‘белоголовый орел’ составляет основу слова *jолаучи* – ‘посланник’, ‘гонец’, ‘пророк’ [Радлов 1905: 432]. У чукчей шаманскими духами чаще всего выступали волк и ворон, а также мышь, сова, горностаи и т.д. У якутов сила шамана зависела от того, в какое животное могла обратиться его душа. Самыми могущественными считались шаманы, душа которых обращалась в быка, жеребца, орла, лося или медведя. Самыми слабыми, несчастными были те шаманы, душа которых обратилась в собаку или волка. У нанайцев Уссурийского края существовало предание о шаманке-змее, приносившей много неприятностей людям [Соколова 1998: 125].

Еще один семантический разворот образа дороги связан с понятием смерти или небытия. Метафора дороги – это распространенный способ вербализации идеи смерти [Щепанская 2003: 40–41]. В соответствии с древнегреческой практикой толкования снов сойти в Аид означает странствия и перемену места жительства [Артемидор 1999: 245]. В шаманской традиции эта идея приобретает особую значимость и связана со способностью путешествовать в царство смерти и сопровождать туда души умерших. Для индоевропейских традиций характерна мифопоэтическая концепция поэта, нисходящего в царство смерти, и это также значительно сближает его с шаманом. Корнем *uel* в индоевропейских языках обозначается смерть, царство смерти, покойник, а также кодируется понятие поэта [Топоров 1977: 35].

В известном гимне Ригvedы (I, 105) говорится о мифическом риши по имени Трита, который оказался на дне глубокого колодца. Он видит в воде колодца отражение месяца и звезд: «Месяц в глубине вод: прекраснокрылый мчитя по небу. Не находят себе места златообручные, сверкающие звезды». Трита обращается за помощью к Небу и Земле, к богам с просьбой о помощи. В.Н. Топоров предложил интерпретировать этот гимн, исходя из троичных классификаций, т.е. здесь утверждается тройной состав Вселенной: Небо – Земля – колодец. Колодец в данном контексте является эквивалентом нижнего мира [Топоров 2006(б): 481]. А значит, Трита переживает некое испытание, связанное с попаданием в нижний мир, и, обратившись к богам, благополучно его проходит. Из древнегреческих певцов в Аид спускался Орфей, чтобы вернуть в мир живых свою жену Эвридику. Древнегреческие герои Одиссей и Геракл также спускались в Аид, а прорицатель Тиресий, единственный из всех

смертных, находясь в Аиде, сохранил свой разум, что также придает ему шаманские черты. Известно, что сам Аполлон периодически совершал нисхождение в Аид. А в Фессалии он носил имя Катабасий – Сходящий, т.е. тот, кто сходит в подземное царство [Лосев 1957: 293].

И наконец, древнегреческий бог Гермес, посланник богов, покровитель путников, не просто сходит в Аид, но и провожает туда души умерших. В известном Гомеровском гимне «К Гермесу» он выступает также создателем лиры, т.е. имеет прямое отношение к музыкальному искусству [Гомеровы гимны 1995: 113–114]. Эту лиру Гермес отдает Аполлону и взамен получает жезл «по желанью его наводящий на бодрых сон, отверзающий сном затворенные очи у сонных» (XXIV, 3–4) [Гомер 1993(б): 286]. Жезл Гермеса является прямым аналогом шаманского жезла (посоха), с помощью которого можно было осуществлять опасные путешествия в мир мертвых. Кроме этого, Гермес ведает сном живущих, а значит, в его функции входит управление особыми состояниями сознания: сном и смертью. Но отдав Аполлону лиру, Гермес как бы символически лишился возможности обладания даром предвидения. Аполлон говорит ему: «Ведаť же судьбы, как алчешь того, храбрец богородный, всем и равно тебе вовек заповедно...» [Гомеровы гимны 1995: 130]. В соответствии с повествованием гимна «К Гермесу» между богами произошло разделение функций: Аполлон ведает поэтическим и музыкальным искусством, а также пророчествами и врачеванием, а Гермес является вестником богов, передающим их волю людям, а также управляет такими состояниями души, как сон и смерть. По другой версии, переданной Аполлодором, Гермес изобрел свирель и обменял ее у Аполлона на жезл. Кроме того, Аполлон научил его искусству гадания при помощи камешков. Гермес является также обладателем особого атрибута – шлема Аида, который делает человека невидимым [Аполлодор 1993: 63]. Дихотомия «видимый – невидимый» имеет прямое отношение к теме слепоты и особой зоркости певцов и шаманов и характеризует сложную систему взаимоотношений сакрального и профанного миров (см. подробнее в главе 3). В целом же можно сказать, что Аполлон и Гермес поделили ритуальные функции, которые сибирский шаман объединяет в одном лице.

Косвенным подтверждением связи певцов и сказителей с царством мертвых является их участие в ритуалах похоронного цикла.

Гомер, описывая похороны Ахилла, говорит о том, что сами «Музы – все девять – сменяясь, голосом сладостным пели гимн похоронный (XXIV, 60–61) [Гомер 1993(б): 288]. У нанайцев во время поминок сказители рассказывают сказки, древние истории и легенды [Смоляк 1991: 158; Аврорин 1986: 5]. У хантов в доме умершего в течение первой ночи присутствующие слушали сказки. Если сказочник при этом сбивался, это считалось плохим предзнаменованием [Кулемзин 1976: 60]. Исполнение песен в похоронной обрядности характерно для всех тюркских народов Сибири. Песня (и просто речь) по своему символическому значению могла выступать аналогом Мирового дерева (реки, нити и т.д.), представляющего собой дорогу в мир духов. Поэтому пением и рассказыванием героических сказаний, легенд и сказок во время похорон прокладывался путь в мир мертвых, а сам умерший рассматривался как путешественник, отправившийся в далекое и трудное странствие. Во время камлания нганасанский шаман как бы посылает песню в пространство нго, прокладывая тем самым путь для своего дядяда (духа-помощника). Песня должна звучать постоянно, поэтому у шамана должен был быть туоптуси (помощник), который подхватывал песню шамана во время его вдоха. Такие же туоптуси были весьма желательны и для сказителя-певца [Грачева 1983: 140].

Налаживание связи между мирами в традиционном мировоззрении аналогично созданию космоса и установлению мировой оси, поэтому тот, кто прокладывает путь из мира людей в иные миры, подтверждая, а значит, фактически заново утверждая определенный космический порядок, идентичен демиургу и творцу. Ярким подтверждением этому служит Ригведа, где деятельность певцов напрямую связана с творением Вселенной. В одном из космогонических мифов Индра ваджрой пробивает скалу, в которой были спрятаны коровы (символ утренних зорь и света). По одной из версий, Индра пробивает скалу с помощью полубожественных певцов Ангирасов. Согласно другой версии Ангирасы пробили скалу без Индры, с помощью мощного пения [Елизаренкова 1995: 455]. Сам же Индра выступает не только в роли покровителя певцов, но и называется первым певцом. Мудрец и певец Сома, «породитель риши» также наделяется космостроительными функциями:

Ты, о Сома, – все эти растения,
Ты – воды породил, ты коров.
Ты протянул широкое воздушное пространство.
Светом ты раскрыл мрак (I, 91, 22) [Ригведа 1989: 110].

Точно так же Агни, отождествляемый с мировым столбом, т.е. олицетворяющий космический порядок, называется в гимнах первым Ангирасом (I, 31, 1) и внушает певцам поэтические мысли. Богиня Вач (речь) охватывает все миры, является образом жертвы, которая расчленяется и рассредоточивается по разным местам и тем самым материально и феноменально образует космос. В гимне X, 125 она заполняет пространство, охватывает все сущее, служит пищей для всех и т.д. [Топоров 2006(б): 571–573].

Певцы, поющие о создании космоса и богов, сами, подобно полубожественным Ангирасам, становятся участниками космогонического процесса. Многие эпические произведения начинаются именно с описания возникновения мира. Таковы «Теогония» Гесиода и древнеисландская «Старшая Эдда». У Геродота есть свидетельства того, что маги у персов пели теогонию [Геродот 1972: 54]. В англосаксонской эпической поэме «Беовульф», происхождение которой относят к VII или VIII в., рассказывается о сказителе, поющем под аккомпанемент арфы о том,

Как Создатель устроил
сушу – равнину,
омытую морем,
о том, как Зиждитель
упрочил солнца
и месяц на небе...
и как Он украсил
зеленью землю,
и как наделил Он
жизнью тварей,
что дышут и движутся [Беовульф 1975: 33].

Период первотворения упоминается в зачине шорского сказания:

Давным-давно это было, оказывается.
Позже давнего поколения было,
Раньше нынешнего поколения было.
Когда впервые земля и вода разделись,
Когда земля сотворялась, тогда было, оказывается.
Когда мешалкой землю делили,
Когда камысом воду делили,
Когда на березах-деревьях проклевываясь,
Лист выходил, тогда было [Шорские героические сказания 1998: 323].

Бурятский героический эпос «Гэсэр» начинается словами:

Древнее,
 дажнее,
 тьмой сокрытое
Приглашаем сегодня в гости.
Прошлое,
 дальнее,
 позабывтое
Напоказ рассыпаем горстью [Гэсэр 1988: 14].

Сказания эвенков также развертывают перед нами картину создания мира:

Вот, давно-давно, говорят,
Появились эти три мира,
Подобные чутким ушам
Годовалого дикого оленя.
После этого –
Нам Средний мир расстился
С кумалан,
А небо-мать растекалось
С донышко берестяного короба
[Эвенкийские героические сказания 1990: 197].

Возможно, именно связь певцов с сакральной реальностью, способность актуализировать космогонические мифы давали им магическую силу, благодаря которой они могли пророчествовать, лечить, умирять стихии, влиять на успех охотничьего промысла и т.д.

У нанайцев, чтобы прогнать чертей, рассказывали нингманы про чертей, чтобы усмирить северный ветер, рассказывали нингманы про северный ветер. Чаще всего нингманы рассказываются на охоте или рыбной ловле. Даже женщины, сидя дома, могли рассказывать нингманы, чтобы у мужчин был удачный промысел [Аврорин 1986: 5–7]. Участие певца в охотничьей артели было необходимо для того, чтобы охота оказалась удачной. Такие представления были характерны для шорцев, хакасов, тувинцев, алтайцев и других сибирских народов. Согласно одному из преданий о древнегреческом певце Орфее, играя на лире, он мог завораживать не только людей и животных, но и бездушную природу, заставляя внимать издаваемым звукам даже деревья и скалы [Майстренко 1982: 11]. Но музыка могла не только созидать, но и разрушать. Якутские предания говорят о певце Артамоне, от пения которого засыхали деревья, люди теряли рассудок и впадали в истерику [Серошевский 1896: 592]. По сведениям Плутарха, те, кого невзлюбил Зевс, слыша голос муз, беснуются, свирепствуют и злобствуют. Тигрицы же от звуков тимпана безумеют и возбуждаются настолько, что под конец разрывают себя на части [Плутарх 1983: 393].

Предварительные итоги

Сравнительное изучение познавательных стратегий, выработанных в шаманистических культурах Сибирского региона и в индоевропейских мифоритуальных традициях, позволяет выделить целый комплекс взаимосвязанных символов и дуальных структур, имеющих схожие семантические и прагматические принципы функционирования. Ключевой в рассмотренных выше культурных ареалах является символика дерева, выраженная в двух смысловых сегментах: «дерево – жизнь» и «дерево – мировая ось». «Рождение» (в том числе рождение мира, первое рождение человека или рождение богов как сакральные образцы) – «жизненный путь» – «долголетие» – «непрерывность рода» определяют временной (динамичный) смысловой срез образа дерева. «Космическая ось» – «центр мира» – «канал коммуникации между мирами» – «мировой порядок» – «граница миров» относятся к пространственным (статичным) характеристикам образа.

Индоевропейские архаические традиции содержат информацию

об использовании многочисленных символов, являющихся смысловыми аналогами Мирового дерева. Наиболее часто встречающиеся варианты – это мировая гора и мировая вервь. Анализ древних письменных источников позволяет также выявить другие варианты: жертвенный столб, жертвенный огонь (варианты: божество огня, очаг, алтарь), жертва (человек, конь, олень и т.д.), солнечный луч (вариант: божество Солнца или Утренней зари), ваджра (варианты: палка, посох), опьяняющий напиток Сома, ритуальная песня (вариант: речь), река, божество, установившее мировой порядок. Аналогичная полифония взаимосвязанных символов характерна и для шаманской картины мира.

Символика чисел 3, 7, 9 реализуется, прежде всего, в принципах построения космологических схем, но может также отражать количественные и временные характеристики ритуала (9 песен Одина, 9 дней длится его инициация). Среди дуальных оппозиций выделяются такие, как «свет – тьма», «мужской – женский», «правый – левый», «восток – запад», «жизнь – смерть», имеющих тесную корреляцию друг с другом и играющих важнейшую роль в шаманизме.

Таким образом, символические образы и дуальные структуры в индоевропейской мифоритуальной традиции и в сибирском шаманизме являются идентичными, что позволяет говорить о схожих «натурфилософских» поисках и предположить наличие единого мировоззренческого фундамента. Данный вывод может служить обоснованием для дальнейшего поиска идеологических основ и конкретных ритуальных практик, сопоставимых с сибирскими образцами.

Посох, как важнейшее ритуальное орудие сибирских шаманов, имел большое значение в культурах индоевропейского корня. По всей видимости, с древнейших времен он выступал в роли универсального посредника между миром людей и потусторонним миром, был средством коммуникации, которая могла осуществляться посредством слова, звука, магических действий, а также экстатических путешествий из одного мира в другой. Посох являлся также маркером особого социального статуса, возможно связанного с лиминальностью (пограничным состоянием) отдельных категорий людей, вынужденных пересекать границы культурного пространства, – шаманов, жрецов, вождей, прорицателей и сказителей. Кроме того, символическая значимость посоха закреплялась на уровне космогонии и космологии, поскольку в мифах посох мог выступать орудием тво-

рения, а также олицетворять собой космическую ось – вертикальную модель Вселенной.

Генетическая и семантическая связь посоха и лука, выявленная на материале сибирских народов, обнаруживается и в индоевропейских мифоритуальных традициях. Обладателями лука как воинского и магического орудия являются не только боги, но и герои, цари, родоначальники, а натягивание лука как сакральное испытание должно было демонстрировать их особую (магическую и физическую) силу. Лук, как и посох, включается в космологические схемы в качестве орудия творения, а также центрального принципа организации космоса, соотносимого с концепцией Мирового дерева. Отождествление лука и струнного музыкального инструмента, прослеженное на примере древнегреческого и древнеиндийского эпосов, позволяет вывести цепочку семантических отождествлений «посох – лук – струнный музыкальный инструмент», верифицируемую лингвистическими данными, мифами и их литературными интерпретациями, а также космологическими схемами (как архаическими, так и философски обработанными).

Ударные и духовые музыкальные инструменты обнаруживают связь с экстатическими культурами, для которых были характерны танцы, пляски, хороводы, сопровождавшиеся громкими и резкими звуками. Сибирские шаманы, так же как и последователи экстатических культов древнего мира, использовали сходный по производимому звуковому эффекту инструментарий, который способствовал вызыванию и поддержанию измененных состояний сознания. Возможно, что обыкновенная палка, составившая основу как струнных (лук и тетива), так и ударных (две палки, ударяемые друг о друга), а также духовых (полый тростник) инструментов, может выступать и символом изначального синкретизма шаманской практики. Выделение струнных инструментов, сопровождавших исполнение эпоса, и ударных, стимулировавших экстатические путешествия, является характерным вариантом развития как музыкальной культуры, так и ритуальных практик. Однако нигде в Сибирском регионе мы не наблюдаем этого процесса завершенным, ведь даже бубен содержит в своей конструкции и функциональных особенностях элементы различных инструментов, как ударных, так и струнных (см. главу 2).

Ритуальные практики индоевропейских народов имеют множество общих черт с камланиями сибирских шаманов и деятельностью

других «специалистов-медиаторов». Тесная связь сибирских шаманов с огнем и его почитанием позволяет предположить, что и у индоевропейцев почитание огня могло иметь «шаманские» черты. Огонь являлся символическим «заместителем» и физическим «вместителем» света. Таким образом, он участвовал в формировании космического порядка, определяемого базовой оппозицией света и тьмы. Многие ритуальные деятели своей главной функцией имели поддержание огня, а значит, их деятельность являлась залогом благополучия в космическом масштабе. При этом они занимались врачеванием, прорицаниями, гаданием и охраной своих соплеменников от враждебных потусторонних сил. У индоевропейцев огню отводилось центральное место в большинстве ритуалов. Он выступал в роли посредника, передающего богам и духам жертвы и просьбы людей, мог олицетворять собой возникновение и гибель мира, а также маркировал начальную фазу или окончание ритуалов. В индоевропейских источниках можно также встретить информацию о религиозных деятелях, героях и демонических существах, связанных с кузнечеством и повелевающих огнем. Они также владели пророческим даром, были боговдохновенными, колдунами, могли совершать путешествия в царство мертвых или получать посвящение в подземной сфере. Все это сближает их с сибирскими деятелями, которых можно объединить в категорию «железных» шаманов.

Для индоевропейских народов можно реконструировать наличие экстатических и неэкстатических форм ритуального поведения, которые находят прямые аналогии с сибирскими материалами. Различные варианты гаданий, толкований снов, «прочтения» знамений могли предшествовать появлению экстатических ритуалов, получивших столь широкое распространение в шаманизме. Однако ритуальная практика сибирских шаманов отличалась крайним синкретизмом и предполагала совмещение самых разнообразных форм ритуального поведения. Поэтому шаманы могли действовать, как в нормальном, так и в различных видах измененного состояния сознания. Экстатические культы иранской, индийской и древнегреческой религий предполагали опьянение ритуальными напитками, вхождение в прямой контакт с божеством, танцы и песнопения в сопровождении ударных и духовых инструментов. Достаточно распространенной у индоевропейских народов была практика магических полетов, превращений и управления погодными и атмосферными явле-

ниями, которая приписывалась колдунам, ведьмам, ведунам и другим проводникам языческой религии.

Особо тесная функциональная связь обнаруживается между шаманами и певцами-сказителями. Певцы и сказители, как и шаманы, обязательно проходили сложный процесс профессионального становления. Как и сибирские шаманы, сказители и певцы призывались, а также обучались своему ремеслу обитателями потусторонних миров. Индоевропейские народы и народы Сибири были хорошо знакомы с традицией использования пения в лечебных целях и рассматривали певцов в качестве прекрасных лекарей и прорицателей. Можно сказать, что пение, врачевание и прорицания сформировали единый функциональный ритуальный комплекс. Еще одной важной составляющей этого комплекса являлось поэтическое вдохновение, предполагавшее неистовство и экстазизм поэтического и пророческого искусства.

Одним из важнейших критериев выделения шаманов среди других ритуальных деятелей является наличие экстазической практики шаманских путешествий. Однако традиция рассмотрения ритуала как пути или дороги была в целом характерна и для индоевропейских народов. Дорога могла рассматриваться как прокладывание пути к божеству во время жертвоприношения и связываться с огнем и дымом. Путь – это также процесс поиска, открытия и получения нового знания, а посвящение шаманов и сказителей – это прокладывание пути в мир духов, владеющих этим знанием и делающих его избранным. Далекое путешествие – это еще и процесс духовного «видения», основанного на опыте изменения сознания, способность проникать мысленным взором в мир духов и эпических героев. Дорога – это символическое воплощение идеи смерти, а знание дороги – это способность проникать в мир мертвых и возвращаться оттуда живым. И наконец, знание космогонии, а значит, утвердившегося космического порядка, умение путешествовать в разных космических сферах – это своеобразное подтверждение (а следовательно, периодически повторяющееся новое утверждение) законов Вселенной. И поэтому шаманы, как и певцы, функционально близки к творцам-демиургам.

В рамках Сибирского региона можно наблюдать сохранение древнего синкретизма шаманской и сказительской традиций, что доказывается на многочисленных этнографических материалах.

Значительная близость, а порой и неразличимость личностей шамана и сказителя позволяют предположить наличие похожей ситуации в архаичных индоевропейских культурах. Прямых доказательств этому нет. Однако многие древние индоевропейские божества обнаруживают в своих функциональных характеристиках синкретизм шаманской и певческой традиций. Таковыми выступают древнеиндийские боги Индра, Агни и Сома – посредники,демиурги, поэты и покровители поэтического искусства. В древнегреческой традиции «шаманские» функции поделили Аполлон и Гермес, тесно связанные с музыкальным и поэтическим искусством, прорицаниями, врачеванием, а также путешествиями в мир мертвых. Дионис также, хотя и по меньшим основаниям, может быть причислен к божествам «шаманского типа». В древнескандинавской традиции это, без сомнения, Один, прошедший шаманскую инициацию и получивший мед поэзии, а значит, и поэтический дар. И наконец, древнеиранский Митра, «громко поющий жрец», защищающий и исцеляющий, имеет множество аналогий с угорским богом-посредником шаманского типа Мир-сусне-Хумом.

По всей видимости, мы можем говорить о некоей синкретической фигуре, которая на ранних этапах культурного развития могла совмещать в себе все основные характеристики певцов и шаманов, о которых речь шла выше. Полифункциональность певцов-шаманов произрастала из особенностей их коммуникативной деятельности, неразрывно связанной с ритуалом. Поэтому древнего певца индоевропейцев по многим параметрам и с полным основанием мы можем сопоставить с сибирским шаманом. Всего лишь в качестве предположения можно высказать мысль о том, что усложнение коммуникативных процессов имело своим следствием функциональную дифференциацию ритуальных специалистов, которую мы можем проследить на примере сибирских народов. В связи с этим сказительская традиция подверглась постепенной десакрализации и стала приближаться к различным вариантам художественного творчества. Параллельно с этим в наибольшей степени подверглись размыванию ритуальные аспекты сказительской практики: инициация, связь с духами, путешествия, экстатические состояния и т.д. и в меньшей степени практически значимые функции: лечение болезней, помощь в охотничьем промысле, предсказания т.д. В шаманизме же все эти мотивы, наоборот, выступают на первый план, становятся наиболее

значимыми и постепенно все в большей мере ассоциируются именно с шаманами.

Литература

Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб.: Журнал «Нева»: «Летний Сад», 1998. 480 с.

Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л.: Наука, 1986. 255 с.

Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // СМАЭ. Л., 1949. Т. 11. С. 324–335.

Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губернии. Иркутск, 1883. 169 с.

Алексеевко Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 90–128.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Изд-во РАН, 1924. 152 с.

Алып Кускун. Шорское героическое сказание. Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2011. 133 с.

Антонин Liberalis. Превращения. СПб., 1890. 30 с.

Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СМАЭ, Т. II.2, СПб., 1914. 90 с.

Аполлодор. Мифологическая библиотека. М.: Наука: Научно-издательский центр «Ладомир», 1993. 216 с.

Аполлоний Родосский. Аргонавтика. // Александрийская поэзия. М., 1972. С. 140–299.

Артемидор. Сонник. СПб.: ООО «Изд-во Кристалл», 1999. 448 с.

Атхарваведа. Избранное. М.: Наука, 1976. 406 с.

Афанасьев А.Н. Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. 640 с.

Базаров В.Д. Таинства и практика шаманизма. Улан-Удэ: Буряад унэн, 1999. 280 с.

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Худож. лит., 1975. 752 с.

Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев: Наук. думка, 1983. 140 с.

Богораз В.Г. Чукчи: Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Ч. 1: Образцы народной словесности чукоч. СПб., 1900. 417 с.

Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия: История и культура. СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.

Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М.: Мысль, 1983. 206 с.

Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. 254 с.

Буше-Леклерк О. Из истории культуры: Истолкование чудесного /ведовства/ в античном мире. Киев, 1881. 380 с.

Ванина Е.Ю. Средневековый мистицизм // Древо индуизма. М., 1999. С. 222–245.

Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.

Васильков Я.В. Происхождение сюжета Кайратапарвы (Махабхарата, 3. 39–45) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, С. 139–158.

Вдовин И.С. Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 178–217.

Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 1370 с.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы: сб. этнографических статей и исследований. Горно-Алтайск, 1993. 270 с.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. 2. Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1984. 1328 с.

Геродот. История: в 9 кн. Л.: Наука, 1972. 600 с.

Герцман Е.В. Музыка Древней Греции и Рима. СПб.: Алетейя, 1995. 336 с.

Гесиод. Теогония // О происхождении богов. М., 1990. С. 191–218.

Гомер. Илиада. М.: Дюна, 1993 (а). 431 с.

Гомер. Одиссея. М.: Дюна, 1993 (б). 320 с.

Гомеровы Гимны. М.: Carte Blanche, 1995. 232 с.

Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX вв.). Л.: Наука, 1983 г. 174 с.

Григорьева Н.И. Вдохновение и творчество в поэтике платоновских диалогов // Античная поэтика: Риторическая теория и литературная практика. М., 1991. С. 135–157.

Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленеводов: к вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. М.: Наука, 1977, 246 с.

Гэсэр. Бурятский героический эпос. Кн. 1. М.: Современник, 1988. 397 с.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.

Дублянский А.М. Протоиндийская религия // Древо индуизма. М., 1999 (а). С. 22–40.

Дублянский А.М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Древо индуизма. М., 1999 (б). С. 128–151.

- Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940, 448 с.
- Елизаренкова Т.Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 452–486.
- Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989. С. 426–523.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 487–525.
- Ефименко В.А.* Шактизм и тантра // Древо индуизма. М., 1999. С. 64–95.
- Жирмунский В.М.* Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л.: Наука, 1979. 490 с.
- Зайцев А.И.* Греческая религия и мифология. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; М.: Изд. центр «Академия», 2005. 208 с.
- Закс К.* Музыкально-теоретические воззрения и инструменты древних греков // Музыкальная культура древнего мира. Л., 1937. С. 133–155.
- Запороженко А.В.* Индоиранские кави и мифология кузнеца // Вестн. НГУ. Сер.: История, филология. 2013. Т. 12, вып. 4: Востоковедение. С. 52–57.
- Зонтхаймер Г.Д.* Пять компонентов индуизма и их взаимодействие // Древо индуизма. М., 1999. С. 365–282.
- Иванов Вяч.Вс.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам Ч. 4. Тарту, 1969. С. 44–75.
- Иванов Вяч.Вс.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от AŚVA – «конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 75–138.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 344 с.
- Каллимах.* Гимны // Александрийская поэзия. М., 1972. С. 101–132.
- Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Т. 3 / пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 247 с.
- Кастрен А.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М., 1860. 495 с.
- Кёйпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М.: Наука, 1986. 196 с.
- Клейн Л.С.* Индия и Скифия: общие истоки идеологии // Скифо-сибирский мир (искусство и идеология): Тез. докл. Кемерово, 1984. С. 31–34.
- Книга оракулов. Пророчества Пифий и Сивилл.* М.: Эксмо, 2002. 448 с.
- Книги Сивилл.* М.: Энигма, 1996. 288 с.
- Корсунская Л.Г.* Древнеиндийская мифология и литература. М.: АНОО «Институт индустрии моды», 2004. 46 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М.: Безбожник, 1930. 123 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: Избр. тр. (Публикации 1926–1929 гг.) Якутск, 1992. 299с. <http://vk.com/gvksenofontov>

Кулемзин В.М. Шаманство васюгано-ваховских хантов (конец XIX – начало XX в.) // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3–155.

Лелеков Л.А. О символизме погребальных облачений («золотые люди» скифо-сакского мира) // Скифо-сибирский мир: Искусство и идеология. Новосибирск, 1987. С. 25–31.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая пол. XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Кн. изд-во, 1983. 176 с.

Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1957. 620 с.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. 209 с.

Майстренко М.И. Миф об Орфее и его интерпретация в античной литературе: По материалам авторов эллинистически-римского периода: автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 1982. 18 с.

Мартынов А.И. О мировоззренческой основе искусства скифо-сибирского мира // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987. С. 13–25.

Махабхарата. Кн. 4: Виратапарва. Л.: Наука, 1967. 211 с.

Мелетинский Е.М. Скандинавская мифология как система // Труды по знаковым системам. Т. 7. Тарту, 1975. С. 38–51.

Мифы народов мира. Т. 2. М.: Сов. энцикл., 1994. 719 с.

Младшая Эдда. Л.: Наука, 1970. 254 с.

Новосадский Н.И. Культ кавиров в Древней Греции. Варшава, 1891. 210 с.

Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. СПб.: Алетейя, 1997. 541 с.

Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония). М.: Наука, 1968. 116 с.

Опыт словаря гаданий и прорицалищ, священных праздников и жертвоприношений, существовавших у древних греков и римлян. СПб., 1830. 66 с.

Павсаний. Описание Эллады. Кн. 1–4. СПб.: Алетейя, 1996 (а). 336 с.

Павсаний. Описание Эллады. Кн. 5–10. СПб.: Алетейя, 1996 (б). 538 с.

Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М.: Высш. шк., 1990. 319 с.

Параев А. Алтайские народные музыкальные инструменты. Горно-Алтайск, 1963. 36 с.

Плутарх. Сочинения. М.: Худож. лит., 1983. 704 с.

Попов А.А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долган на природу // Вопр. философии, 1955. № 2. С. 78–99.

Попов А.А. Получение «шаманского дара» у виллойских якутов // Тр. Ин-та этнографии им. Миклухо-Маклая. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 282–293.

Попов А.А. Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX вв.). Л.: Наука, 1981. С. 253–264.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1946. 340 с.

Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 295 с.

Рабинович Е.Г. Выработка стратегии поведения в поздней античности (Феб-Люцифер) // Этнические стереотипы поведения Л., 1985. С. 95–120.

Рабинович Е.Г. Лира Гермеса // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 69–75.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 3, ч. 1. СПб., 1905. 1259 с.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тыс. до н. э. М.: Наука, 1985. 256 с.

Раевский Д.С. Социальные и культурные концепции древних иранцев по материалам Скифии: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1988, 35 с.

Ревуенкова Е.В. О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман – певец – сказитель) // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 35–41.

Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989. 768 с.

Сагалаев А.М. Натурфилософские начала сибирского шаманизма (к постановке вопроса) // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 25. Томск, 1999. С. 118–130.

Сагалаев А.М. Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев // Изв. СО АН СССР. Сер. История, филология и философия. 1985. № 9(402). С. 53–56.

Самавед. М.: Аст: Восток – Запад, 2005. 463 с.

Селькупская мифология. Томск: Изд-во НТЛ, 1998. 80 с.

Сем Т.Ю. Шаманизм эвенков: по материалам Российского этнографического музея. СПб.: АИК, 2015. 289 с.

Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. Т. 1. СПб., 1896. 720 с.

Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. М.: ТОО «ГЕО-ТЭК», 1996. С. 216.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.

Смоляк А.В. Два обряда каса // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора ист. наук, проф. Л.П. Потапова: сб. ст. М., 1995, 272 с.

Соколова З.П. Животные в религиях. СПб.: Лань, 1998. 288 с.

Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси: (К вопросу о происхождении) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986. С. 9–21.

- Старшая Эдда*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 259 с.
- Страбон*. География. Л.: Наука, 1964. 944 с.
- Сузукей В.Ю.* Бурдонно-обертоновая основа традиционного инструментального музицирования тувинцев. Кызыл, 1993. 96 с.
- Сузукей В.* Тувинские традиционные музыкальные инструменты. Кызыл: ТНИИЯЛИ, 1989. 144 с.
- Тацит Корнелий*. Сочинения: в 2 т. Т. 1: *Анналы*. Малые произведения. Л.: Наука, 1969. 443 с.
- Теин Т.С.* Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX – начала XX в.). Л., 1981. С. 218–232.
- Топоров В.Н.* Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири // Языки и культура народов Востока и их рецепция в Эстонии: Тр. по востоковедению. Вып. 4. Тарту, 1981. С. 36–64.
- Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. М.: Языки славянских культур, 2006 (а). 544 с.
- Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 2. М.: Языки славянских культур, 2010. 384 с.
- Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М.: Языки славянских культур, 2006 (б). 728 с.
- Топоров В.Н.* «Музы»: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // Балканское и славянское языкознание: Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977. С. 28–86.
- Топорова Т.В.* Семантическая структура древнегерманской модели мира. М.: Радикс, 1994. 192 с.
- Упанишады*: в 3 кн. Кн. 1. М.: Наука, 1992 (а). 240 с.
- Упанишады*: в 3 кн. Кн. 2. М.: Наука: Ладомир, 1992 9(б). 336 с.
- Усманова М.С.* О категориях шаманов и шаманствующих лиц у хакасов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1979. С. 181–184.
- Фаминцын А.С.* Божества древних славян. СПб.: Алетейя, 1995. 365 с.
- Фрагменты ранних греческих философов: От теокосмогоний до возникновения атомистики*. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 575 с.
- Функ Д.А.* «Шаманская болезнь» саяно-алтайских сказителей (шорские материалы) // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: материалы международного конгресса. Ч. 2. М., 1999. С. 323–331.
- Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. 398 с.
- Цымбурский В.Л.* Игало-этрасский миф о великой горе по античным источникам // Вестн. древней истории. М.: Наука, 1984. С. 141–148.

Чудояков А.И. Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кызыякова // Шорские героические сказания. Москва; Новосибирск: Наука, 1998. С. 11–32.

Шаракишинова Н.О. Мифы бурят. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1980. 168 с.

Шерстова Л.И. Индоиранская основа мировоззрения ранних кочевников Саяно-Алтая (по этнографическим материалам) // Скифо-сибирский мир (искусство и идеология): тез. докл. Кемерово, 1984. С. 80–82.

Шорские героические сказания. Москва; Новосибирск: Наука, 1998. 463 с.

Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.

Эвенкийские героические сказания. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990, 392 с.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 1998. С. 281.

Элиан. Пестрые рассказы. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 1995. 187 с.

Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 402 с.

Эхил. Трагедии. М.: Искусство, 1978. 368 с.

Яшин В.Б. Еще раз о митраистических истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 44–52.

Яшин В.Б. Иранские элементы в мифологии угорских народов Западной Сибири как результат контактов эпохи бронзы – раннего железа: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1990. 19 с.

Hintzsche W. Ein Manuskript von Georg Wilhelm Steller über die Jukagiren // Die Erforschung Sibiriens im 18. Jahrhundert. Beiträge der Deutsch-Russischen Begegnungen in den Franckeschen Stiftungen. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, 2012. S. 49–56.

Meuli K. Scythica // Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Band 70, Heft 1. Berlin, 1935. S. 121–176.

Schottlaender R. Das Sibyllenbild der Philosophen // Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. T. 11, fasc. 1–2. Budapest, 1963.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Один из наиболее характерных механизмов формирования системы представлений о мире в рамках традиционного мировоззрения – перевод природных объектов в разряд культурных символов, придание им дополнительных значений, выходящих за рамки их природного функционирования, и таким образом – наведение смысловых «мостов» или «переправ» между миром природы и миром культуры. Механизм такого «перевода» был запечатлен в многочисленных космогонических и этиологических мифах, повествующих о демиургах и культурных героях, осуществляющих культурную трансформацию реальности. Такого рода мифы являются «памятью» человечества, они открывают нам загадки мыслительной деятельности наших далеких предков. В них заключены основные принципы культурной коммуникации, отражающие период становления нашего мышления. Эти принципы, основанные на тесном контакте синтагматических и парадигматических связей, в большей степени опирались на ассоциации и поэтому получили свое преимущественное выражение в символах.

Деятельность демиурга и культурного героя представляет собой символическое выражение процесса установления коммуникативных (смысловых) связей между миром природы и миром культуры. Они воплотили собой некоего коллективного субъекта (или коллектив как субъект) и его мыслительную активность. И вряд ли этот процесс мог быть выражен как-то по-другому. Древние мифы демонстрируют нам не бессилие мысли древнего человека, а ее мощь, поскольку потребовались титанические усилия, чтобы сформировать символическую (мифологическую) картину мира – первую картину мира, которая четко отпечаталась в памяти человечества. (Возможно, что были и другие попытки, оказавшиеся неудачными, поскольку не смогли в полной мере овладеть механизмами памяти).

Многие мифы сибирских народов представляют (первого) шамана как демиурга и подателя культурных благ. И эти параллели имеют неслучайный характер. Если божественные персонажи установили определенный космический порядок, то его поддержание становится уделом конкретных личностей, чья родословная вполне могла возводиться к легендарным первопредкам, а сами они – ассоциироваться и даже отождествляться с ними. Смысловые мосты, соединившие мир природы и мир культуры, создавались для того, чтобы человеческая мысль непрерывно путешествовала. Конструирование различных миров было характерной особенностью формирования пространственно-временной структуры реальности. Только так можно было сформулировать идею альтернативности, неоднородности, позволяющую поддерживать гибкость и активность мысли.

Шаман как универсальный коммуникатор, поддерживающий контакты и в то же время определенную дистанцию между миром природы и миром культуры, выполнял еще одну важную функцию – функцию интеграции. Видимая неоднородность реальности и альтернативность миров грозили распадом, утратой главного завоевания мысли – осознания целостности бытия. В качестве цементирующего начала, скрепляющего все многообразие мира, выступали сакральные образцы, запечатленные в мифах и таким образом сохраненные в памяти. Роль таких образцов выполняли доминантные символы, которыми буквально пронизана вся ритуальная деятельность шамана. Надевая свой костюм и беря в руки бубен или посох, шаман сам становился символом единства и сакральной укорененности определенной социальной общности. Постоянно сверяясь со священными образцами, человек получал возможность мысленного овладения столь опасной для него пестротой окружающей реальности. Так он смог сохранить свою культурную идентичность, постоянно помнить, какие смыслы вкладываются в слово «человек» и во все то, что с ним связано.

С помощью базовых дуальных структур «природа – культура» и «сакральное – профанное» человек смог овладеть категориями пространства и времени. Дихотомия «сакральное – профанное» в рамках традиционного мировоззрения в большей степени тяготеет к временным характеристикам бытия. Она предоставляет человеку возможность путешествовать во времени, периодически возвращаться к временам первотворения, становиться современником со-

творения мира, освободиться от неумолимого бега времени. Противопоставление природы и культуры позволило сформировать пространственную структуру космоса, установить его многомерность и возможность путешествий между мирами. Но эту закономерность можно отметить лишь как тенденцию мысли. Строгая закреплённость символов и дуальных структур за нашими понятиями (такими как пространство и время), безусловно, отсутствовала. Скорее существовала тесная связь и возможность перетекания пространственных характеристик во временные и обратно.

Обращаясь к древним индоевропейским мифам и переосмысливая их с учетом тех знаний, которые мы имеем о мифоритуальных традициях народов Сибири, мы проникаем к самым сокровенным истокам человеческой мысли, приближаемся к разгадке тайн нашего мышления. Выводы этой книги солидарны с ключевой идеей К. Леви-Строса о том, что человек во все времена и эпохи мыслил одинаково хорошо. А теперь, после всего вышесказанного, мы предоставляем читателю (если он, конечно же, захочет это сделать) самому решить для себя вопрос: были ли у индоевропейцев шаманы?

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- Рис. 1.** Бубен. Якуты, конец XIX в. (МАЭ, кол. 1100-2) // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. С. 285.
- Рис. 2.** Бубен. Шорцы, начало XX в. (МАЭ, кол. 5073-3) // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. С. 290.
- Рис. 3.** Бубен. Телеуты конец XIX в. (МАЭ, кол. 2014-1) // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. С. 291.
- Рис. 4.** Лучок јӧлгӧ (алтайцы) // Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Изд-во РАН, 1924. С. 52.
- Рис. 5.** Привески на costume шамана в виде лука // Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Изд-во РАН, 1924. С. 4.
- Рис. 6.** Деревянная конная трость. Якуты, конец XIX в. (МАЭ, кол. 1859-12) // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. С. 324.
- Рис. 7.** Железная конная трость. Буряты, конец XIX в. (МАЭ, колл. 2164-21 а) // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. С. 324.
- Рис. 8.** Бай-Казың. Варианты изображения // Анохин, Научный архив МАЭ РАН, ф. 11, оп. 1, № 169, л. 560.
- Рис. 9.** Бай Сүгүт (Сӧӧт). Варианты изображения // Анохин, Научный архив МАЭ РАН, ф. 11, оп. 1, № 169, л. 561.
- Рис. 10.** Бай Терак // Анохин, Научный архив МАЭ РАН, ф. 11, оп. 1, № 169, л. 561.
- Рис. 11.** Птица на дереве: изображения на шаманских бубнах (шорцы) // Анохин, Научный архив МАЭ РАН, ф. 11, оп. 1, № 169, л. 562–563.
- Рис. 12.** «Красная нитка» на красно-рыжем коне // Анохин, Научный архив МАЭ РАН, ф. 1, оп. 1, № 169, с. 571.
- Рис. 13.** «Духи-хозяева» у чукчей // Богораз В.Г. Чукчи. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. С. 8.
- Рис. 14.** Шаманское солнце и солнце нашего неба (кеты) // Анучин В.И. Шаманство у кетов. СПб., 1914. С. 79.
- Рис. 15.** Мозаика из так называемой «Виллы Цицерона» в Помпеях. Конец II в. (Национальный музей. Неаполь) // Герцман Е.В. Музыка Древней Греции и Рима. СПб., 1995.
- Рис. 16.** Наддверная дощечка каюты // Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914. С. 69. (СМАЭ, Т. 2, вып. 2).

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. ШАМАНИЗМ КАК ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ. МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ДИСКУРСОВ	7
1. Современные научные подходы к изучению культуры: альтернативность или новые возможности для интеграции?	7
2. Структурно-семиотический анализ и его значение для изучения шаманской системы представлений	14
3. Основные научные теории в изучении сибирского шаманизма	32
Глава 2. ШАМАНИЗМ В ДИАХРОННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ (ОПЫТ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА)	57
1. «Ритуальные специалисты» в системе традиционного мировоззрения народов Сибири	57
2. Шаманские атрибуты народов Сибири – истоки семантического единства и полифункциональности	79
Глава 3. НЕКОТОРЫЕ ВАРИАНТЫ КОММУНИКАЦИИ «ЧЕЛОВЕК – ПРИРОДА» И ИХ «ШАМАНСКАЯ» ИНТЕРПРЕТАЦИЯ	111
1. К вопросу о полисемантичности образа дерева в шаманской системе мировоззрения	111
2. Нить, связывающая миры (к проблеме воплощения идеи всеобщей связи)	134
3. Особенности культурной идентификации через противопоставление «организм – среда»	150
4. Дуализм основных структур культурного пространства в шаманской картине мира	166

Глава 4. СИБИРСКИЙ ШАМАНИЗМ В ЗЕРКАЛЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ	206
1. Символическая картина мира индоевропейцев и «шаманское» мировоззрение	206
2. «Прочтение» символических значений «шаманских» атрибутов в контексте индоевропейских ритуальных традиций	222
3. Древние ритуальные практики: существовали ли у индоевропейцев шаманы?	236
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	289
СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ	292

Научное издание

НАМ Елена Вадимовна

КОСМОЛОГИЯ И ПРАКТИКА
СИБИРСКОГО ШАМАНИЗМА

Редактор *Т.В. Зелева*
Компьютерная верстка *Г.П. Орловой*

Подписано в печать 16.12.2017 г. Формат 60x84¹/₁₆.

Печ. л. 18,5; усл. печ. л. 17,0; уч.-изд. л. 17,2.

Тираж 500 экз. Заказ 396

ООО «Издательство ТГУ», 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4
ИП «Завгородний Евгений Анатольевич»,
634040, г. Томск, ул. Высоцкого, 28, стр. 1