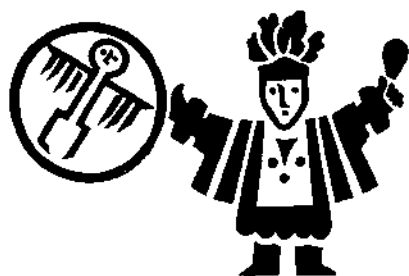


АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Дружбы народов
Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Л. П. ПОТАПОВ

АЛТАЙСКИЙ ШАМАНИЗМ



ЛЕНИНГРАД
«НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1991

Алтайский шаманизм исследуется автором как ранняя форма религии, которая сложилась естественным путем (без всякого вероучителя) на основе архаического (дуалистического) мировоззрения, олицетворения и почитания природы. Она была распространена у кочевников Центральной Азии уже в начале I-го тысячелетия н. э. В монографии впервые рассматриваются теология и гносеологические исторические корни алтайского шаманизма и его пантеон; дается большой материал о шаманах — служителях этой религии, о их ритуальных функциях, символике ритуального облачения и бубнов; подчеркивается историческая ценность такого материала для изучения этногенетических, исторических и историко-культурных связей тюркских и монгольских народов Центральной Азии и Сибири.

Ответственный редактор

Р. Ф. ИТС

Рецензенты:

Е. И. КЫЧАНОВ, А. С. МЫЛЬНИКОВ



2004127396

П 0505000000-506 108—91 I полугодие
042(02)-91

© Издательство «Наука», 1991

ISBN 5-02-027324-4

Введение

Среди объектов изучения этнографической науки давний и непрекращающийся интерес вызывает сибирское шаманство. Особое внимание к нему проявляла русская этнография, постоянно обращавшаяся к этой проблеме на протяжении более чем двух с половиной столетий. Интерес возник первоначально из простого любопытства первых наблюдателей, осваивавших огромные и почти незаселенные просторы Сибири, а поддерживался далее уже стремлением по возможности подробнее узнать, описать и охарактеризовать шаманизм как специфическую и традиционную черту культуры и быта различных, как правило, малочисленных народов Сибири. В результате был собран и накоплен большой фактический материал, представленный в самых различных публикациях, отложившийся в архивах, а также в виде коллекций в местных и центральных музеях и т. д. Появились и специальные монографии, посвященные шаманизму как в целом, так и у отдельных народов Сибири.

Со временем интерес к сибирскому шаманизму охватил многие европейские страны и Америку и вызвал появление большого количества книг по данной тематике. Шаманизм стали искать во всех частях света, у всех народов и племен мира. Само название «шаманизм» превратилось в общепринятый, почти универсальный термин весьма широкого и неоднородного, а порой просто противоречивого содержания. Вплоть до наших дней эта проблема продолжает привлекать внимание ученых различных стран.

В Советском Союзе научный интерес к шаманизму усилился и углубился. Он первоначально был тесно связан с практическими задачами социалистического переустройства жизни ряда советских народностей. Впрочем, и в настоящее время практическое значение исследований шаманизма также вполне актуально, особенно в области развития и усовершенствования антирелигиозной пропаганды и атеистического воспитания в некоторых районах нашей страны, преимущественно Сибири. Нужно ли говорить, насколько важны эти исследования и для советской исторической науки, религиоведения и т. д. в теоретическом, источниковедческом планах.

Изучение шаманизма у народов Сибири в советской науке приобрело ряд новых аспектов, по которым ведется обобщение имеющегося конкретного материала и сбор нового.¹ К ним относятся, например, исследование шаманизма в общетеоретическом плане с целью

дать его научное определение в профиле религиоведения, учитывая специфику и место среди других религиозных представлений или религий. Ставится также задача выяснить генезис шаманизма у сибирских народов, время, область распространения и причины его появления, стадии развития, в результате чего может быть создана историческая (стадиальная) классификация сибирского шаманизма.

Углубленное изучение шаманизма с выявлением этнической специфики открывает возможность установить этнографическую классификацию его в Сибири. С этим аспектом исследования связан и другой — характеристика шаманизма как одного из элементов традиционной культуры и быта того или иного народа Сибири, его места и значения в народной жизни, установление социальной роли шаманов, их положения в обществе, влияния на общественную и домашнюю жизнь.

Не ставя задачи перечислить все аспекты исследования, отмечу еще источниковедческий, требующий сравнительного изучения шаманизма по некоторым его элементам и компонентам, особенно в области отдельных культов и обрядов, молений, ритуального реквизита шаманов и т. д. При таком подходе обнаруживаются весьма ценные материалы, которые могут служить важным и достоверным источником для сравнительного метода решения ряда вопросов о происхождении этнической истории, истории культуры и вообще истории народов Сибири. Таким путем выявляются данные, свидетельствующие о различных этнокультурных и этногенетических, исторических связях как между народами Сибири, так и между другими народами, обитающими ныне далеко за ее пределами.

Несмотря на значительное количество попыток и в прошлом, и в настоящее время дать научное определение шаманизма вообще и сибирского в частности, сформулировать его сущность, объяснить происхождение и т. п., ни одна из них не выходит за пределы гипотезы. Все еще остается открытым вопрос: представляет ли собой шаманизм в целом и во всех его региональных или эпизодических проявлениях особую, самостоятельную религию? Одни ученые считают шаманизм ранней универсальной стадией, которую проходит в своем развитии религия вообще. Например, В. Г. Богораз, принимая шаманство у народов Северо-Восточной Азии за стадию религиозного развития, одновременно считал его и религией, чьей философской основой и теологией является анимизм.² Он называет эту религию «созданной подбором людей, наиболее нервно неустойчивых», отдавая тем самым приоритет в ее происхождении биологическому началу. На таких же позициях стоял и Д. К. Зеленин, который появление шаманов связывал с нервнобольными людьми.³ Кстати заметить, мнение об особом нервно-психическом складе шаманов как личности получило широкое распространение среди авторов, пишущих о них. Этому способствовали, конечно, полевые материалы многих этнографов, пользовавшихся сведениями местного населения о становлении шаманов, о получении ими шаманского дара, сопровождаемом нервно-психическими заболеваниями.⁴ Крайним проявлением чрезмерного значения, придаваемого биологическому элементу

в шаманизме, был выход в свет работы о культе сумасшествия в шаманизме.⁵ Однако наряду с этим имеются издания, убедительно опровергающие на конкретном материале тезис о психической ненормальности шаманов.⁶

Мне лично тоже нередко приходилось слышать о болезненных припадках избранников духов-предков до того, как они становились камами и начинали готовиться к своей деятельности при помощи «наступающих» на них тōсей, но видеть таковых не удалось. Камлающие же шаманы, с которыми мне довелось встречаться и работать, впечатления ненормальных не производили. Напротив, с ними можно было спокойно обсуждать многие возникавшие у меня вопросы и рассматривать материалы. Но, что еще важнее, своего рода догмы и каноны, выявленные мною, а также пути-дороги камов, по которым они совершали «путешествия» в различные сферы Вселенной во время камлания божествам и духам, отличаются устойчивостью, своеобразной логикой. Устойчивыми и каноническими были их бубны и облачения, различная ритуальная символика и лексика. Все это никак не вяжется с характеристикой камов как психически больных людей.

Другие ученые, например У. Харва, называли сибирский шаманизм примитивной религией.⁷ По Х. Финдейзену — это древняя спиритическая религия и т. д.⁸ Некоторые вообще не считают шаманизм религией и именуют его просто явлением или комплексом верований и обрядов, связанных с личностью шамана, и т. п. Таким образом, четкого критерия, на основании которого предлагается то или иное определение шаманизма, в том числе и интерпретация его у народов Сибири, не дается. Нет четкого определения и того, какое понятие вкладывает ученый в термин «религия», когда рассматривает шаманизм с этой точки зрения. Не меньшие различия обнаруживаются в литературе и во взглядах ученых на причины, породившие шаманизм, на время его появления. Нет ясности и в вопросе о том, возник ли шаманизм в одном центре или формировался в различных регионах, а также о его географическом распространении и т. д.

В рассмотренной ситуации, раскрывающей положение с исследованием шаманизма, отраженным в литературе, я пришел к выводу о целесообразности изучения его в рамках одного или нескольких родственных народов, но изучения углубленного, базирующегося на конкретном этнографическом материале, с привлечением комплекса других видов источников и по возможности в историческом плане. Я нахожу, что это может дать хорошо аргументированный и убедительный ответ на ряд упомянутых выше вопросов. И прежде всего на вопрос: шаманизм — религия или же, как думают некоторые ученые, абстрактное и непонятное явление, неизвестно почему существующее у народа на протяжении многих столетий, превратившееся в хорошо сложившуюся и устойчивую традицию, хотя у данного народа и нет никакой другой религии? На основе предлагаемого мною характера исследования можно составить четкое представление о шаманизме именно как о религии данного народа с ее

отдельными элементами и шаманского, и дошаманского происхождения, а также заимствованными по тем или иным конкретным историческим причинам из других религий.

Я сосредоточил свое внимание на алтайском шаманизме по нескольким причинам. Одной из них, хотя и не главной, было, конечно, то обстоятельство, что источники для изучения алтайского шаманизма обнаруживаются на большом историческом отрезке времени — не менее полутора тысяч лет. Но сначала несколько слов о самом названии шаманизма — «алтайский». Оно, конечно, региональное, однако охватывает более широкий район, чем Алтайская горная система, и включает фактически Саянское нагорье. Тюркоязычное население его, согласно лингвистической классификации, входит в так называемую алтайскую семью наряду с монголо- и тунгусоязычными народами. И как бы порой ни оспаривалась данная классификация, в научной литературе до сего времени все эти народы обобщенно именуется алтайскими. Мною рассматривается шаманизм только у тюркоязычных народов названного региона (у его основного населения), среди которых я проводил непрерывную полевую этнографическую работу в течение многих десятилетий. К ним относятся следующие народы и их родоплеменные группы: алтайцы Русского Горного Алтая (алтай-кижи), теленгиты, телесы, северные и горно-алтайские телеуты, шорцы, кумандинцы, челканцы, тубалары; хакасы (качинцы, сагайцы, бельтиры, кызыльцы и койбалы); тувинцы с их различными родоплеменными группами (саян, кыргызы, уйгур, кужугет и др.). Изучение в свое время этнического состава названных народов и их групп показало происхождение каждого из них на основе смешения древних и средневековых этнических элементов.⁹ Последнее обстоятельство делало обоснованным и плодотворным привлечение к анализу сравнительного этнографического материала, относящегося к якутам, бурятам и т. д., т. е. к народам, обитающим далеко за пределами Алтае-Саянской горной системы. Возвращаясь к причинам, побуждившим меня заняться обсуждаемой проблемой, я хотел бы подчеркнуть, что постепенное углубление в материал, его расширение за счет систематической полевой работы укрепляли мое мнение о том, что алтайский шаманизм как религия не был понят многими учеными, не говоря уже о миссионерах, которые считали его просто идолопоклонством, хотя кое-кто из них собирал и даже публиковал ценный конкретный материал по верованиям алтайцев и, конечно, по шаманизму.¹⁰

Стало ясно, что необходимо выяснить теологические основы алтайского шаманизма, несмотря на то что эта религия не имела своих письменно зафиксированных догм и канонов. Среди работ по шаманизму алтае-саянских народов нет ни одной, в которой хотя бы ставились такие важные вопросы. Правда, известный тюрколог и этнограф Н. Ф. Катанов, желая помочь миссионерам в насаждении христианства, однажды заметил, что явный неуспех миссионерской деятельности «зависит главным образом не оттого, чтобы татары-шаманисты (сагайцы, качинцы, бельтиры. — Л. П.) были фанатичны так же, как и мусульмане, а оттого, что миссионеры, не исследуя

сущности шаманского учения и не направляя поэтому оружие против самого корня этой религии, полагают необходимым бороться только против обрядов».¹¹ Однако сам Катанов, опубликовавший большой и интересный материал по шаманизму у абаканских и минусинских «татар» (современные хакасы), собранный им во время полевых поездок, сущности шаманизма, который он называл религией, так и не выявил.

Имеющаяся публикация под названием «Космология и теогония алтайских язычников» не рассматривает теологии алтайского шаманизма и не связывает с ним опубликованный там материал.¹² Она представляет собой черновую рукопись миссионера С. Ландышева, содержащую конкретные данные о различных мифах и преданиях, собранных преимущественно главным переводчиком Алтайской духовной миссии телеутом М. Чевалковым,¹³ позднее помогавшим в сборах этнографического материала и переводах В. В. Радлову и Г. Н. Потанину. Материал собирался в начале 50-х гг. XIX в. у кумандинцев и телеутов и включает сведения «от крещеного инородца Ефима Корты», который долгое время жил среди теленгитов Чуйской степи, где общался с монголами-ламанстами и испытал их влияние в такой степени, что епископ Макарий и Чевалков находили опасным выдавать их за чисто алтайские, ибо «к алтайским воззрениям несомненно примешаны воззрения и имена буддийские и монгольские».¹⁴ В обоснованности этого опасения нетрудно убедиться, читая текст рукописи Ландышева, в более раннее время включенный В. Вербицким в его книгу «Алтайцы»,¹⁵ где рукопись напечатана «с разными дополнительными сведениями из других источников».¹⁶

Изучение теологии алтайского шаманизма позволяет опровергнуть ошибочное утверждение, распространенное особенно за рубежом, отрицающее шаманизм как религию. Наиболее сильное влияние в этом смысле оказала книга М. Элиаде, представляющая собой обширную компиляцию, в которой шаманизм рассматривается в глобальном масштабе.¹⁷ Ему посвящены главы, содержащие материалы по Центральной и Северной Азии, Северной и Южной Америки, Юго-Восточной Азии и Океании, по индоевропейским народам (с экскурсами в скифскую, греческую, германскую, иранскую и индийскую древность), народам Тибета, Китая и др. Разумеется, ни в одной из глав шаманизм толком не охарактеризован, даются только те или иные его черты или признаки, вроде путешествия шамана на небо либо в ад, и то лишь у отдельных народов. Ряд глав представлен в тематическом плане, например становление и посвящение шаманов в свете психопатологии, символика шаманского костюма и бубна и т. д., но тоже выборочно. Тем не менее выводы и обобщения делаются глобальные, шаманизм как таковой принимается за универсальное явление. В результате привлечения или перечня огромного и разнообразного материала «всех времен и народов» автор решительно утверждает, что шаманизм — не религия, а всего лишь «арханческая техника экстаза», а шаман — господин или хозяин экстаза.¹⁸ Он отрицает шаманизм в качестве религии

и на его «классической родине», т. е. у народов Центральной Азии и Сибири, и в то же время пишет, что из религии Центральной и Северной Азии со всех сторон выступает шаманизм,¹⁹ хотя религии, из которых выступает шаманизм, не называются, да и едва ли могут быть названы, ибо они и есть шаманизм.

Гипотезе М. Элиаде, сводящей шаманизм к технике экстаза, не хватает не только научной аргументации, но и простого реализма, тем более что в своем предисловии он признает за шаманизмом «одновременно мистику, магию и религию в широком смысле слова».²⁰ Эклектический набор изолированных фактов, вырванных из контекста традиционных, устойчивых религиозных верований того или иного народа или племени, а иногда приписываемых верованиям целого региона, не в состоянии выдержать как напора фактических данных, так и серьезного научного анализа. Видимо, это обстоятельство со временем вызвало обоснованную критику взглядов Элиаде и в кругах зарубежных ученых.²¹ Смею надеяться, что фактический материал и его анализ, изложенные ниже, опровергнут взгляды Элиаде по крайней мере в отношении алтайского шаманизма. Не исключаю я и того, что исследование алтайского шаманизма как религии в какой-то степени может оказаться полезным для решения проблемы шаманизма в общесибирском масштабе, ибо шаманизм алтайский и шаманизм многих других народов Сибири содержит немало общих элементов, о чем уже неоднократно писалось в литературе. К тому же ряд зарубежных исследователей, в том числе и Элиаде, называет шаманизм Центральной Азии (стало быть, и алтайский) и шаманизм Сибири «настоящим», классическим, а его родину — Центральную Азию и Сибирь — «классической родиной».²²

Я не буду касаться работ других зарубежных авторов, отрицающих шаманизм как религию, но пытающихся по-своему определить его, именуя то явлением, то комплексом и т. д. Довольно подробные обзоры таких положений и комментарии к ним неоднократно публиковались.²³ Как правило, в этих работах при рассмотрении шаманизма в целом, но в различных аспектах, включая вопросы происхождения, распространения и т. д., попытки определить его (или отрицать) как религию основываются обычно на отдельных признаках, кажущихся автору характерными для шаманизма, к тому же при индивидуальном понимании слова «религия». Сторонники даже противоположных взглядов чаще всего освобождают себя от изучения и рассмотрения теологии шаманизма и сосредоточивают внимание на личности шамана, его функциях, ритуальных приемах общения с миром духов и божеств. Однако и по этому поводу различие во мнениях исследователей также велико.

У советских ученых тоже можно встретить работы, в которых шаманизм за религию не признается. В статье И. С. Вдовина проблема шаманизма обсуждается именно с этих позиций. Автор пишет обобщающее «Заключение», формально опираясь на статьи, посвященные изучению шаманства у различных народов Сибири (ненцы, селькупы, нганасаны, кеты, тувинцы, нивхи, чукчи, сибирские эски-

мосы, эвены, долганы).²⁴ Мне придется обратить внимание на статью Вдовина с целью показать, что попытка рассмотреть шаманство на фоне перечисленных статей, содержащих большой и интересный конкретный материал, с позиции автора оказалась неудачной. Иначе и не могло быть, так как позиция эта явно ошибочна. Замечу, что автор начинает свою статью с дезориентирующего заявления. При разработке темы о шаманизме, пишет он, «мы опирались на утвердившееся в советском религиоведении определение понятия религии, сформулированное Г. В. Плехановым».²⁵ Однако, как известно, в советской этнографической науке и в религиоведении это определение не только не утвердилось, а, напротив, подвергнуто серьезной критике и не считается приемлемым.²⁶ В определении религии приняты и развиваются взгляды К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина. Нелишне заметить в данной связи и тот факт, что в статьях, к которым Вдовиным написано «Заключение», никто из авторов не пользуется определением религии, предложенным Плехановым.

Наиболее отличительной особенностью рассматриваемой статьи является своего рода вклад в путаницу при решении проблемы шаманизма у народов Сибири. Кажется, еще никому не приходило в голову разделить надвое синонимы «шаманизм» и «шаманство». Это удалось И. С. Вдовину. Автор предлагает подразумевать под первым термином «систему представлений и культов», связанных, по его мнению, с добродетельными существами и божествами, а под вторым — «действия шамана». Шаманство он отождествляет с колдовством, борьбой с злокозненными существами, нечистой силой, а также с гаданиями и предсказаниями. Шаман — это колдун. Вопрос экстатического состояния шамана автора не интересует. Данная тема им не затрагивается. Шаманизм и шаманство он относит к двум сферам общественного сознания. «Одна сфера — собственно религиозное сознание и культы, другая — шаманство, колдовство или знахарство. Разные по содержанию и социальному назначению, эти сферы общественного сознания выполняли разные функции».²⁷ Не считая ни шаманизм, ни шаманство религией, автор тем не менее выдвигает типологическую классификацию шаманизма, состоящую из трех типов, построенную «на степени участия шаманов в исполнении колдовских, ведовских, знахарских, с одной стороны, и религиозных, культовых функций — с другой»,²⁸ с отнесением к каждому типу тех или иных народов. В результате из алтае-саянских народов хакасы отнесены к первому, наиболее простому типу, который «характеризуется полной самостоятельностью, независимостью религиозно-культовых отправлений от шаманства»,²⁹ а тувинцы — к третьему, в котором «шаманы наряду с колдовскими узурпировали отправления почти всех общинных и семейных культов».³⁰ Автор, видимо, не знал, как поступить с алтайцами, теленгитами, шорцами и др., оставив их вне классификации. Приведенная классификация, конечно, могла появиться только на почве неосведомленности автора о конкретном содержании и форме шаманизма у каждого народа Сибири. Мне это особенно хорошо видно по отношению к алтае-саянским народам.

Я хотел бы еще отметить ряд противоречий, бросающихся в глаза при сравнении высказывания И. С. Вдовина с данными статей сборника, в котором опубликовано его «Заключение». Например, он утверждает: «У нивхов шаманство не имело отношения к религии». Специалист по нивхам Ч. М. Таксами (кстати сказать, нивх по национальности) называет шаманство «важным явлением в их религиозной системе».³¹ Известный исследователь шаманства у якутов, долган и нганасан А. А. Попов пишет: «Шаманские камлания принято считать магическими, колдовскими действиями. Однако как наши наблюдения над камланиями нганасанских и якутских шаманов, так и описания их у других народов Сибири, приводимые этнографами, заставляют считать подобное мнение ошибочным. В камлании шаманов элементы магии действительно встречались, но не они являлись основными признаками, характеризующими их».³² Полевой исследователь фактически опровергает и принцип применения упомянутой типологической классификации как для нганасан, отнесенных к первому типу шаманизма, так и для якутов, причисленных к третьему типу.

Посмотрим теперь данные о кетах, отнесенных ко второму типу. Обратимся к материалам наиболее авторитетного полевого исследователя шаманства у кетов Е. А. Алексеенко. В ее работах, связанных с изучением религиозных верований кетов, на конкретном материале решительно опровергается попытка отождествить шаманство с колдовством.³³ Далеки от такого определения и известные исследователи кетов В. И. Анучин и К. Доннер. Первый из них даже заявил: «Колдун не любит шамана, а шаман — колдуна».³⁴ Присутствие колдуна считалось препятствием для камлания.³⁵

Е. А. Алексеенко приводит высказывание одного из своих местных собеседников, знатока верований, состоявшего в родстве с некоторыми кетскими шаманами: на ритуальном костюме кетского шамана, как и на других его ритуальных вещах, нет «ни одной лишней железки». Это указывает, по справедливому замечанию исследовательницы, на мировоззренческое начало в основе представлений шамана.³⁶ И действительно, как увидим ниже, сам акт камлания был бы невозможен без наличия определенных шаманских догм и канонов, никакого отношения к колдовству не имеющих. Это ярко выступает и на эвенкийском этнографическом материале, относящемся к камланию в шаманском чуме, именуемом *шэвэнчэдек* — букв. «место, где происходит действие духов — помощников шамана».³⁷ Шаманский чум делали специально для камлания в виде обычного чума, но большего размера (чтобы вместить всех участников моления) и с двумя пристроенными к нему галереями из деревянных изображений шаманских духов. Чум выполнял роль моленной разовой использования. По окончании камлания (своего рода трехчастной мистерии) все покидали чум, покрывку снимали, а изображения духов оставляли на месте.

Таким образом, относить эвенкийские камлания к колдовским действиям тоже нет основания. Я не буду останавливаться на шаманстве у хакасов и других алтае-саянских народов, ибо фактиче-

ский материал, опровергающий ошибочные утверждения, в изобилии приводится при дальнейшем изложении.

На современном уровне научных знаний попытка свести шаманов к колдунам отбрасывает нас к средневековью, когда слово «шаман» еще не вошло в науку, а обобщающим и универсальным, хотя и расплывчатым, названием было «колдун», в отличие от жрецов или служителей культа мировых религий. Относительно колдуна как реального персонажа, распространенного у многих народов, известно, что он проводил ритуальные действия и обряды своей личной «магической» силой без помощи каких-либо духов и сосуществовал с шаманом.

Для советских ученых отрицание шаманизма как религии неприемлемо и теоретически, и практически. Как известно, религия является категорией исторической. Она возникла в глубокой древности, причем естественным путем, прежде всего через олицетворение природы и ее сил, и отражала одну из закономерностей первобытной эпохи. Многочисленные исследования в советской исторической науке, да и в зарубежной этнографии показали, что религия как одна из форм общественного сознания, как своеобразная форма идеологии стала универсальной уже в доклассовом обществе. В классовом же обществе она получила развитие в глобальном масштабе, особенно за счет религий, созданных искусственно, т. е. теми или другими основателями. Непризнание шаманизма религией неминуемо ведет к ошибочному заключению о безрелигиозности сибирских народов вплоть до советского периода их истории, ибо, кроме шаманизма, у них не имелось никакой другой религии. Заключение о безрелигиозности кажется тем более странным и невероятным, что многие из этих народов уже давно вышли из первобытности и достигли в своем общественно-экономическом развитии резкого имущественного неравенства и классового расслоения, различных форм эксплуатации. У некоторых из них, например у алтайцев или тувинцев, якутов или бурят, общественные отношения характеризовались феодальными чертами. В действительности же именно шаманизм и являлся у них традиционной национальной религией, они не были безрелигиозными.

Объективное научное определение шаманизма имеет большое практическое значение для антирелигиозной пропаганды у сибирских народов и атеистического воспитания. В свое время В. И. Ленин писал: «Надо *уметь* бороться с религией, а для этого надо *материалистически* объяснить источник веры и религии у масс».³⁸ Конкретные исследования о шаманизме, в частности алтайском, дают довольно полную обоснованную характеристику древней религии населения, где еще недавно господствовал шаманизм, а его пережитки сохраняются до наших дней.³⁹ Для преодоления таких пережитков, например, в среде старшего поколения (особенно женщин) современных алтайцев, тувинцев, хакасов и т. д. научные знания весьма необходимы. Это тем более необходимо, поскольку еще во многих местах не изжита тенденция выдавать шаманизм, его обряды и современные пережитки за традиционные национальные обычаи, за национальные особенности традиционного быта.

Антирелигиозная пропаганда в республиках, областях и национальных районах, где бытовал шаманизм, обычно не затрагивала шаманизма, а была направлена против христианства или (местами) ламаизма. Я хорошо помню, что на первых порах развертывания социалистического строительства в Горном Алтае борьба велась не с шаманизмом как таковым, а только с шаманами, которые относились к эксплуататорской верхушке, и острее борьбы было направлено против принесения в жертву домашних животных, нанесившего значительный ущерб хозяйству рядовых алтайцев. С ликвидацией шаманов после 1930 г. антирелигиозная пропаганда велась снова против христианской религии, шаманизм же выпадал из антирелигиозной пропаганды, ибо сущность его оставалась неизученной и неразъясненной. Уже в то время приходилось нередко сталкиваться с попытками выдавать шаманские верования, обычаи и обряды за национальные особенности традиционного народного быта.

Теперь перехожу к характеристике источников, на основе которых мною велось изучение алтайского шаманизма как религии. Главную и наиболее обширную группу составляют конкретные этнографические материалы, собранные непосредственно у алтае-саянских народов и опубликованные в различных изданиях на протяжении более чем двух последних столетий, а также хранящиеся в разных архивах. Перечень и характеристика упомянутых этнографических материалов неоднократно давались в различных обзорах, библиографических указателях, и нет нужды возвращаться к этому, тем более что во всех случаях, где я привлекаю их к рассмотрению, делается соответствующая ссылка. Естественно, что имеются в виду те этнографические данные, материалы и факты, в которых отражены и зафиксированы религиозные верования и представления как специально, так и наряду с другими этнографическими сведениями.

Хотелось бы сказать и о собственных материалах, собиравшихся в течение более полувека в полевых условиях. Многие из них были получены при помощи самих шаманов, с которыми мне довелось работать в период разгара их профессиональной деятельности, когда они уже были освобождены от надзора и притеснений Алтайской духовной миссии.⁴⁰ Многие из них, будучи информированы о цели и значении моей полевой работы для истории их народа, для науки, оказали мне большую и сознательную помощь в изучении различных религиозных представлений, особенно о духах-помощниках и различных видах молений, в выяснении неписаных догм и канонов шаманизма и т. д. Некоторым из них явно импонировала роль знатоков материала, нужного науке. Я никогда не забуду случая, когда зимой 1927 г., вернувшись с промысла зверя из тайги в улус Калары, был срочно вызван к шаману Сандра, живущему поблизости, на р. Мулдыбаше, который, чувствуя приближение смерти, хотел успеть сообщить мне ряд сведений о своем бубне и его рисунках.⁴¹

Полевая работа с алтайскими, телеутскими, шорскими, челканскими, кумандинскими, тубаларскими, сагайскими, качинскими и другими шаманами⁴² позволила мне ориентироваться в разнообразном и конкретном материале, собранном и опубликованном моими

далекими и близкими предшественниками, и использовать его в данной книге.¹³ Личная информация самих камлающих (или камлавших в прошлом) шаманов, истолкование и объяснение ими различных конкретных верований и обрядов, типов камлания, символики шаманских бубнов и рисунков, изображенных на них, а также частей ритуального облачения, сакральной терминологии, профессиональной лексики и т. д. представили довольно полные и достоверные данные по сравнению с теми, которые были опубликованы моими предшественниками или получались мною от рядовых шаманистов.

Названный вид источника я считаю определяющим при изучении поставленной проблемы. Он охватывает не только взгляды и представления о религии ее специальных служителей — камов, но и всю культовую практику алтайского шаманизма. Этот материал равнозначен письменным положениям и установлениям религий, возникших на основе вероучений их создателей. Теологические элементы в обсуждаемом виде источника выступают как бы в закодированном виде. Умение вскрыть и расшифровать их зависит несомненно и от индивидуальной подготовленности исследователя: от знания им конкретного материала, в том числе сравнительного, и его опыта.

В источниковедческом плане к охарактеризованным этнографическим материалам примыкают и фольклорные. Из них многие, преимущественно по героическому эпосу, опубликованы как на русском, так и на местных языках (алтайском, хакасском, тувинском), в том числе с переводом на русский, а частично и на немецкий. Мифы и легенды, различные предания и произведения других жанров также нередко содержат конкретные данные по шаманским верованиям и обрядам, представляющие интерес в упомянутом плане.

Важную группу источников составляют коллекции в этнографических или краеведческих музеях, включающие шаманские бубны, ритуальные костюмы, изображения духов и т. п. Однако они становятся доступными для понимания и использования главным образом на фоне данных, уже установленных и выясненных комплексным путем, ибо их безмолвная информация, изолированная от сравнительного материала, в том числе и типологического, без комментария шаманистов, в среде которых эти экспонаты были собраны, довольно ограничена, за исключением конструктивных или образительных элементов и особенностей, характера материала и т. д.

Далее следует назвать большую группу письменных исторических источников, как документальных, так и нарративных. Среди первых выдающееся место занимают древнетюркские рунические надписи на каменных стелах или скалах, в том числе знаменитые орхонские тексты, сохранившиеся на территории Монголии, именуемые иногда царскими, представляющие собой историко-литературные мемориальные памятники, рассказывающие об исторических событиях, с элементами автобиографий и характеристикой деятельности каганов и других представителей древнетюркской аристократии. Несмотря на светский характер надписей и отсутствие в них даже упоминаний о служителях культа, которых мы теперь называем

шаманами, они содержат немало данных, выражающих или отражающих некоторые религиозные представления, морально-этические религиозные сентенции, упоминания об отдельных обрядах, наименования ряда высших божеств и т. д. Такими сведениями нельзя пренебрегать. Их непременно следует использовать, вовлекать в научный анализ в качестве ценного источника.

Из рунических надписей мною используются не только общеизвестные орхонские и другие из Монголии, но и так называемые енисейские, а также надписи, недавно открытые на территории Горного Алтая.⁴⁴ Данный вид памятников удостоверяет наличие у древних тюрков письменной литературы на родном языке. А. Н. Кононов, один из наиболее видных современных исследователей, называет язык древнетюркских памятников «великолепно обработанным письменным литературным языком».⁴⁵ Разумеется, каменные письменные памятники были лишь одним из видов древнетюркской литературы. Писали и на бумаге. Такие памятники найдены и исследованы. Использовалась, по-видимому, и береста, поскольку применение ее с этой целью было известно в те времена и позднее довольно широко. В Южной Туве ламаистские надписи на бересте находили во впускных погребениях монгольского периода. У алтайцев сохранились предания о грамоте на бересте, относящиеся к ойратскому (джунгарскому) времени.

Древнетюркская литература не ограничивалась светскими сюжетами, как можно судить по некоторым косвенным данным. Из китайских династийных хроник известно, что тюркский каган Тапо (572—580) поощрял буддизм и пыгался его распространить среди своего народа. При его ставке жила группа буддийских монахов, переводивших на язык тюрков буддийские сутры. Он направлял гонцов ко двору императора династии Северная Ци (552—577) за буддийской литературой и получил в подарок переведенную на тюркский язык сутру о нирване.⁴⁶ Напомню, что в Китае знали тюркский язык и был составлен словарь этого языка. Существование у древних тюрков переводной религиозной литературы делает вполне вероятным предположение о наличии у них обрядников или наставлений и других рукописей, посвященных их традиционной религии, которую мы ныне именуем шаманизмом. Данное предположение весьма вероятно, поскольку одно из таких сочинений — «Irg Bitiq» («Книга гаданий»), — написанное руническим письмом на бумаге, дошло до нас и датируется IX—X вв. С. Е. Малов, издавший этот памятник, справедливо назвал его «сочинением шаманского содержания».⁴⁷ Он сопоставил немало содержащихся в нем примет и поверий с современными шаманскими верованиями таранчинских и илийских уйгуров. Это нетрудно показать и на материале алтае-саянских народов. В ходе дальнейшего изложения я подчеркиваю сказанное на ряде конкретных обрядов и обычаев, эпизодов, названий божеств и на ритуальной терминологии, включенных в «Книгу гаданий», сопоставляя их с сохранившимися у алтае-саянских шаманистов. Вслед за Маловым я убежден в шаманском содержании «Irg Bitiq». На шаманские элементы в «Книге гаданий» в свое время обратил внимание

и французский исследователь Ж.-П. Ру.⁴⁸ Кстати заметить, слово *irq* (*ырк*) в значении «пророчество», «гадание» С. Г. Кляшторный прочитал в наиболее ранней древнетюркской рунической надписи (конца VII в.), исследовавшей им в Монголии.⁴⁹

Вместе с тем приходится напомнить, что некоторые ученые относят «*Irq Bitiq*» к памятникам манихейской литературы, ссылаясь на имеющееся в ней примечание, что эта книга написана для манихейской общины. И. В. Стеблева находит отражение манихейства еще и в упоминании в книге божества под названием *ala atlyg.jol tängri*, т. е. «божество дорог, (ездящее) на пегом коне», видя в нем «нечто общее с верховным манихейским божеством Зерваном как божеством вечно текущего бесконечного времени, аллегорией которого является пегий конь».⁵⁰ Однако данное предположение едва ли может быть принято. Божество, именуемое *jer jol tängärä* — «божество земных дорог», также ездящее на пегом коне (*ala at*), еще совсем недавно почиталось шаманистами-телеутами, обитающими в нынешней Кемеровской области, по рр. Большой и Малый Бачат, которые манихейцами никогда не были. Что же касается адресованности «Книги гаданий» одной из манихейских общин, которые имелись у тюрков, особенно уйгуров, то причины данного факта могут быть разными. Рукопись могла предназначаться служителям манихейского культа в качестве информации о реальном шаманизме среди тюрков на территории, где манихейские общины распространяли свою религию. Знания конкретных традиционных верований шаманистов им были весьма нужны как для непосредственной борьбы с шаманизмом, так и для использования его элементов путем включения и приспособления к манихейскому культу, конечно, при модернизации в духе своей религии с целью внедрения ее в массу шаманистов. Такие задачи по отношению к центрально- и среднеазиатскому шаманизму ставили перед собой буддисты и мусульмане. Например, ламы у бурят широко использовали древние шаманские культы для внедрения ламаизма в массу бурятских шаманистов. Специальные исследования не оставляют сомнений на этот счет. О них еще придется сказать ниже. Теперь же следует подчеркнуть, что ламы на протяжении ряда веков стремились обратить шаманистов в «желтую веру» именно посредством использования (конечно, в осовремененном виде) шаманистских верований и обрядов. Но одновременно они тем самым помогали и сохранению многих элементов шаманизма. С другой стороны, шаманисты иногда сами стремились использовать для сохранения своей религии существование ее наряду с другими. Мне кажется, что прав С. Е. Малов, который, касаясь остатков шаманства у уйгуров Восточного Туркестана, полагал, что их сохранение обязано исламу в том смысле, что шаманизм здесь приспособился к последнему, пользовался как прикрытием его ритуальными формулами, упоминанием канонизированных исламских персонажей. Все сказанное нашло отражение в шаманистских рукописных обрядниках (*рисоле*). Но еще более ярко это можно наблюдать у киргизов, которые, являясь мусульманами, сохраняли свои традиционные шаманистские верования, восходящие к древним тюркам, с почита-

нием божеств Тенгри, Умай и Йерсу. Киргизские шаманы (*бакши*) начинали и заканчивали свои камлания чтением мусульманских молитв, обращением к мусульманским пророкам и святым. Такие данные публиковались в этнографической литературе и относительно шаманов (*баксы*) у казахов, также исповедовавших ислам.

Опираясь на приведенные аналогии и учитывая сложную религиозную ситуацию, возникшую у древних тюрок, а особенно у уйгуров, у которых с 762 г. манихейство стало государственной религией, я объясняю адресованность «Книги гаданий» манихейской общине изложенными выше причинами, поскольку шаманистское содержание ее несомненно. Вывод же отсюда такой: шаманизм был представлен в литературе в древнетюркское время специальными сочинениями, свидетельством чего служит пока единственный пример — дошедшая до нас рукопись «Книги гаданий». Я думаю, едва ли нужно доказывать, каковы высокий научный интерес и ценность этого письменного источника, являющегося документальным свидетельством шаманизма, составленного, по утверждению А. Н. Кононова, на древнетюркском языке, но со следами древнеуйгурского.⁵¹ У нас нет пока конкретных данных о существовании в это время других видов сочинений о древнетюркском шаманизме, как это было, например, у средневековых монголов, у которых имелись письменные шаманские тексты, обращения к божествам и духам, обрядники, ритуальные наставления, правила почитания, принесения жертвоприношений и т. д.

Здесь нет нужды давать характеристику научной значимости широко известных в научном мире китайских династийных летописей, хранящих в себе ценнейшие сведения о религиозных верованиях и обрядах древних тюрок. Многие из этих исторических хроник переведены на европейские языки, в том числе и на русский, и доступны большому кругу ученых, которые используют их на протяжении уже не одного столетия. Достоверность ряда упомянутых сведений, содержащихся в них, хорошо согласуется с этнографическими материалами, а иногда подтверждается и археологически. Я не буду останавливаться также и на нарративных исторических источниках, использование которых в тексте подтверждено ссылками.

Назову еще терминологический источник в виде религиозных и ритуальных слов, в том числе профессиональных шаманских, как разбросанных по различным словарям и сочинениям, так и собранных мною при полевой работе.

Наконец, подчеркну значение археологических памятников в виде древних погребений, погребального инвентаря, обнаруживаемого при раскопках, и особенно наскальных рисунков с изображением шаманских бубнов и т. д., относящихся к различным датированным эпохам. Некоторые из них, как увидим, документируют существование шаманизма в Алтае-Саянском регионе уже в древнетюркское время.

Комплекс перечисленных источников открывает возможность характеризовать алтайский шаманизм как своеобразную религию.

Однако я должен подчеркнуть, что речь идет не о шаманизме вообще, а об алтайском шаманизме, хотя и в его расширенном понимании, т. е. шаманизме современных тюркских народов Южной Сибири, точнее — Алтае-Саянской горной системы, генетически связанном с древнетюркским центральноазиатским шаманизмом, на основе которого он сложился и развивался. Признаки и черты алтайского шаманизма обнаруживаются у якутов, бурят и других сибирских народов. В некоторых случаях я обращаюсь к этому материалу как к ценному источнику. Древние этногенетические и этнокультурные связи упомянутых народов с историческими предками алтае-саянских народов несомненно наложили отпечаток на общность многих элементов шаманских верований и обрядов. Однако предлагаемые характеристики и определения, выводы и заключения, вытекающие из изучения алтайского шаманизма, при всей их значимости было бы рискованно распространять на шаманизм вообще и шаманизм всех сибирских народов в целом. Алтайский шаманизм не представлял собой какой-либо мировой религии. Он был скорее религией региональной, характерной в древнетюркское время для ряда народов Центральной Азии, преимущественно кочевых, религией, приспособленной к их образу жизни, сросшейся с его условиями, более того, сознательно сохраняемой и оберегаемой военно-аристократической верхушкой. Убедиться в этом нетрудно, если вспомнить известное высказывание знаменитого древнетюркского полководца Тоньюкука. Когда он узнал о намерении кагана Тапо внедрить к древним тюркам буддизм и строить буддийские храмы, то сказал кагану, что «буддизм и даосизм несут людям представления о доброте и слабости и эти черты будут тормозить ведение войн и завоеваний, а постройка храмов будет разрушать старый древнетюркский обычай „быть ничем не связанным“», в противном случае Танская династия уничтожила бы нас.⁵² Уместно заметить, кстати, что высказывание Тоньюкука, документально подтверждая наличие у древних тюрков их собственной религии, свидетельствует еще о понимании ее идеологической роли в общественно-политической жизни правящей верхушкой, которая сознательно заботилась о сохранении этой религии, разумеется, в своих интересах. Понимала древнетюркская кочевническая аристократия и связь религиозной идеологии с экономической жизнью, экономическими причинами.

Мы не знаем, как называли свою религию древние тюрки. Слова «шаманизм» в их языке не было, как не было и слова «шаман». К служителю культа у них относилось слово «кам», которым и до наших дней именуется шаман у алтае-саянских народов. Древнетюркские камы при совершении ритуальных обрядов использовали бубен. У алтае-саянских шаманов бубен, как увидим, являлся главным ритуальным инструментом при молениях-камланиях и назывался *tünğür*. Это слово упоминается в одной из енисейских рунических надписей, а изображения бубнов древнетюркского времени запечатлены на скалах р. Енисей.

Таким образом, название «шаманизм» для религии древних тюрков дано исследователями по представлениям о нем, сложившимся

в общей форме и под влиянием роли служителя культа, известного в литературе как шаман. Отсюда понятна попытка Ж.-П. Ру дать такое название религии древних тюрков, которое отражало бы ее собственную культовую специфику, например «тенгризм», по имени верховного божества древнетюркского пантеона Тенгри (Небо).⁵³ Но эта попытка не получила признания, да и автор не настаивал и не развернул системы доказательств в обоснование своего предложения.

Алтае-саянские народы тоже не называли свою религию шаманизмом. Для этого у них имелось слово *янг*, которое можно перевести и как «религия», и как «вера» (религиозная, конечно). В. Вербицкий добавляет еще одно значение — «закон».⁵⁴ Когда появился бурханизм, алтайцы называли его *ак янг* — «белая вера». Шаманизм же считался *кара янг* — «черная вера», поскольку первый (легендарный) шаман был обучен камланию Эрликом (хозяином подземного мира), а звали его Янгара.⁵⁵ Напомню, что алтайский шаманизм монголы и якуты называли черной верой. Ламаизм же монголы и буряты именовали желтой верой.

¹ Кратко об этом см.: *Потанов Л. П.* Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства // Докл. сов. делегации на IX Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук в Чикаго в сент. 1973 г. М., 1973. На рус. и англ. яз.

² *Богораз В. Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этногр. обозрение. 1910. № 1—2. С. 5, 6.

³ *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936. С. 363.

⁴ *Дыренкова Н. П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. 9.

⁵ *Ксенофонов Г. В.* Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. Иркутск, 1929.

⁶ *Широкогоров С. М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Учен. зап. ист.-филол. фак. Владивосток. 1919. Вып. 1. С. 60.

⁷ *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker // FF Communications. 1938. N 125.

⁸ *Findeisen H.* Das Shamanentum als spiritistische Religion // Ethnos. 1960. N 3—4.

⁹ *Потанов Л. П.* 1) Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957; 2) Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969; 3) Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.

¹⁰ См., напр.: *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. М., 1893.

¹¹ *Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке в 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 21.

¹² Православ. собеседник. 1886. Ч. 1. С. 304—334.

¹³ См.: *Голубев А.* Предисловие // Православ. собеседник. 1886. Ч. 1. С. 304—306.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Вербицкий В.* 1) Алтайцы. Томск, 1870; см. также: 2) Алтайские инородцы.

¹⁶ *Голубев А.* Предисловие.

¹⁷ *Éliade M.* 1) Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951; 2) Shamanismus und archaische Ekstasentechnik. Zürich; Stuttgart, 1957; 3) Shamanism: Archaic technique of ecstasy. London, 1964.

¹⁸ *Éliade M.* Le chamanisme... P. 18.

¹⁹ Ibid. P. 21.

²⁰ Ibid. P. 14.

²¹ *Sūkala A.-L.* The rite technique of the siberian shaman. Helsinki, 1978. P. 26.

- ²² Ср.: *Hultkrantz A. Ecological and phenomenological aspects of shamanism // Shamanisme in Siberian*. Budapest, 1978. P. 53, 55. Автор называет Сибирь оплотом шаманизма, где он, как и в Центральной Азии, достиг наивысшего развития.
- ²³ См.: *Sikkala A.-L. Op. cit.; Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии*. М., 1980.
- ²⁴ *Вдовин И. С. Заключение // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Л., 1981. Этому изданию предшествовали сборники: *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., 1976; *Памятники культуры народов Сибири и Севера*. Л., 1977. (Сб. МАЭ; Т. 33).
- ²⁵ *Вдовин И. С. Указ. соч. С. 265.*
- ²⁶ *Токарев С. А. Ранние формы религии*. М., 1964. С. 33; *Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение*. М., 1973.
- ²⁷ *Вдовин И. С. Указ соч. С. 267.*
- ²⁸ Там же. С. 269.
- ²⁹ Там же. С. 270.
- ³⁰ Там же. С. 277.
- ³¹ *Таксаги Ч. М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Л., 1981. С. 165.
- ³² *Попов А. А. Шаманство у долган // Там же. С. 256.*
- ³³ См., напр.: *Алексеевко Е. А. Шаманство у кетов // Там же.*
- ³⁴ *Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков*. Слб., 1908. С. 19; *Donner K. Ethnological notes about the Jenisei-Ostyak // MSFOu. 1933. Vol. 66.*
- ³⁵ *Анучин В. И. Указ. соч. С. 13, 28.*
- ³⁶ *Алексеевко Е. А. Указ. соч. С. 105.*
- ³⁷ *Анхимов А. Ф. Религия эвенков*. М.; Л., 1958. С. 192.
- ³⁸ *Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии // Полн. собр. соч. Т. 17. С. 418.*
- ³⁹ *Чанчибаева Л. В. Религиозные пережитки у алтайцев и вопросы атеистической работы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук*. Л., 1978.
- ⁴⁰ Этот процесс достиг своего апогея в первые годы существования Ойротской автономной области, образованной 1 июня 1922 г. (с 7 января 1948 г. — Горно-Алтайская автономная область).
- ⁴¹ Впервые я присутствовал на камлании у алтайцев летом 1923 г. (см.: *Погопов Л. П. На камлании // Алт. кооператор. 1924. № 15*). С лета 1925 г. начались мои полевые работы по изучению алтайского шаманизма, когда я, будучи студентом ЛГУ, получил первую научную командировку к алтайцам. В конце лета 1927 г. мне удалось участвовать в камлании с жертвоприношением коня Ульгеню в аиде Пелемена Кучияка (нижнее течение р. Куюма) и помочь в «отправлении» коня божеству; камдал Сапыр Туянин.
- ⁴² Назову имена некоторых камов, которые наиболее подробно и толково разъясняли мне различные вопросы, возникавшие при изучении шаманизма: Сапыр Туянин (р. Куюм) из сеока Тонжоан; Чоодур (р. Сараскыр) из Мундуса; Пулка (р. Ороде) из сеока Кузен; Поликарп Палджанов (улус Качыбай, бассейн р. Кондомы) из сеока Челей; Сандра (р. Мундыбаш; в 1927 г. ему было 90 лет, камлал 40 лет) из сеока Челей; Пустогач (р. Байгол) из сеока Шакшылыг; Сакан (улус Сурбашкин, р. Бия) из Орёкумады; Марфа Тодышева (с. Челухой) из сеока Ууты; Роман Кайдаракон (р. Абакан) — сагаец из сеока Таг-Карга; Мандырышка (верховья р. Алаша) из сеока Кужугет; Мамыш (р. Майма) из сеока Тонжоан, и др.
- ⁴³ Разумеется, этот полевой материал был использован и в моих статьях, печатавшихся с конца 20-х гг.
- ⁴⁴ См.: *Тенишев Э. Р. Древнетюркская эпиграфика Алтая // Тюркологический сборник*. М., 1966, и др.
- ⁴⁵ *Коновов А. Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII—IX вв.* Л., 1980. С. 154.
- ⁴⁶ *Liu Mau-Tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-küe)*. Wiesbaden, 1958. Bd 1. S. 461, 462.
- ⁴⁷ *Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исслед.* М.; Л., 1951. С. 13.
- ⁴⁸ *Roux J.-P. Le nom du chaman dans les textes turco-mongols // Anthropos. 1958. Vol. 53, fasc. 1—2. P. 138.*

⁴⁹ *Кляшторный С. Г.* Древнетюркская надпись на каменном изваянии из Чойрэна // *Страны и народы Востока*. М., 1980. С. 97. У современных алтайцев словом *ыр(ы)к* называется гадание шамана на маленьком луке, который он держит за тетиву и раскачивает.

⁵⁰ *Стеблева И. В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // *Тюркологический сборник* 1971. М., 1972. С. 223.

⁵¹ *Кононов А. Н.* Указ. соч. С. 190, 197.

⁵² *Liu Mau-Tsai.* Op. cit. Bd 1. S. 462.

⁵³ *Roux J.-P.* Tängri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques // *RHR*. 1956. T. 149, N 1—2. P. 206.

⁵⁴ *Вербицкий В.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. С. 75.

⁵⁵ Там же. В имени Янгара два слова: *янг* — «вера» и *кара* — «черная». Следовательно, предание считает первоначальной черную веру с ее верховным божеством Эрликом. Служитель ее был назван словом *кам*.



Алтайский шаманизм как религия

Вопросы теологии

Приступая к характеристике алтайского шаманизма, я должен сделать несколько предварительных общих замечаний, которые будут содействовать пониманию специфики этой народной религии. Шаманизм в качестве названия религии, несмотря на его популярность, выступает крайне неоднозначно как в научном, так и в бытовом употреблении. В отличие от большинства религий, созданных тем или иным основателем и его последователями, шаманизм алтае-саянских народов является религией, хотя и возникшей в древности, но сложившейся естественным, историческим путем на основании народного мировоззрения, включавшего и ранние религиозные, и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам. Вследствие этого необходимо обратить внимание и на такого рода данные, сохранявшиеся в немалом количестве в алтайском шаманизме до недавнего времени, вплоть до его исчезновения под воздействием социалистического переустройства жизни у алтае-саянских народов.

Для понимания специфики алтайского шаманизма весьма уместно вспомнить о некоторых теоретических положениях по поводу возникновения и сущности религии как таковой, сформулированных К. Марксом и Ф. Энгельсом и не утративших своего научного значения в наши дни. Положения эти хорошо известны и довольно распространены в советском религиоведении и в советской этнографии. Повторять их все нет нужды, но кое-что стоит напомнить. Я подразумеваю прежде всего утверждение Маркса о природе представлений о духах или божествах как продуктах человеческого воображения: «...продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в известных отношениях с людьми и друг с другом».¹ Алтайский этнографический материал не оставляет никакого сомнения в верности такой общей характеристики. В связи с проблемой генезиса представлений о существах нечеловеческих, но воображаемых по человеческой модели, уместно привести также и некоторые взгляды Л. Фейербаха на природу и сущность религии, которые заинтересовали В. И. Ленина при изучении им работ философа, посвященных религии, и особенно христианству. Положительная оценка Лениным

этих взглядов служит гарантией их общей теоретической ценности и заслуживает привлечения при обсуждении рассматриваемой проблемы применительно к алтайскому шаманизму, к пониманию его как религии. Обращаясь к конспектам и комментариям Ленина, сделанным при изучении книги Фейербаха «Лекции о сущности религии», стоит выразить сожаление о том, что эти заметки Ленина по каким-то причинам не упоминаются и не используются в работах наших этнографов и религиоведов, несмотря на то что размышления Фейербаха по поводу сущности религии вообще Ленин оценил как «превосходное, философское (и в то же время простое и ясное) объяснение сути религии»,² а отдельные положения Фейербаха он считал «глубоковерными» или «замечательными» и отмечал в своем конспекте значком №, подчеркивал их.

Вот несколько примеров одобрения В. И. Лениным отдельных философских положений и определений Л. Фейербаха. Они касаются обожествления природы. Одно из них у Фейербаха гласит: «Объективная сущность как субъективная, сущность природы как отличная от природы, как человеческая сущность, сущность человека как отличная от человека, как нечеловеческая сущность, — вот что такое божественное существо, вот что такое сущность религии, вот что такое тайна мистики и спекуляции». Тонко подмеченные Фейербахом суть и механизм обожествления природы вызвали одобрение Ленина — на полях он записал: «Sehr gut! Замечательное место!».³ Сказанное хорошо прослеживается в обожествлении природы у алтае-сайских народов, особенно в вере и почитании хозяев гор, скал, тайги и т. д. Здесь эти объективные существа природы представлялись в то же время существами, отличными и от природы (как антропоморфным обликом, так и поступками, свойственными человеку), и от человека, т. е. «нечеловеческими существами». Конкретные материалы о почитании духов — хозяев гор, тайги и т. д. будут часто приводиться мною в последующих главах книги.

Возьмем другое положение, относящееся к определению сути религии. Оно сформулировано Л. Фейербахом в философском плане таким образом: «Тайна религии есть „тождественность субъективного и объективного“, т. е. единство человеческого и природного существа, но при этом отличающегося от действительного существа природы и человечества». И это положение также хорошо объясняет суть алтайского шаманизма как религии, что будет видно из анализа большого этнографического материала при дальнейшем изложении.

Наконец, необходимо напомнить еще одно краткое, но выразительное утверждение Л. Фейербаха, процитированное В. И. Лениным, которое прямым образом связано с наиболее существенным признаком религии и дает довольно четкий критерий для отличия просто фантастического (например, эпоса или некоторых мифов) от фантастического религиозного. Оно выражено в одной фразе: «Основу религии составляет чувство зависимости».⁴ Подтверждает же это большой этнографический материал. Известный этнограф и исследователь первобытной религии Л. Я. Штернберг, опираясь на знание фактического материала, относящегося к племенам и народам

различных частей света, также пришел к такому заключению. Он пишет: «В основе всех религиозных систем лежит общая идея — идея зависимости существования человека от воли высших по разуму и силе существ, сознательно то благодетельствующих ему, то приносящих ему вред и гибель». ⁵ С этим высказыванием нельзя не согласиться и применительно к алтайским шаманистам. Возникшие на Алтае в процессе олицетворения природы и ее стихий представления о «нечеловеческих существах», а на языке этнографов — духах различных категорий (в том числе и духах-хозяевах), столь привычные для алтае-саянских народов, кажутся фантастическими, сверхъестественными и лишь на этом основании относятся обычно к религиозным. Однако многие из фантастических, или так называемых сверхъестественных, персонажей едва ли можно относить к религиозным, если они не связаны с признанием зависимости от них и не служили для шаманистов предметом поклонения, основанным на чувстве зависимости. Таковыми, например, были мифологические чудовища или рыбы (*жуна, кър балык*), великаны (*жэлбэгән*) и т. д.; в них верили, их представляли в фантастических образах, но не испытывали чувства практической зависимости от них, к ним не обращались с просьбами, им не поклонялись и не камлали.

За каждым из подавляющего большинства «нечеловеческих существ», воображаемых, как правило, по модели реального человека, признавалась возможность оказывать по своему усмотрению в той или иной степени влияние на судьбу и жизнь человека: за одними — влияние на судьбу человека в целом; за другими — только на здоровье, успех в хозяйстве, промысле и т. д. Вера в полную зависимость человека от духов и божеств составляла непреложную основу алтайского шаманизма, что со всей очевидностью вытекает из его культовой практики, характера просьб и пожеланий, которыми насыщены камлания, индивидуальные обращения к божествам и духам рядовых шаманистов. Все они сводились к испрашиванию здоровья, урожая трав, удачи в охоте, чадородия, умножения скота и т. п. Верили, что все виды благополучия находятся во власти духов и божеств, контакт с которыми осуществляли шаманы. Профессиональная деятельность последних и вся их культовая практика были направлены на общение с божествами и духами с целью обеспечить людям благополучную земную жизнь на основе полного признания зависимости от духов и божеств, подчинения их воле и силе.

Затронутые общие положения, нашедшие свое конкретное выражение в алтайском шаманизме, станут еще более очевидными, если обратиться к олицетворению природы, поскольку окружающая природа — несомненно первый предмет, вызывавший религиозное чувство зависимости от нее. Олицетворение природы было закономерным и универсальным явлением у племен и народов континентов. Оно рассматривается как своего рода стадия развития общественного сознания людей, отражавшего их раннее мировоззрение, породившее своеобразие мифологии, фольклора, религиозных представлений. Эволюционистская школа видела в этом единство человеческого разума, мышления и т. д. Мировая этнографическая литера-

тура, описывающая конкретно различные виды и формы данного универсального явления, можно сказать, не поддается учету. Правда, порой публиковались и обобщающие труды, в которых явлению олицетворения природы уделялось большое место, вроде известной книги Э. Тейлора «Первобытная культура». В свое время на базе накопленного фактического материала Ф. Энгельс сделал следующее меткое заключение: «...верное отражение природы — дело трудное, продукт длительной истории опыта. Силы природы представляются первобытному человеку чем-то чуждым, таинственным, подавляющим. На известной ступени, через которую проходят все культурные народы, он осваивается с ними путем олицетворения. Именно это стремление к олицетворению создало повсюду богов».° К. Маркс также обратил внимание на почитание природы в древних религиях эпохи родового строя. Рассматривая вопрос об ограниченности отношений людей в родовых общинах «друг к другу и к природе», он писал: «Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих их природу, и народных верованиях».7 С тех пор, как были опубликованы эти слова основоположников марксизма, прошло более ста лет, и широкий поток этнографической информации принес неисчислимое количество новых фактов. Закономерность и универсальность рассматриваемого явления уже не нуждаются в обсуждении. Общий генезис религиозных представлений и верований, возникших на базе олицетворения, уже выяснен в достаточной степени. Советские ученые, этнографы и религиоведы изучают ныне главным образом конкретные формы и типы олицетворения природы у различных народов.

У алтайских шаманистов олицетворение природы покоилось на основе древнего дуалистического мировоззрения, свойственного ранним ступеням развития общественного сознания. Согласно их представлениям, у каждого объекта или явления окружающей природы, будь то гора или река, дерево или камень, птица или зверь, гром или дождь и т. д., имелся свой хозяин, который в воображении шаманистов был самостоятельным, но нечеловеческим существом, как бы слившимся с данным объектом или явлением. Этот хозяин не только обладал разумом, как у человека, но и выделялся своим обликом (воображаемым), нередко антропоморфным (например, у горы или реки, озера) или зооморфным (у птиц, зверей и др.). Таким образом, примитивный дуализм у алтайцев, сохранившийся от их древнейших исторических предков, отличался от дуализма духа и материи в философском смысле тем, что хозяин предмета или явления природы — самостоятельное и нечеловеческое существо — выступал в материализованном образе или виде. Дуалистическое представление у алтайцев распространялось и на предметы домашнего и хозяйственного быта. Я допускаю, что обычай хоронить с умершим кое-какие предметы домашнего обихода, часто сломанные, отражал дуалистическое представление и имел целью освободить владельца погребаемой в землю вещи с тем, чтобы при перекочевке его в «другую землю» эти вещи и предметы могли бы служить умер-

шему, поскольку хозяева вещей не оставались в могиле вместе с трупом.

Алтайцы такому «хозяину-двойнику» дали название *ää* и употребляли его всегда в форме 3-го лица единственного числа — *ääzi* (у теленгитов в форме *äälü*). Как выяснено специальным исследованием, общеалтайским этимологом этого слова является древнетюркское *idi*, встречающееся уже в орхонских рунических надписях со значением «бог», «господин», «владелец».⁸

Телеутские же шаманы представление о хозяевах распространяли и на местности, которые они проходили, следуя своими дорогами в разные зоны Вселенной, например на встреченные во время камлания в «небесной зоне» горы, долины, пустыни и т. д., которые они именовали не *ääzi*, а *ырык*.⁹ Так же они называли и духов — хозяев рек, озер, долин, принося им весной жертву, прося охранять травостой, хлебный урожай от разных земных вредителей (кобылки, черви, мыши и т. п.);¹⁰ это же название употребляли и рядовые телеуты.

Алтае-саянский материал о «хозяине-двойнике», кстати сказать, перекликается в этом смысле с этнографическим, характерным для многих сибирских народов различного этнического происхождения и состава (якуты, буряты, монголы, тунгусы, нивхи, ненцы и др.). И у этих народов фантастическое представление о самостоятельных нечеловеческих существах, как бы слившихся с тем или иным материальным предметом, объектом или силой окружающей природы, выступало тоже со значением «хозяин», «властелин» и тоже отражало древнее дуалистическое мировоззрение. Тем не менее, являясь «продуктом мозга», такая фантастика становилась религиозной лишь тогда, когда она была связана с признанием зависимости повседневной жизни человека от этих нечеловеческих существ. Универсальной причиной подобного признания являлось в конечном счете бессилие, а также часто и беззащитность человека перед сложной и суровой природой с ее сезонными циклами, непредсказуемыми грозными стихиями, признание которой шло путем олицетворения. На данное важнейшее обстоятельство, как известно, указывали Ф. Энгельс и В. И. Ленин.

Привлечение некоторых конкретных сведений, даже в ограниченном количестве, дает возможность показать, что алтайский шаманизм возник и формировался именно естественным путем, в рамках общих закономерностей материальной жизни и коллективного сознания, свойственных человеческому обществу на ранних ступенях его социально-экономического развития. Алтайский шаманизм с самого своего зарождения не был изолирован от общих закономерностей. Как всякая религия, он сохранил, выражаясь словами Ф. Энгельса, «известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой».¹¹ Он сохранил этот запас и тогда, когда обрел свою форму и содержание и стал известным науке. Более подробно об этом повествует этнографический материал, к рассмотрению которого я перехожу.

При исследовании алтайского шаманизма выявляются такие конкретные устойчивые представления и понятия, принимаемые, конечно, на веру без доказательств, которые называются догмами и канонами. Они-то и составляют его теологическую основу, несмотря на то что не зафиксированы письменно, как во многих других религиях. Сохраняемые и передаваемые из поколения в поколение силой устной и визуальной традиций, они приобрели, можно сказать, ортодоксальный и безусловно популярный характер без какого-либо конфессионального обучения и при полном отсутствии у шаманистов конфессиональной организации. Я попытаюсь их рассмотреть на определенном материале, сохранив за ними названия «догмы» и «каноны» (разумеется, условно), ибо адекватного терминологического эквивалента в языках алтае-саянских народов нет, и выяснить, какие из них являются собственно шаманистскими, созданными алтайским шаманизмом как религией. Наряду с этим следует показать и такие, которые лишь усвоены алтайским шаманизмом из широко распространенных у народов земного шара мифологических и религиозных представлений. Удобнее начать, пожалуй, с тех, которые распространены среди верований различных племен и народов и обнаруживаются даже в мировых религиях, вследствие чего не могут считаться собственностью алтайского шаманизма. Я имею в виду, например, трехчленную структуру Вселенной с ее небесной, земной и подземной зонами. В алтайском шаманизме это представление получило наглядное выражение в разрисовке кожаной обтяжки бубна, символизирующей изображение Вселенной, с размещением в каждой ее зоне соответствующих рисунков. Конкретнее о них будет сказано ниже, а здесь я подчеркну только, что данный прием пропагандировал языком пиктографии весьма важное положение, на которое опирался алтайский шаманизм в культовой практике, в локализации духов и божеств.

Нельзя считать типичным для алтайского шаманизма и представление о соединении зон Вселенной по оси через мировое дерево или гору. Космическое мировое дерево упирается в небо своей кроной, ствол его проходит через землю, а корни находятся под ней. У космической горы вершина уходит в заоблачную высь, а подошва — под землю. Мифологический сюжет о мировом дереве и космической горе широко распространен у различных народов. У алтайских шаманистов он зафиксирован в ритуале некоторых молений, когда по ходу действия кам отправлялся в небесную зону. Он делал это, подымаясь сначала якобы по ступеням — зарубкам, обозначенным на березе, под которой происходило камлание, до ее вершины, символически связанной с небом. Береза выступала в шаманском культе как священное дерево (*бај кајынг*) и изображалась рисунком на шаманском бубне. Отражением же представления о космической горе у алтайских шаманов было почитание не одной общей для всех космической горы, а конкретных гор, вершины которых достигают облаков и часто ими окутаны. Профессиональную судьбу камы связывали, как правило, именно с такими горами, считая их, точнее — хозяев этих гор, своими властелинами и покровителями,

наставниками и подателями своего долголетия. Во время камлания шаманы непременно подымались к ним.

Следовательно, устоявшееся и распространенное мифологическое представление о мировом дереве или космической горе тоже не является изобретением алтайского шаманизма. Однако последний внес свой вклад в представление о трех зонах Вселенной, внедрил идею возможности перехода шамана из одной зоны в другую и разработав культовую практику такого перехода, о чем будет сказано ниже.

Вера в двойника

Рассмотрение ортодоксальных положений алтайского шаманизма, определяющих его как своеобразную форму религии, сложившейся естественным путем, я начну с характеристики представления о двойнике человека, именуемом обычно душой. К анализу его обязывают роль и значение данного представления в теологическом комплексе алтайского шаманизма. Изучение названного вопроса на большом конкретном этнографическом материале, собранном у алтае-саянских народов, с одной стороны, показывает, что представление о двойнике человека связано с древним дуалистическим мировоззрением, в недрах которого зародился и формировался алтайский шаманизм, а с другой — позволяет утверждать, что, развиваясь в рамках алтайского шаманизма, оно сложилось в доминирующую концепцию, объясняющую ритуальный механизм главного вида его культовой практики — камлания. Наше утверждение о развитии и модернизации общего представления о двойнике человека в алтайском шаманизме как таковом опирается на обширный конкретный материал, в том числе и о двойнике самого шамана. К этому надо добавить еще наличие представления о смерти и особенности погребального обряда алтайских шаманистов, которые тесно связаны с верой в двойника.

Представление о душе, как известно, является важнейшим звеном в теологии каждой религии, получившим особенно важное значение в мировых религиях. Оно не было чуждым и алтайскому шаманизму, но носило иной и весьма специфический характер, делающий его совершенно непохожим на то, что в мировых религиях, в частности в христианстве, вкладывается в понятие «душа». Тем не менее слово «душа» употребляют и применительно к шаманским верованиям алтайских народов. Это, конечно, неправильно. Еще Л. Леви-Брюль указал на неудовлетворительность использования данного термина по отношению к мышлению первобытных народов, но оправдывал это «недостатком другого».¹² С ним согласен и Ж.-П. Ру, изучивший вопрос о душе у алтайских народов по письменным источникам древности и средневековья. Он не обошел вниманием и термин «двойник» (вместо «душа»), однако отказался от его употребления, опасаясь, что данное слово таит в себе опасность «поверить в существование двух различных элементов там, где существует только один», и оставил за собой право употреблять слово

ате («душа»), выделяя его курсивом.¹³ Надо заметить, что в советской этнографической науке доказана непригодность применения термина «душа» к верованиям алтае-саянских тюркоязычных народов.¹⁴ В настоящей работе я без колебаний использую слово «двойник» вместо «душа». Термин «душа» только отдаляет нас от выяснения сущности представлений, выражаемых названиями двойника у алтае-саянских народов, ибо при его употреблении трудно отвлечься от привычного смысла, вкладываемого в это понятие как в нашей, так и в западноевропейской этнографической литературе (на христианский манер). Недаром алтайские миссионеры, несмотря на почти вековую христианизацию алтайцев, телеутов, сагайцев и т. д., не смогли привить им ортодоксального христианского представления о душе. Такое положение доставляло немало забот самим миссионерам еще и потому, что оно создавало непреодолимые трудности для перевода на языки этих народов слова «душа» в христианском значении, так же как и «дух-святой» и др. Алтайские названия двойника, которые миссионеры предполагали использовать для перевода слова «душа» в церковной и миссионерской литературе, проповедях и т. д., по их же признанию, совершенно не годились для этой цели. Можно констатировать, что переводить алтайские названия двойника словом «душа» недопустимо, ибо оно будет способствовать лишь искажению представления о двойнике и его научного изучения.

Опасение же Ж.-П. Ру относительно целесообразности замены одного слова — «душа» — другим — «двойник» — не убедительно по ряду причин. Во-первых, представление о двойственной сущности человека наряду с представлением о двойственности любого объекта природы вполне соответствует древнему дуалистическому мировоззрению алтае-саянских народов. Они верили в единство двойственности, что особенно ярко отразилось в представлении о духах-хозяевах. И хотя сами алтайцы не называли индивидуального двойника человека словом «хозяин», но так поступали якуты, тунгусы, эскимосы и т. д., которые этим словом именовали «душу» человека.¹⁵ Во-вторых, опасения по поводу применения названия «двойник» в верованиях алтайских народов, изучавшихся французским автором главным образом по письменным источникам, рассеиваются при сопоставлении и с фактами из этнографии алтае-саянских народов.

Прежде чем приступить к обзору и анализу конкретного материала, характеризующего представление о двойнике как таковом, и названий, под которыми он выступает у алтае-саянских народов, мне придется указать на неоднородность как самого представления о двойнике, так и его названий. Объясняется это этническими и историческими причинами. К ним относится прежде всего неоднородность этнического состава отдельных народов и их родоплеменных групп. В историческом же плане она вызвана разновременностью привлекаемых фактов, принадлежащих хронологически к разному времени, начиная с середины I-го тысячелетия н. э. и вплоть до наших дней. Едва ли можно сомневаться в том, что разно-

родные этнические элементы в составе алтае-саянских народов сохраняли в той или иной степени и в разное время свои традиционные взгляды и представления в области религиозных верований и в смешанной этнической среде, в чем будет нетрудно убедиться при дальнейшем рассмотрении обсуждаемой темы. Но также несомненно и то обстоятельство, что некоторые из этих представлений, и среди них — сохранившиеся до нашего времени, подвергались изменениям, модернизации и несут в себе черты различной исторической давности и разного состояния.

Опираясь на сумму фактов из выявленного и изученного материала, можно дать следующее обобщающее заключение. Представление об индивидуальном двойнике отражало веру алтайских шаманистов в своеобразный круговорот, устойчивый и последовательный, существования человека, веру, связанную с древним мировоззрением олицетворения природы. Структура круговорота такова. Жизнь каждого человека начинается с небесной зоны Вселенной, где она еще не имеет антропоморфной формы. Отсюда она посылаясь божеством на землю в материализованной форме, например в виде падающей звезды, как объясняли мне мои спутники — охотники-шорцы, с которыми я был на зимнем промысле зверя в горной тайге (бассейн р. Кондомы), или через солнечный луч, или через сдувание шаманом «зародышей» на детей, висящих как листья на священной березе, на землю, которые попадали через дымовое отверстие в юрте к изголовью очага, а затем к женщине. Теперь наступал утробный период земной жизни человека, во время которого возникала его связь с женским небесным божеством Умай, образовывались кости, тело, кровь. С появлением на свет, первым признаком которого было «дыхание» (*тын*), наступал период пребывания человека на «лунно-солнечной земле» (*ајлу-күндү јәр*), до самой его смерти, пока не «обрывалось дыхание» (*тын үзәлди*). В земной жизни, в самый ранний период, до того как ребенок начинал свободно говорить, многие шаманисты (главным образом у северных алтайцев и сагайцев) считали его более связанным с небесным миром, откуда он появился на земле, чем с окружающими людьми. По их мнению, тогда ребенок находился под охраной и присмотром «матери-Умай» (*Умај-әнә*) — покровительницы рожениц и новорожденных младенцев, имя которой появляется уже в древнетюркских рунических надписях. Не умея говорить, младенец свободно общался с Умай (обычно во сне), смеялся или улыбался, когда она его забавляла, и плакал, если уходила. Однако, как только ребенок начинал свободно говорить, общаться со своими родителями, родственниками и т. д., т. е. входил в земной социальный мир, его непосредственные связи с Умай прекращались. Вместе с ним рос и выросл его двойник, который до самой смерти человека был неразрывно связан с его телом. Во время смерти двойник, по одним представлениям, покидал тело и возвращался к божеству, а по другим — перекочевывал в страну умерших, находившуюся, как правило, в земной зоне. Имеются данные и о том, что умершие переселялись в подземный мир. Но об этом конкретнее будет говориться ниже.

Двойник обладал способностью отделяться от тела во время сна в виде маленького огонька, бродить по разным местам и возвращаться при пробуждении человека.¹⁶ Я неоднократно слышал от телеутов и шорцев, что он использует для выхода и входа носовые отверстия. Один из моих спутников по промыслу говорил, что если спящему положить под кончик носа уголек, то он не проснется до тех пор, пока уголек не свалится, так как двойник побоится войти в тело. В связи с этим мне было сказано еще, что во время промысла в тайге надо быть особенно осторожным и опасаться во сне выхода своего двойника, ибо его мог поймать хозяин горы или тайги, и тогда охотник заболел, возвращался домой и обращался к шаману.

Случаи невозвращения двойника во время сна считались нередкими. Шаманы обычно при камлании находили невернувшихся двойников, легко узнавая их по индивидуальным признакам и чертам заболевшего, ловили, забирали в бубен и «вбивали» (сильным ударом по бубну) в правое ухо больному. Обыкновенный человек мог видеть двойников людей, в том числе родных и знакомых, только во сне, но шаманы и «ясновидцы» (*кӧспӧкчи*) — и воочию. Особенно хорошо их видел кам, причем при содействии собственного двойника, которого мог отделить от себя по своей воле, разумеется, во время камлания. Этим, как и некоторыми другими признаками и свойствами, двойник кама отличался от двойника рядового человека, вера в которого у людей возникла, конечно, до появления шаманизма и была связана с древним дуалистическим мировоззрением. Шаманизм у алтае-саянских народов внес в это древнее, можно сказать, универсальное представление свою специфику (о ней я еще буду говорить ниже).

Нельзя оставить без внимания еще один существенный момент: материализованный характер и конкретность индивидуального облика двойника, который, отделившись от тела, легко, бесшумно передвигается и как бы теряет вес. Он может, например, пройти по золе и не оставить на ней своего следа, ходить по траве, не пригибая ее, и т. д.

В свете сказанного обращаюсь к конкретным материалам, связанным с верой в двойника человека, учитывая исключительно важную роль данной догмы не только в механизме камлания, но и в представлении о смерти и погребальном обряде, о жизни умерших в «другой земле» (*нашка јаp*) по образцу земной. Следуя историко-этнографическому профилю настоящей работы, я по возможности буду прибегать к сопоставлению и сравнению этнографического материала с древнетюркским в тех случаях, когда это позволяют источники.

Итак, начнем с перечня и характеристики названий двойника, используя опубликованные данные, в которых двойник выступает как «душа». В. Вербицкий опубликовал шесть следующих названий: *тын, кут, јула, сӱне, сӱр, сус*.¹⁷ А. В. Анохин, опираясь на свои записи у телеутов, дает семь названий, считая каждое из них самостоятельной единой души. Он не упоминает термина *сус*, но к сказанному у Вербицкого добавляет названия *ӱзӱт* и *јаӱ салкын*. В отношении же алтайцев Анохин пишет о душе «в собственном смысле слова» —

сүнә и о душе «как самостоятельном существе» — *јула*, которую он считает двойником человека или животного. Название же *тын* у алтайцев он относит к жизнеспособности тела, проявляющейся в дыхании, одушевленности. Таким образом, в этнографической литературе зафиксировано восемь наименований так называемой души, что может создать впечатление о вере алтайцев в множественность душ у человека. В какой-то степени это сказалось и в работе Н. А. Баскакова, где на основе значения и этимологии перечисленных названий автор попытался реконструировать «систему древних представлений о душе у алтайцев» и предложил классификацию с разделением душ на «прижизненные» и «посмертные».¹⁸ К сожалению, изучение вопроса о душе у алтайцев, как и у многих народов Сибири, обычно велось и ведется, можно сказать, автоматически в русле представлений, сложившихся в христианской религии. В данном случае влияние последней выступает в привлечении автором в свою классификацию алтайских названий, придуманных миссионерами, в форме *ару көрмөс* и *јаман көрмөс* со значением «душа добродетельная» и «душа порочная», т. е. «грешная» и «безгрешная». Но в алтайском шаманизме как таковом понятия греха и добродетели в качестве критерия поведения человека в земной жизни не существовало. Представления же об аде и рае появились в нем позднее, под воздействием ламаизма и христианства. Относительно слова *көрмөс* надо заметить следующее.¹⁹ У одних групп алтайцев оно служит названием целой категории шаманских духов, куда входят и умершие шаманы; у других — это любой умерший, превращающийся после смерти в злого духа. Таким образом, термин *көрмөс* ни в коем случае не может быть названием двойника («души»).

Прежде чем приступить к характеристике и анализу перечисленных названий, следует исключить из рассмотрения еще слово *үзүт*. А. В. Анохин, хотя и включил его в название «свойств» души, но, характеризуя как наименование «посмертного существа», справедливо сравнил и сопоставил с русским словом «покойник». Как установил Ж.-П. Ру, слово *үзүт* со значением «мертвец», «покойник» зафиксировано и в средневековых письменных источниках, например в словаре М. Кашгарского или арабско-кыпчакском словаре эпохи государства мамлюков и т. д.²⁰ Это значение за словом *үзүт* сохранялось также у современных северных телеутов и кумандинцев. Они различали *үзүтов* (т. е. покойников) до переселения их (после погребения) в землю *үзүтов* (*үзүт јәр*) и после переселения в *үзүт јәр*. В первом случае они считались опасными даже для оставшихся в живых родственников, ибо могли им вредить, насылая болезнь и т. п. Любопытно, что *үзүты* вызывали болезнь (боль в животе и т. п.), вселяясь в человека. Боролись с ними, изгоняли их как из дома, где жил умерший, так и из заболевшего человека шаманы. После переселения покойников в землю *үзүтов*, куда их провожали после похорон шаманы (кумандинцы), они жили там обычной земной жизнью. Оттуда они людям не вредили. Телеутские шаманы при некоторых камланиях проходили через землю *үзүтов*, где иногда встречали заблудившихся или плененных двойников человека (*јула*). Они

обычно забирали юла живых людей с собой, а жилище үзүтов подвергали разгрому.

У алтайцев, по записям А. В. Анохина, в үзүтов превращается двойник умершего (*сүнә*), который в момент смерти человека «принимает вид прозрачного пара — *сүнәзингә үзүдү*». ²¹

Теперь рассмотрим каждое из перечисленных названий в связи с представлением о двойнике человека. Начну с *тын*, чтобы сразу же исключить его из списка названий двойника, или «души», ибо указанное слово не обозначает ни понятия «душа» в христианском смысле, ни понятия «двойник» в шаманистском значении. Кстати, в свое время это признавали и миссионеры — знатоки алтайского языка при попытке перевести русское слово «душа» для издаваемых ими на алтайском языке религиозных книг. Они отказались от термина *тын*, мотивируя это невозможностью употребить его для перевода «третьего лица святой троицы» (т. е. понятия «дух-святой») из-за того, что данное слово у алтайцев непременно предполагает слово *әди* — «тело», а у «духа-святого» тела нет, он бестелесный. Миссионеры справедливо связывали перевод алтайского слова *тын* с русским — «дыхание».

Термин *тын* встречается и в письменных тюркских источниках средневековья. В обзоре источников, приведенных в монографии Ж.-П. Ру, он дается со значением «дыхание», но включен автором в список душ как душа-дыхание. ²² В значении «дыхание» это слово используется для алтайцев и В. Вербицкий, но с прибавлением еще значений «душа в живом человеке», «жизнь». ²³ В значении «душа» и «жизнь» применяет его С. Д. Майнагашев для качинцев и сагайцев. ²⁴ Следовательно, со средневековья до наших дней слово *тын* означает прежде всего «дыхание». Употребление его в верованиях алтайских шаманистов отражает лишь олицетворение этой важнейшей физиологической функции человека, а потому нет оснований зачислить слово *тын* в список названий двойника у алтайских народов. Связь дыхания с жизнью человека не могла остаться незамеченной, поскольку с первого вдоха начинается жизнь младенца, появившегося на свет, а последним выдохом знаменуется ее окончание. Отсюда естественна контаминация понятий «жизнь» и «двойник», что проявилось в расширенных значениях слова *тын* у алтае-саянских народов, о которых следует сказать применительно, например, к растениям, животным и др. Животные и растения у алтайцев считались живыми — *тынду*, т. е. обладающими *тын*. Растущая трава была *тынду* до тех пор, пока ее не вырывали или не скашивали. Отсюда видно, что слово *тын* у современных алтайцев имеет более широкое значение, чем название дыхания. Оно выражает понятие о жизни в более общем смысле. Примером может служить еще название *тын бура*. Термином *бура* на шаманском языке именовали ездовых верховых животных духов и божеств. Словами же *тын бура* камы называли личное ездовое животное, шкурой которого был обтянут их бубен. На таком символическом животном шаман ездил во время камлания. В приведенном сочетании слово *тын* означает только то, что *бура* кама — животное (букв. — «живое»), которое можно убить, искалечить и т. д. Поэтому кам берег его, прятал после камлания

в тайге от других шаманов, ибо каждый из них, обнаружив, мог убить тын бура и тем самым лишить его владельца возможности камлать. К такому представлению я еще возвращусь. Встречается слово *тын* и в героическом эпосе алтайцев, где переводится обычно по-русски — «душа».²⁵ В алтайских героических сказаниях действительно богатырь или какой-либо другой персонаж иногда хранит тын отдельно, где-нибудь в труднодоступном месте, пряча от врагов, ибо непосредственно связывает с ним свою жизнь. Если враг обнаруживает и губит тын, то тем самым губит и жизнь своего противника. Однако здесь мы имеем дело скорее с пережитком представления о так называемой материализованной внешней душе,²⁶ сохранившимся в эпосе, но отсутствующим в верованиях алтайцев. Универсальное и древнее представление о «внешней душе» не обошло, видимо, и древнейших предков алтайцев, как и представление о парциальных «душах». Но это особый сюжет для исследования, не имеющий отношения к шаманизму как религии. Кажущееся сходство сокрытия тын богатырем и камом чисто внешнее. Эпический персонаж оберегает тын как свою собственную земную жизнь, а кам охраняет его как своего личного помощника, без которого немислимо настоящее камлание с путешествием по зонам Вселенной.

Представления о тын у алтае-саянских народов хотя и имеют древние универсальные корни, но считать их представлениями об индивидуальном двойнике человека оснований нет. Тын не покидает тела человека даже во время сна, не отделяется от шамана при камлании, не переселяется после смерти человека к умершим, не посылается божеством и не возвращается к нему и т. д. Слово *тын* не было названием двойника.

Теперь о названии *кут*. Это слово часто встречается в письменных древних и средневековых источниках, в том числе и рунических.²⁷ Обычно при чтении упомянутых источников оно переводилось как «счастье», «благодать», «удача». Ж.-П. Ру обратил особое внимание на термин *кут* и преодолел традиции такого перевода. Он пришел к заключению, что в древнетюркское время это название употреблялось в значении «душа». В одном случае он пишет: «Кут — причащение жизнью, жизненная сила, душа, приходящая с неба».²⁸ В другом — дает такое определение: «Кут — это самая суть жизни, душа божественного происхождения. Если небо-бог забирает кут назад, которое он дал человеку, с ним дело кончено».²⁹ И еще: «Причащение жизнью, пришедшее от Тенгри и возвращающееся к Тенгри. Нам это известно только из этнографии, и лишь после длительного изучения я признал за ней (кут-душой. — Л. П.) это значение в древности и средневековье (напомним, что кут обычно переводится как «счастье»)».³⁰ Я полагаю, что такое значение известно не только из этнографии, но и из тюркских рунических надписей, которые изучал Ру. Конечно, заметить это и понять можно опять-таки из этнографического материала. Напомню, что в упомянутых источниках тюркский каган иногда именуется неборожденным. Малая надпись на памятнике в честь Кюль-Тегина начинается словами от имени тюркского кагана, севшего на престол, которыми

от себя называет: *Tāngri tāg tānriḍā*. Их перевод дает С. Е. Малов: «Небоподобный, неборожденный (собств. «на небе» или «из неба возникший»)». ³¹ Более того, в приведенной надписи в этой же связи упомянуто и слово *кут*. Речь идет о фразе: *Tāngri jārlykadyng yčün, özim kutyр бар үчүн, қаған олуртым*. Ее Малов перевел так: «По милости неба и потому, что у меня самого было счастье (кут. — Л. П.), я сел (на царство) каганом». ³² А. Н. Кононов взял вторую часть этой фразы со слова *özim* (в качестве примера слова *бар* в его субстантивном использовании) и перевел: «Я сел каганом, так как сам я был ханского рода. . .», прибавив к переводу в скобках: «В этом примере слово *qui* употребляется для обозначения ханского достоинства». ³³ Следовательно, названия кагана как «неборожденный» или «возникший на небе» нельзя сводить просто к титулу. Они отражают представления о рождении кагана как человека по воле Неба, дающего кут на земное существование на время, предназначенное Небом, и о возвращении его к божеству после смерти, выражаемом словом «улетел» или «отлетел», как говорилось о смерти древнетюркской знати, в том числе и Кюль-Тегина. Таким образом, в процитированной надписи отражено представление о том цикле жизни человека, о котором говорилось выше по поводу божества Умай, чье имя упоминается и в надписи в честь Кюль-Тегина. Поскольку последняя, как и некоторые другие «царские» надписи, относится к историко-политическим и автобиографическим литературным памятникам древних тюрков, а не религиозным, то естественно, что о верованиях говорится здесь лишь в контексте того или иного рассказа о событиях или биографии представителя знати, в честь которого она высечена. Однако у современных алтае-саянских народов этнографические данные на сей предмет неоднозначны. У теленгитов и телесов, например, древнее слово *кут* как название двойника человека уже не употребляется. Его заменило монгольское *сүнә* или тюркское *јула*, хотя в шаманских призываниях во время камлания оно сохранилось, как сохранилось и в выражениях *кут чыкты* или *кут чыгын парды* — «кут вышел» или «кут выскочил» (наподобие нашего выражения «душа в пятки ушла»), используемых при внезапном испуге. В этой поговорке отражено представление о кут как двойнике живого человека. Возьмем другое бытовое выражение. Про бездетных супругов говорят: *Куды йок кижги* — «Люди, не имеющие кут на детей», который посылается высшим божеством, именуемым у алтайцев и телеутов Ульгением и Яючи (творцом-демиургом), а в эпосе — Уч-Курбустаном. От алтайцев — жителей среднего течения р. Катунь мне приходилось неоднократно слышать, что кут на человека и домашний скот (лошадей и овец) располагается вверху (*кижнинг, малдынг куды үстүгүдә болор*), точнее — на девятом небесном слое, у Ульгения и его сыновей. Там растет священная береза, на ветвях которой, словно листья, они и висят. При камлании по поводу испрашивания детей или умножения домашнего скота шаман с разрешения Ульгения сдувал кут с березы, и они летели на землю в юрты (через дымоходы); людям иногда они казались падающими звездами.

В свете сказанного уместно вспомнить специальное камлание (записано у горно-алтайских телеутов в долине р. Черги в 1925 г.), устраивавшееся бездетными супругами с целью испрашивания детей. Камлание происходило в юрте около очага. Кам находился у его изголовья (от *нажында*) справа, на месте, где полагается сидеть хозяйке юрты, а хозяин оставался на своем месте — по левую сторону изголовья. В земляной пол юрты у изголовья очага втыкали березку,³⁴ вершина которой с листьями и привязанной к ней белой ленточкой (*жалама*) высывалась наружу через дымовое отверстие. Под березкой у очага стелили войлок (потник из-под седла). На ветку березки подвешивали для кут маленькую модель колыбели (*кабай*) из бересты. Сдуваемый шаманом кут с неба падал через дымоход на березку в колыбель. По другому варианту, кут падал на войлок к «хозяину огня» (от *айзи*), а затем шаман символически помещал его в колыбель. Мне рассказывали, что во время камлания при испрашивании кут некоторые мужчины незаметно подставляли свою шапку, надеясь получить себе таким образом кут на ребенка.

У некоторых групп северных телеутов (бачатских) считалось, что кут давало божество *јајачы-кан* — «творец», обитавшее на пятом небесном слое, называвшееся еще *әнә-јајачы* — «мать-творец». Могли давать кут и некоторые земные духи.³⁵ У сагайцев шорского происхождения мне говорили, что кут на детей, а также скот, зверей, урожай хлеба (*пала, мал, анг, тамак*) можно было получить от хозяина своей священной горы, а у тувинцев — от хозяина местности. Стало быть, кут всегда посылался каким-либо божеством. Если камлание посвящалось размножению домашнего скота, то березку в юрте обкладывали конским или овечьим пометом, символизируя этим загон для скота. Кут на рогатый скот получали от божеств или духов подземной сферы.

Изложенные факты показывают, что у названных групп алтае-саянских народов кут на людей давался божеством высокого ранга и посылался в виде материализованного зародыша изначальной жизненной силы. В передаче кут участвовало божество огня. Вера в получение кут через огонь была распространена также у якутов, где ее отражал запрет разбивать угли в очаге, чтобы не повредить кут и сур рождающихся детей,³⁶ и, как увидим ниже, у киргизов. Что касается возвращения кут к божеству после смерти человека, то это подтверждается только телеутским материалом, поскольку здесь бытовало представление о возвращении к божеству, пославшему человеку кут на земное существование уже в виде сур, т. е. в облике умершего.³⁷

У других алтае-саянских народов этот факт остается пока неподтвержденным. Как правило, кут, выйдя из тела умершего, отправлялся в «страну (или землю) умерших» (*пашка јаp*). Необходимо отметить еще следующее важное обстоятельство. У различных родоплеменных или этнических групп алтае-саянских народов, у которых посылаемый божеством кут выступал как зародыш человека, представления о нем тоже не были однозначными. Одни полагали появление его в утробе женщины в виде волоска или красного

червячка. Другие думали о вхождении его в матку со спермой (*тoлѝ сѝйѝк*). Третьи верили, что он появлялся в женщине через огонь во время сидения ее у изголовья очага. Относительно кут домашних животных не было разноречий, все сходилось на получении его от тех или иных высших божеств в виде зародышей, однако о кут на растения взгляд был иной. По существовавшему мнению, кут на траву, злаки и т. п. располагался в земле (*oлoннннг куды ѝрдѝ бол*) и происходил от духов местных долин, лесов, рек, гор и озер. Если земля переставала давать урожай хлеба (ячменя, пшеницы и т. д.), говорили: *ѝр кудун парды* — «Кут земли ушел».

Все эти представления кажутся одновременными по происхождению; из них то, что связывает кут с очагом, — наиболее древнее, распространенное и стойкое. В этом смысле показательны верования современных киргизов, обращенных в ислам три столетия тому назад. Здесь сохранились и зафиксированы этнографами представления о кут, бытовавшие у них в доисламское время, по крайней мере в XVII в. Киргизы полагали, что кут на детей и на скот посылался им женским божеством Умай и через божество огня (*от-анѝ* — «мать-огонь»). Кут появлялся сверху через дымовое отверстие в виде кусочка студенистого вещества темно-красного цвета. Если он напоминал изображение человека, значит, это был кут на детей, а если — животное, то — кут на плодородие скота. Киргизы делали из олова или свинца изображение, которое называли *кут*. Его заворачивали в вату, клали в мешочек, хранили в сундуке старшей в семье женщины и передавали по наследству.³⁸ Едва ли нужно доказывать сходство этих конкретных представлений о кут-зародыше у алтайцев и телеутов с представлением о кут как двойнике человека. Разнообразие представлений о кут у этих родственных народов объясняется главным образом тем, что их этнический состав был весьма смешанным и различия в представлениях относительно кут отражали еще и разнородность традиционных представлений родоплеменных, а также этнических тюркоязычных групп. Конечно, в такой ситуации вполне естественно сохранялись и стабильные различия, ибо представления о кут не были застывшими в изначальной форме, они развивались и изменялись, усиливая свою неоднородность по отношению к тому или иному алтае-саянскому народу в целом. Хорошим доказательством этого может служить киргизский язык, в котором слово *кут* выступает во многих значениях. В известном словаре К. Юдахина, где широко использован этнографический материал из различных районов Киргизии (от многих родоплеменных групп), термин *кут* имеет разные толкования, явно отражающие его историю в этническом и историческом планах. Здесь зафиксированы значения кут как зародыша, двойника человека (или «души»), жизненной силы, счастья, удачи, благодати, божества, оберега³⁹ и т. д.

Перехожу к характеристике воззрений тех родоплеменных или родовых групп, у которых под названием *кут* выступал не только зародыш, но и индивидуальный двойник, находившийся в теле человека до самой его смерти. Замечу сразу, что представления о кут-двойнике, как и о кут-зародыше, не были однородными. У северных

алтайцев и бачатских телеутов, сагайцев, качинцев, бельтиров, где мне приходилось заниматься этим вопросом в полевой обстановке, я обнаружил нечто новое. Хотя здесь название *кут* употреблялось в отношении двойника и взрослого, и ребенка, но двойника ребенка в период от рождения до того времени, как он будет свободно говорить, называли иначе — *умай*. Возникает вопрос: чем вызвана такая замена в названии двойника ребенка? Ответить оказалось нелегко. Разумеется, проще всего было предположить, что название *умай* заменяет *кут* в качестве подставного слова, слова-заменителя, с целью отвлечь внимание злых духов, нередко охотящихся за детскими кут, как это известно из алтае-саянского этнографического материала по шаманизму. Пытаясь охранить кут ребенка от злых сил, особенно в семьях, где дети умирали в раннем возрасте, алтайцы кроме широко распространенных вещественных оберегов (когти зверей, птиц и др.) давали ребенку скверное имя, которое при произношении не привлекало бы внимания злого духа, или называли ребенка вслух не настоящим именем, а подставным, превращая его в своего рода оберег.⁴⁰ Однако здесь это не тот случай, ибо заменителем служит имя весьма почитаемого женского божества высокого ранга. И данное обстоятельство ставило новые вопросы. Почему именно слово *умай* выступает в роли заменителя названия *кут*, и только у ребенка? Не означает ли это отрицание существования у ребенка кут-двойника? Такое утверждение, кстати сказать, появилось недавно в этнографической литературе: «В аил, где находился покойник, строго запрещалось приносить детей, не умеющих говорить, так как у них нет души».⁴¹ Это, конечно, недоразумение, не доследованное автором представление. Приведенный запрет говорит как раз об обратном. Запрещалось вносить в юрту, где лежал покойник, не умеющих говорить детей потому, что опасались, как бы умерший не забрал с собой «душу» беззащитного ребенка, как забирал нередко в страну умерших «души» своих родственников и близких, «души» скота и т. п.

Итак, заинтересовавшись фактом, я обратился к верованиям алтайцев, связанным с представлением и почитанием богини *Умай-анä* — «матери-Умай» (варианты: *Ымай*, *Май*), и выяснил ряд существенных моментов, проясняющих возникшие вопросы.⁴² В настоящей работе этим верованиям посвящен целый раздел, поэтому я скажу пока о них в связи с отмеченной выше заменой названия двойника ребенка. Выяснилось следующее. Когда кут ребенка попадал на землю, он был слабым и беспомощным, и поэтому вместе с ним спускалась с небес и Умай, которая охраняла его даже в чреве матери. Мне рассказывали, что это было необходимо, ибо злые духи, вселясь в человека, могли проникнуть в чрево беременной женщины и погубить ребенка, привести к выкидышу (*артынган бала*). В этом были уверены и кумандинцы, полагавшие, что Умай поселялась в утробе женщины вместе с зародышем непосланного ребенка. При наступлении родов она помогала ребенку появиться на свет, вступая иногда в борьбу со злым духом (*аза*), который препятствовал этому и тянул ребенка к себе. Так объясняли тяжелые, затянув-

щиеся роды. Умай помогала хорошо перерезать пуповину. Она не только оберегала ребенка, но и ухаживала за ним, мыла ему личико, прочищала ресницы.⁴³ Умай развлекала малыша, воспитывала его и разговаривала с ним по-своему. Они хорошо понимали друг друга. В качестве подтверждения мне указывали на то, что ребенок во сне, а иногда и наяву, лежа в колыбели, вдруг начинал смеяться или улыбаться. Но иногда он во сне плакал, спал беспокойно, ибо Умай в это время его покидала. Вера шаманистов в охранительную функцию Умай, а также в тесное общение с ней младенца удостоверяется некоторыми специальными обрядами. Например, у горно-алтайских телеутов, да и у алтайцев правобережья Катуня при исполнении ребенку шести месяцев приглашали кама для специального камлания Умай-эне, с заклятием молодого бычка. Во время камлания просили Умай оберегать и ухаживать за младенцем, а к колыбели подвешивали маленькую модель лука со стрелой в качестве оберега, символизирующего оружие Умай, которым она поражала злых духов, пытающихся напасть на ребенка. В дальнейшем это изображение как олицетворение самой Умай часто окропляли молоком или чаем. По словам бывшего кама Мамыша, данный ритуальный прием назывался *паланы Умај-әнә кастарын чачылгы* — «кропление матери-Умай для пользы (благополучия) ребенка». Полная опека и постоянное нахождение Умай около ребенка продолжались до того времени, когда он начинал не только свободно ходить, бегать, но и, главное, хорошо понимать речь, легко говорить. По выражению алтайцев, он становился *паскан бала*, т. е. бойким, энергичным, раскованным в движениях и разговоре. Происходило это примерно в 5—6-летнем возрасте (некоторые собеседники включали сюда и утробный период). Теперь ребенок целиком входил в окружающую его социальную среду, прежде всего в круг своих родителей и родственников, приучался к труду, играл со сверстниками и т. д. Его общение с Умай-эне полностью прекращалось.

У северных телеутов по достижению ребенком указанного возраста, когда он становится паскан бала, по просьбе родителей устраивали специальное камлание Ульгеню или другому божеству, пославшему кут на ребенка, с жертвоприношением домашнего животного, при котором спрашивалось долголетие этому ребенку.⁴⁴ Теперь двойника ребенка называли уже не *умай*, а *кут*, как у всех взрослых.

Охарактеризованные представления были свойственны также другим сибирским народам и, следовательно, отражают более общие, чем только алтае-саянские тюркоязычные, черты мировоззрения. Для примера сошлюсь на бурят, где зафиксировано представление о ниспослании людям детей божеством Заяшия, которое охраняло и заботилось о ребенке до 5-летнего возраста: ухаживало за ним, умывало его, развлекало и вообще руководило всеми действиями и поступками ребенка. Вследствие этого взрослым людям запрещалось бранить маленьких детей, резать или пачкать их одежду и т. д.⁴⁵ Эвенки (орочены) тоже полагали, что душа у ребенка формировалась с того времени, когда он уже мог разговаривать. Таким образом, даже без увеличения количества подобных конкретных примеров,

опубликованных в этнографической литературе, вполне очевидно, что отмеченные черты отражают общность мировоззрения народов на природу человека, объяснить которую можно только тем, что она сложилась на основе сходного низкого уровня их социально-экономического развития, когда воспроизводство человеческой жизни являлось предметом первостепенной заботы всего общества. Новорожденного воспринимали не столько существом биологическим, сколько социальным, в качестве резерва рабочей силы, производителя потомства и т. д. Такое отношение отразилось на первом стереотипном вопросе, задаваемом при рождении ребенка: *Käräktü ba, jok na?* — «Нужный или нет?». Если на свет появлялся мальчик, отвечали: *Käräktü*, а если девочка: *Käräktü jok*. Мальчика именовали нужным, ибо он воспринимался как будущий работник, скотовод или охотник, продолжатель рода и т. д.; кроме того, он оставался в своей семье, а девочку по достижении совершеннолетия быстро выдавали замуж. По обычаю, при патрилокальном, экзогамном браке она уходила в другую семью. Е. М. Тошакова сообщила, что иногда первый вопрос звучал по-другому: *Алик адар ба, ачки саар ба?*⁴⁶ — «Козла будет стрелять или козу доить?». Половозрастное разделение труда также нашло отражение при определении роли пола новорожденного с хозяйственно-бытовой точки зрения. Включение ребенка в социальную категорию происходило фактически с появлением у него речи, обеспечивающей контакт с ним, его раннее вовлечение в жизнь и быт семьи, в традиционную трудовую деятельность с характерным для нее половозрастным разделением труда. Поэтому вполне естественным кажется отрыв ребенка от постоянной связи с Умай, свойственной его жизни в «доречевой период». Отсюда логично применение названия *кут* уже в качестве индивидуального двойника ребенка, в которого превратился со временем его детский *кут-зародыш*, посланный родителям тем или иным божеством. Теперь и у ребенка появляется социальное самосознание, осознание своего «я», как бы раскол его существа надвое.

Таким образом, *кут* — название двойника младенца, которое взрослые всегда признавали, несмотря на временную, можно сказать ритуальную, замену его словом *умай*. Северные телеуты и шорцы полагали, что со смертью ребенка *кут* возвращался к божеству, посылавшему его родителям.

Теперь я рассмотрю название *кут* как двойника взрослого человека, опираясь в значительной степени на сведения, полученные от северных телеутов, шорцев, челканцев, кумандинцев, качинцев, сагайцев, бельтиров и тувинцев.

Обращаясь прежде всего к северным телеутам, я хотел бы отметить большой и достоверный материал, собранный и интерпретированный А. В. Анохиным (при участии местных шаманов и знатоков шаманизма) еще в 1910—1912 гг., проверенный и уточненный им перед публикацией в 1928 г. Материал этот как таковой обладает особенной ценностью, ибо в то время шаманизм здесь процветал, а шаманы охотно включались в беседы о своей религии, не только демонстрировали, но и объясняли такие атрибуты культа, как бубен и др.,

соглашались на запись некоторых текстов и призываний духам и т. п. В работе, посвященной специально представлениям телеутов о «душе», автор наибольшее внимание уделил названиям *кут* и *јула*, определив их значение одинаково — как «свойства души». Эти названия рассматриваются Анохиным вместе как принадлежавшие душе живого человека (хотя иногда он использует и слово «двойник»), единой душе, обозначаемой двумя терминами. При этом *јула* он относит к *кут*, но только к тому, который вышел из человека, а по возвращении в тело *јула* снова становится *кут*: «По существу *јула* тот же *кут*, но вышедший из человека, блуждающий и не попавший обратно в человека». ⁴⁷ *Кут* обладал способностью покидать тело как произвольно, так и непроизвольно (например, во время испуга говорили: *Кут чыкты* — «*Кут* вышел») и возвращаться туда же как самостоятельно, так и с помощью шамана. Большой конкретный материал автор приводит и относительно названия *јула*, чтобы выделить для анализа представление о нем как конкретное отражение важнейшей идеи алтайского шаманизма о двойнике, раскрывающее механизм камлания шамана при помощи его духов-помощников. Здесь же я хотел бы добавить данные о том, что сами телеутские шаманы, во всяком случае во время камлания, применяли к двойнику человека оба названия. Например, когда телеутский шаман шел к духу — хозяину шаманских бубнов, то обычно попутно стремился ловить попадающихся ему по дороге заблудившихся или покинувших человека по какой-либо другой причине двойников, чтобы вернуть их в тело живых людей. Обращаясь за содействием к своим духам-помощникам, шаман просил ловить таких двойников, называя их *кут*, несмотря на то что эта часть камлания носила название *јула кап-јат* — «ловля *јула*». А вот другой пример. В призывании телеутского шамана из Горного Алтая, обращенном к его духу-покровителю, а также к божеству огня, говорится: *Кут-јулазы курчалгын* — «Охраняй *кут-јула*», чтобы *ак јалкына кут кујсын* — «священное пламя огня охраняло *кут*». В данных примерах слова *кут* и *јула* выступают как синонимы в парном сочетании. То же самое я могу сказать о кумандинцах. У них термины *кут* и *чула* (*јула*) являлись синонимами и часто в парном сочетании. Ф. А. Сатлаев, описывая «разговор» шамана с покойником перед отправлением его в «землю умерших», отмечает, что шаман задавал ему вопрос: «Не взял ли он с собой *үрген чулу* или „*кут*“, т. е. чью-либо душу? Душа умершего тогда возвращала *кут* человека (если она захватила душу кого-либо из живущих. — Л. П.). После чего шаман вводил душу умершего по этапам». ⁴⁸ При лечении больного, когда заболевшему нужно было вернуть его *кут*, шаман называл его во время камлания *үргән чула* — «чула живого (человека)».

Продолжая характеристику взглядов телеутских шаманистов на *кут* как двойника человека, необходимо подчеркнуть, что именно с *кут* связывалась жизненная сила человека от его зарождения до самой смерти. Потеря *кут* всегда влекла несчастье: либо болезнь, если потеря была временной, либо смерть, если она оказывалась невозвратимой даже с помощью шамана. Наличие *кут* служило как бы инди-

катором жизни. Особенность кут, вышедшего из тела обыкновенного человека (не шамана), заключалась в его полной незащищенности от различных злых духов, враждебных шаманов и т. п. Эта незащищенность компенсировалась упованием на силу и умение шамана, так как только он мог разыскать вышедшего из тела кут, выкупить его за жертву от злых духов или поймать, если он заблудился и не мог найти обратной дороги, а иногда и защитить и отобрать в борьбе у похитителя — враждебного шамана.⁴⁹ Приходилось слышать рассказы о злых шаманах, которые, поссорившись с человеком, выслеживали, ловили и губили его кут и тем самым убивали ненавистного им соседа или просто врага. Про смерть такого человека говорили: *Кам жігән* — «Шаман съел». Рассказывали и о случаях воровства шаманами вышедшего из тела (чаще во время сна) кут⁵⁰ взрослого человека для обмена его у злого духа на захваченный им кут другого человека, которого шаман должен был «вылечить». Разгуливающему кут грозила еще и такая опасность: он мог повстречаться с кут покойника, который переселялся в «землю умерших» (*öl jār* у телеутов и *пашка jār* у алтайцев). Данной опасностью мотивировали и запрет спать в помещении, где лежит умерший. Но верили также и в то, что вышедший или заблудившийся кут мог попасть и к благожелательным духам, которые охраняли его и затем передавали камлающему шаману, разыскивающему этого кут.

Своеобразное представление о кут я обнаружил у челканцев Северного Алтая, именно у той их части, которая в свое время отделилась от телесов и оказалась в бассейне р. Лебеди в окружении таежных пеших охотничьих племен. В новых условиях народ все-таки сохранял память о своей прежней скотоводческой культуре.⁵¹ По словам моих собеседников, они верили, что после смерти человека его кут (под тем же названием) покидает тело, но остается на этой земле иногда надолго, пока при помощи шамана не перекочет в другую землю. Они рассказали об обряде проводов кут, устраивавшихся местными шаманами еще в конце 20-х гг. нашего столетия. По прошествии 5—6 лет после похорон старого человека кут умершего начинал беспокоить шамана, являться к нему по ночам и требовать отправления «в землю кыргызов» (бассейн р. Абакана), в Уйту-Таш, откуда, по преданию, пришли в места нынешнего обитания предки современных челканцев (сеок Шакшылыг). Шаман устраивал специальное камлание, считавшееся для него трудным, ибо кут нужно было сопровождать и оберегать в далеком и опасном пути, да еще следить, чтобы к нему не присоединились кут живущих людей, нередко разгуливающие после выхода из тела человека. Во время этого камлания шаман кроме бубна брал с собой в качестве орудия защиты топор (затыкал за пояс).

Так как у современных алтайцев Центрального и Южного Алтая для названия двойника термин *кут* не употреблялся (хотя в более ранние времена он явно существовал, что подтверждается некоторыми пережитками, отмеченными выше), то я обращаюсь к качинцам, сагайцам, бельтирам и тувинцам. У первых трех слово *хут* (*кут*) озна-

чало двойника только живого человека. По выходе из тела после смерти человека его называли уже *сүрнү* (*сүна, сүрні*). Кут выходил из умершего через глаза. Сүрнү шаман провожал вниз по течению реки в «страну умерших» не позднее чем на 40-й день после смерти. Если не успевали своевременно проводить, то сүрнү превращался в злого домашнего духа (*иб каразы*), насылающего болезнь на своих родственников. После же окончательного переселения в «страну умерших» сүрнү получал название *йзүт*. Сами представления о хут здесь были сходны с теми, которые существовали у телеутов и северных алтайцев (см. выше).

Что касается современных тувинцев, то у них слово *кут* (в значении «душа») встречается лишь в опубликованных словарях, да еще в названии детского зрени (онгона), имеющего форму куклы (*уруг куду* — «детский кут»). Двойника человека они называют (помонгольски) *сүнэйин*.

Приведенный материал выявляет различные формы понятия о двойнике, именуемом древнетюркским словом *кут*. Для получения более полной картины и обоснования некоторых историко-этнографических выводов следует обратиться к сравнительному материалу. Такой прием позволит более широко представить распространение и значение древнетюркского термина *кут* в религиозном плане у ряда современных народов Сибири и поможет полнее восстановить отдельные звенья в значении этого термина в историческом плане, которые, вероятно, были утрачены в среде современных алтае-саянских народов, а также удостовериться в исторической устойчивости его религиозного смысла в рамках алтайского шаманизма.

В качестве сравнительного материала следует использовать публикации этнографических данных, собранных и исследованных у якутов и кетов.

Относительно якутов сразу же надо заметить, что представления о кут у них неодинаковые, иногда даже несколько противоречивые в деталях, так как зафиксированы в различных районах Якутии, с разнородным этническим составом населения. Однако в основном они не расходятся: *кут* — это «душа» (т. е. двойник живого человека), которая посылается высшим божеством человеку перед его рождением.⁵² Таких божеств было несколько, в том числе носивших титул «каан», характерный для божеств алтае-саянских шаманистов, вместо типичного для якутских божеств титула «тойон».

Шаман общался с божеством через своего кут, и если он приносил жертву, то тоже в виде кут животного, умерщвленного для жертвоприношения. Таким образом, словом *кут* называли двойника человека и двойника животного, как это наблюдалось и у алтае-саянских народов. Несмотря на то что большинство исследователей указывали на существование у якутов представления о трех душах у человека, тем не менее в названии каждой из них входило слово *кут*. Жизнь шамана тоже связывалась с его кут. Если врагу удавалось погубить или поймать кут, шаман погибал.

Представление о кут как «душе» у якутов ярко выражено в обрядах, связанных с похоронами умершего. Один из таких обрядов

назывался *кут араары* — «отделение кут» и основывался на вере в способность умершего уносить с собой «души» близких ему людей. Для предупреждения такой возможности после похорон в юрту умершего приглашали шамана, который камлал специально, чтобы узнать, как и у кумандинцев, не унес ли покойник с собой чей-либо кут, а если унес, то шаман пытался вернуть его. Другой обряд, которого придерживались северные якуты, назывался *кут сююдойю-ютэ* — «отправление кут умершего в страну смерти». ⁵³ Совершался он после возвращения с похорон. Во время камлания шаман внедрял в себя кут умершего и от имени последнего рассказывал, отчего он умер и чего желает. Кончалось такое камлание проводами кут в страну смерти.

По сообщению А. А. Полова, у долган словом *кут* называлась «душа» или одна из жизненных субстанций. «Души» родичей шамана находились под охраной его духов-помощников и сосредоточивались на особом дереве — *тууруу*. Кут заболевшего ребенка шаман помещал в берестяную коробку, чтобы он не ушел. ⁵⁴ Это представление напоминает представление алтайцев и телеутов о кут, размещавшихся на священной березе наподобие листьев, а также о хранении шаманом кут, пойманного им во время камлания в своем бубне.

Слово *кут* у якутов входило и в название *кутурар*, которым обозначали ритуальное пение шамана во время камлания.

Якутский материал обязывает отнести к нему как к ценному источнику. Далекие исторические предки современных якутов и некоторых алтае-саянских народов, особенно телеутов, в древнетюркское время входили в состав племен теле и жили в лесостепях Прибайкалья общей исторической жизнью и в длительном культурно-бытовом контакте. Отголоски этого сохранились в традиционных культуре и быте (особенно в религиозных верованиях) современных якутов и алтайцев. ⁵⁵

Обращение к кетскому материалу диктуется также преимущественно источниковедческими соображениями. У кетской народности, известной своим сложным этническим происхождением и разнородностью этнического состава, древнетюркское слово *кут* сохранилось до нашего времени, но только в шаманской лексике. Научное значение данного факта выступает двояко. С одной стороны, он служит очередным доказательством наличия тюркского этнического компонента в смешанном этническом составе современных кетов и их далеких исторических предков: выясняется, что этот компонент существовал продолжительный период в их этническом составе, начиная если не с гуннского, то по крайней мере с древнетюркского времени вплоть до XVII—XVIII вв., когда в процесс смешения кетского населения были втянуты кроме тюркоязычных и самодийскоязычные группы Саяно-Алтайского региона. ⁵⁶ С другой стороны, сохранение и употребление древнетюркского слова *кут* в религиозной ритуальной практике кетских шаманов свидетельствует, возможно, о его древнетюркских значениях, не дошедших до нас в письменных источниках, и уж бесспорно является показателем живучести и устойчивости представле-

ний, связанных с этим названием. Более того, сохраняясь длительное время в смешанной по происхождению этнической среде, на базе кетского языка, рассматриваемый термин несет в себе такие черты и оттенки значений, которых нет у современных алтае-саянских народов, но которые отмечены у различных тюркоязычных родоплеменных групп Южной Сибири, включавшихся в разное время в кетоязычную среду и ассимилировавшихся в ней. Стало быть, привлечение изложенного сравнительного материала расширяет возможности более полного изучения представления о кут как двойнике рядового человека и двойнике шамана, являющегося одной из основных догм алтайского шаманизма. В этой связи сошлюсь на следующий факт. В шаманских верованиях и терминологии кетов слово *кут* (*хут*) и его значения выражены наиболее полно и определены в рамках представления именно о двойнике шамана, его роли и функции во время камлания, в ритуальной атрибутике и т. д. Еще полвека тому назад финский исследователь К. Доннер, изучавший кетов в Туруханском крае, зафиксировал слово *кут* в качестве названия духа — главного помощника шамана. Он обратил внимание и на механизм получения кут шаманом через проникновение в его тело. В результате этого шаман заболел «шаманской болезнью», симптомы которой были характерны для патологии, связанной со становлением шамана или получением им шаманского дара.⁵⁷ Диагностика болезни не вызвала сомнения: данный человек был избран предками для шаманского служения. Однако специально и лучшим образом названный вопрос исследован Е. А. Алексеенко, причем на фоне этногенетических и историко-культурных связей и, разумеется, с учетом материалов, характеристик и заключений К. Доннера и В. И. Анучина.⁵⁸ Поэтому я буду опираться на публикации Алексеенко, содержащие к тому же новые ценные материалы и источниковедческие сведения, на выводы и соображения этого автора, которые помогают уточнить и осмыслить представления об обсуждаемом предмете как у самих кетов, так и у древних тюрков, ибо в кетском этнографическом материале, видимо, сохранилось кое-что из того, что нам осталось неизвестным непосредственно из тюркских источников, как древних, так и более поздних.

В кетском шаманстве слово *кут* фигурирует во многих значениях. Оно выступает в значении шаманского дара, которым наделяют человека божества и духи, чтобы он стал шаманом.⁵⁹ Кут, дарованный духами, в том числе предками-шаманами, вселившись в избранника, всегда находился в нем. Кут представляли в виде человека, облик которого постепенно изменялся в соответствии с возрастом шамана, но с одной особенностью — при полном облике человека кут не имел пупка, он не был рожден женщиной. Термин *кут* употреблялся и как название шамана, хотя наряду с ним шамана именовали и кетским словом *сенин*. Слово *кут* входило в глагол «шаманить», означавший буквально «быть в состоянии кут».⁶⁰ Им, как и у якутов, называлось еще и песнопение шамана при камлании, т. е. вся речевая часть действия (призывания к божествам и духам, молитвенные обращения, повествование шамана об его путях и дорогах в зонах Вселен-

ной и т. п.), как и у алтайских шаманов. Поэтому кетское выражение «шаман запел» значило, что шаман начал камлать. Название *кут* применялось и к некоторым видам ритуальной одежды шамана — парке, нагруднику и т. д. После смерти шамана его *кут*, подобно тóсо у алтайцев, переходил к другому шаману.

На основе собранного и изученного полевого материала у кетов Е. А. Алексеевко пришла к следующему заключению: «Шаманский дар признавался вечным, а его носители — отдельные шаманы — составляли лишь временные (на одну человеческую жизнь) звенья в общей бесконечной цепи его существования».⁶¹ То же самое, как увидим, можно сказать и в отношении непрерывности шаманского призвания у алтайцев, где выступает также идея наследственной передачи его либо по отцовской, либо по материнской линии.

Итак, несмотря на большое расстояние, отделяющее кетов от современных тюркских народов Алтае-Саянской горной системы, на языковой барьер между ними и на большие хронологические паузы между контактами их далеких и близких исторических предков, они сохранили много общих черт в шаманских верованиях, и особенно в представлениях, обозначаемых термином *кут*. Это проявляется прежде всего в идее общего и самовосполняющегося, находящегося в распоряжении божеств и духов фонда *кут*, раздаваемых или посылаемых ими людям при рождении детей или даже скота (у телеутов, алтайцев, якутов), при становлении шаманов у кетов. Но у последних наименование *кут* было связано только с двойником шамана. Двойник рядового человека выступал под названием *ул'вэј*. Это был индивидуальный, тоже невидимый людям двойник, который мог выходить из человека и возвращаться в него. В случае длительного отсутствия его человек заболел и поправлялся после того, как шаман возвращал ему *ул'вэј*. Если не удавалось вернуть, то больной умирал, а его личный двойник — «душа» — переселялся в мир умерших. Таким образом, слово *кут* принесли к кетам ассимилированные в их среде тюрки через шаманство и сохранялось оно только в шаманских верованиях и лексике. Это слово не вытеснило кетской сакральной лексики, а сосуществовало с ней. Оно сохранилось здесь в качестве названия двойника, вселившегося в шамана, посредством которого шаман совершал камлания с путешествиями в различные сферы Вселенной к божествам и духам для передачи им разного рода просьб, жертв и т. д. С другой стороны, данный факт показывает историкоэтнокультурную значимость и ценность кетского материала, объясняющего механизм камлания при изучении представлений алтае-саянских народов о двойнике-кут как личном двойнике шамана.

В свете изложенного возможно утверждение, что слово *кут* у алтае-саянских народов было названием не только индивидуального двойника человека вообще, но и двойника шамана. Такое утверждение можно подкрепить ссылкой на сообщение кумандинского кама Сакана, который назвал мне этим словом двойника шамана при камлании и сказал, что *кут* шамана в это время находился в бубне.⁶² Тем не менее название *кут* было постепенно вытеснено, причем не

только в отношении кут шамана, но местами и кут рядового шаманиста. Насколько я представляю, это случилось под влиянием распространения профессиональной шаманской лексики. Но к данному вопросу мне удобнее вернуться при рассмотрении названия *јула*, а теперь подытожу сказанное о кут. Привлечение сравнительного материала удостоверило распространение древнетюркского названия и представления о кут как двойнике человека у ряда сибирских народов на протяжении многих столетий в тесной связи с шаманскими верованиями. Разумеется, речь идет либо о тюркоязычных народах (якуты, долганы), либо о народах, смешивавшихся с тюрками в процессе своего этнического развития (кеты, буряты). Под словом *кут* (*хут*) в религиозной шаманской лексике, как указывалось здесь сохранилось название двойника человека, а у кетов — самого шамана, сакральной силы, вселяемой в шамана во время камлания, его ритуального песнопения, некоторых ритуальных предметов и т. д. В значениях кут обнаруживаются такие элементы представлений, какие в недавнее время уже не существовали у алтае-саянских народов либо сохранялись лишь в тех или иных пережитках. Следовательно, со временем и под воздействием различных причин представление о кут у алтае-саянских народов претерпевало кое-какие изменения и его простейшая и первоначальная однозначность как название двойника человека как бы распалась, рассеялась в религиозном сознании тюркских народов и их родоплеменных групп. Процесс этот зашел довольно далеко.

Название *кут* обрело синонимы, а кое-где, как увидим, было вытеснено монгольским словом *сүн*.

На очереди рассмотрение названия *јула* (*чула*). Я хотел бы начать его с существенного замечания о том, что представление о *јула* среди всех прочих названий о двойнике (или «душе») заслуживает особого внимания, ибо у большинства современных алтае-саянских народов именно с ним связаны понятия о механизме камлания шамана и жертвоприношения божествам и духам, и прежде всего в виде домашних животных. Другими словами, указанный термин выражал наиболее яркую и специфическую черту алтайского шаманизма. Вместе с этим нельзя пройти мимо и того факта, который свидетельствует о признании за названием *јула* некоторыми группами алтайцев и значения индивидуального внутреннего двойника рядового шаманиста.

В отличие от кут слово *јула* впервые становится известным из письменных источников XI в. (М. Кашгарский и др.) со значением «пламя», «факел». С данным значением Ж.-П. Ру поместил его в свой большой список названий «душ», который составил на основе исследования древних и средневековых письменных источников; туда попали названия не только «душ» — двойников человека (*кут*, *сүн*), но и так называемых парциальных душ.⁶³ Это, например, «вегетативная душа», связанная с плацентой (*умай*), душа-кровь, душа-волосы, душа-дыхание (*тын*), душа — внешний вид (*сүр*) и т. д. Если большинство приведенных названий можно объяснить олицетворением отдельных важных органов и функций человеческого

организма, то название *јула* кажется непонятным. Вполне допустимо предположить, что оно связано с представлением о зримом образе «души», вышедшей из тела, как блуждающем, мерцающем огоньке. Подобные представления этнографам хорошо известны. Так, у телеутов есть рассказ о том, что выходит *јула* или кут из человека в виде маленького огонька. Следовательно, приведенное представление о *јула-огоньке* согласуется со значениями этого названия, зафиксированными в письменных памятниках. Возможно, что с рассмотренными представлениями связан и внешний вид кут ребенка, посылаемого божеством в виде падающей звезды.

Однако, несмотря на то что этнографический материал у алтае-саянских народов характеризует *јула* как название внутреннего двойника человека (подобно *кут*), в том числе и двойника самого шамана, все же, если обратиться к этнографической литературе, нетрудно обнаружить неоднозначное значение этого слова у различных авторов. Одни из них толкуют его как «душу» умершего, а другие — как «душу» живого человека. Встречается и определение *јула* как двойника человека и животного. Например, у В. Вербицкого *јула* — «душа умершего». ⁶⁴ То же значение дает термину В. В. Радлов. У Н. А. Баскакова — это «субстанция души, которая может временно отторгаться от живого человека». ⁶⁵ У алтайцев Центрального Алтая А. В. Анохин записал название *јула* как вид «души» и определил его в качестве «двойника человека или животного», способного жить самостоятельно вне своего обладателя. Автор подчеркивает, что *јула* играет большую роль при камлании, ибо странствует в область подземного мира или на небо не сам шаман, «а он — двойник — вместе с двойником жертвенного животного». ⁶⁶ В отношении же северных телеутов Анохин четко фиксирует тождество названий *јула* и *кут*, при котором первое является метаморфозным только на время пребывания *јула* вне тела человека.

Я не могу сказать, на основании каких конкретных данных В. Вербицкий придал слову *јула* значение души умершего. Поскольку этнографический материал собирался мною среди тех же народностей или этнических групп, где вел свои записи Вербицкий, причем в такое время, когда там еще камлали шаманы и шаманские верования были необычайно живы, то могу засвидетельствовать, что более верное представление о *јула* дано все-таки у А. В. Анохина, хотя некоторые его объяснения требуют уточнения. Поэтому я перейду к изложению конкретных этнографических материалов; начну с полевых, полученных у алтайцев Центрального Алтая. В Онгудайском районе мне пришлось услышать рассказ из жизни шаманки Киштей, характеризующий представления о *јула* (вариант — *дјула*). Однажды духи — помощники шаманки обнаружили *јула* ее замужней дочери, жившей в верховьях р. Короты, почти за 100 км от матери. Киштей стала камлать и вскоре сама нашла *јула* своей дочери. Она временно спрятала его в озере, а духов-помощников просила оберегать и кормить *јула*. К дочери же она послала нарочного с наказом срочно приехать за своим *јула*, пока она не заболела от его отсутствия. Пойманного *јула* шаманы возвращали человеку лично через

его правое ухо обычно во время камлания. Поэтому дочь шаманки Киштей должна была приехать к матери, чтобы получить своего жула непосредственно от матери. Из приведенного рассказа четко выступают связь жула с телом живого человека и его «материализация» во время автономного существования по выходе из тела. Алтайцы без всякого колебания говорили о жула как двойнике живого человека, который по той или иной причине может покинуть тело и этим вызвать болезнь. Однако они подчеркивали и следующую особенность. Когда жула выходил из тела по требованию шамана (во время камлания),⁶⁷ то человек не ощущал отсутствия своего жула и не чувствовал себя больным или слабым, так как его жула находился под охраной и контролем шамана. И напротив, когда жула покидал тело при сильном испуге, обмороке или во время сна и не мог вернуться самостоятельно, потому ли, что заблудился, или потому, что стал жертвой злого духа, пленником чужого шамана и т. п., то человек непременно заболел и поправлялся лишь тогда, когда шаман возвращал ему жула.

Легко и свободно алтайцы отвечали на вопрос: каким образом во время камлания шаман путешествует в ту или иную сферу Вселенной, рассказывая об этом по ходу действия, находясь в юрте у всех на виду? Оказывается, рядовые шаманисты знают, что во время камлания к духам и божествам ходит не кам, а его жула и духи-помощники. Они же ведут с собой не самого жертвенного коня (его мясо варят и съедают присутствующие, шкуру же вывешивают на шесте на месте жертвоприношения), а его двойника, которого алтайцы называли *пура* (*бура*), а сагайцы и качинцы — *жула*.

Представление о двойнике-жула я зафиксировал также у челканцев, кумандинцев и шорцев телеутского происхождения. Оно было свойственно и теленгитам, верившим в жула как внутреннего двойника живого человека.

С алтайским материалом хорошо согласуются соответствующие данные, собранные у качинцев, сагайцев, бельтиров и т. д. В 1946 г. я получил ценные сведения от бывшего качинского шамана Романа Кайдаракова (сагайца по рождению). По его словам, путешествия в ту или иную сферу Вселенной во время камлания совершал чула шамана вместе с духами-помощниками (*гӱстӱр*), которые охраняли кама и помогали ему ориентироваться в пути. Посещал божество или духа, которому устраивали камлания, не сам шаман, так как он в это время был на виду у всех в юрте, а его чула, с которым кам не терял контакта ни на одну минуту через своих помощников. И вручал жертву божеству, точнее — чула этой жертвы, тоже чула камлающего шамана, хотя произносил просьбы, задавал вопросы божеству и сообщал ответы на них сам шаман, громко, пением или речитативом, своим голосом, имитируя иногда и голос божества или духа.

При некоторых видах камлания (обряд оживления бубна и др.) качинские и сагайские шаманы выбирали себе помощников из молодежи, присутствующей на молении, которые должны были подпевать шаману («усиливать» его голос). Шаман прикасался

к голове каждого колотушкой от бубна и тем самым «отделял» от тела их чула и посылал последних с собственным чула к своему духу-покровителю, от которого получал шаманский бубен. Заканчивая камлание, шаман возвращал помощникам их чула через правое ухо, сопровождая это сильным ударом по бубну, держа его над ухом каждого. У сагайцев и качинцев я получил более полное разъяснение механизма становления кама по зову и настоянию его предков (умерших шаманов). По их представлениям, духи «давили» на чула будущего кама, и оттого тот болел, особенно в тех случаях, когда сопротивлялся. Чтобы узнать о причине своей болезни, он обращался к опытному шаману, и последний устраивал специальное камлание, во время которого, взяв чула испытуемого, отправлялся к хозяину священной горы, покровительствующему шаманам, дающему им бубны. Тот, осмотрев чула, выносил решение: быть этому человеку камом или не быть. Таким образом, я получил существенное уточнение данных о становлении шамана.

Наконец, при изучении конкретных представлений о чула мне было указано еще на обряд посвящения коня (*ызых*) божеству, столь распространенный здесь, как и у алтайцев, в недалеком прошлом. Во время камлания при совершении обряда кам сначала показывал божеству чула посвящаемого ему коня. Если конь был признан пригодным, божество возвращало каму чула коня, и кам, вернувшись на место моления, помещал чула в чашку, наполненную аракой, которую вливал в горло коню, стоявшему на привязи. После этого чула ызых мог служить своему божеству, быть его верховым животным, а также оберегать табун своего владельца от всяких бед и несчастий.

Изложенный материал не оставляет сомнения в том, что представление о чула-жула связывалось с двойником как живого человека, так и животного. Однако у некоторых групп алтайцев и у телеутов двойников жертвенного коня именовали *пура* (*бура*), а не чула.

О двойнике же шамана под названием *жула* следует сказать особо, так как представление о нем отличалось от представлений о жула обычного, рядового шаманиста. Оно было однозначным и канонизированным. В рамках веры в дуалистическую природу человека вера в индивидуального невидимого двойника-жула обычного, рядового шаманиста у различных родоплеменных групп алтае-саянских народов допускала варианты в отношении причин и возможностей выхода двойника из тела человека и возвращения в него. То же самое наблюдается и в поведении жула во время его самостоятельного существования вне тела, его встреч с доброжелательными или злыми духами и шаманами, переселения в мир умерших после смерти человека и т. д. Двойник шамана — жула мог покидать свое тело в любое время дня и ночи по воле шамана, но обязательно для камлания. Отделение жула от тела происходило при помощи духов — помощников и покровителей кама, которых он призывал вслух, обычно ударами в бубен или посредством размахивания опахалом, которым могли быть пояс, рубаха, березовая ветка и т. п. В отличие от жула обыкновенного человека, который терял связь с покинувшим

его двойником, причем в такой степени, что мог даже не знать о случившемся, пока не заболел или пока это не устанавливал шаман, жула шамана, напротив, все время находился в тесном контакте и под полным контролем шамана и его духов. Вера шаманистов в такие свойства жула шамана, как и в его духов-помощников, стирала грань у присутствующих на камлании между видимым ими реальным и невидимым нереальным. На это указывает та убежденность многих моих собеседников-шаманистов, с которой они говорили о контакте камлающего шамана с божествами и духами через его жула-двойника. Имеется еще один весьма существенный признак жула шамана. После смерти последнего двойник шамана не возвращается к божеству, пославшему его зародыш, и не переселяется в «страну умерших», а остается на земле, обитая где-либо в горах, тайге и т. п., не будучи связанным с местом своего погребения. Со временем он будет определять профессиональную судьбу будущего шамана — кого-либо из своих потомков — и служить одним из его наследственных покровителей. Однако тогда его двойник, как говорилось выше, получит уже другое название, а не жула или кут. У тувинцев Монгольского Алтая, по сообщению Э. Таубе, двойник шамана, именовавшийся *sür sünâzin*, превратившись после смерти шамана в «легкий ветерок», так и назывался *dzel salgyn*.⁶⁸ То же самое название применяли телеуты и якуты для двойника умершего шамана, оставшегося на земле, о чем я еще скажу ниже.

Чтобы покончить с термином *жула* (*чула*) как названием двойника человека, мне остается еще подчеркнуть его существование кое-где в качестве синонима слова *кут* (с чем я встретился у кумандинцев) и особенно четко и осознанно — слова *сүнә* у собственно алтайцев (алтай-кижи) и теленгитов. О синонимах *жула* — *кут* я уже упоминал выше, а о синонимах *жула* — *сүнә* мне удобнее сказать при рассмотрении названия *сүнә*. Если обе эти пары синонимов могут быть объяснены этнолингвистическими средствами исходя из тюркского и монгольского языков, о чем еще придется говорить, то название *жула* указанным способом объяснить невозможно и источник его появления остается неясным. Я попытаюсь все-таки его определить, но предупреждаю, что это пока только предположение, аргументированное фактом существования у алтае-саянских камов особой, можно сказать профессиональной, религиозной лексики, к которой склонен отнести данное название. Наличие религиозно-культурной лексики у камов ряда народов Сибири, вообще говоря, уже давно известно. Я. И. Линденау (участник Второй Камчатской экспедиции 1733—1743 гг. Академии наук), описывая шаманство у якутов, заметил: «Шаманы, у какого бы народа они ни были, имеют свой особый язык во время камлания».⁶⁹ С. Д. Майнагашев, ссылаясь на слово *хут* (*кут*), используемое качинцами и сагайцами в значении «душа», которое в шаманских песнопениях носит название *чула*, пишет: «Вообще на языке шаманов многие предметы обозначаются необычными терминами».⁷⁰ У алтайцев мне такую лексику называли *тујук сѳс* — «скрытые (или замкнутые) слова». Интересно отметить, что термин *тујук* в значении «закрытый» встречается уже в словаре

М. Кашгарского. Упоминание о «шаманском языке» есть и у Н. П. Дыренковой в связи со значением слова *уцукчу* (нитка из сухожилий быка или коровы),⁷¹ которым телеутские шаманы во время камлания называли горизонтальную железную поперечину бубна (*кiрiш*), символизирующую в нем тетиву лука (в соответствии с названием тетивы реального лука).⁷² Э. Таубе обнаружила особый язык у тувинских шаманов Монгольского Алтая. Она указывает, что шаман, беседуя наедине с духами, употребляет *аганун, sözi* — «дьявольские слова», т. е. слова, которые понимают только духи, и приводит образцы таких слов.⁷³ Алтай-саянские шаманы при обращениях к божествам и духам-покровителям свои шаманские слова употребляли в основном во время камлания. Например, свой бубен они называли не *түнгёр*, а *түүр ак адан* или *ак чагал* и др., самого себя — не *кам*, а *аданлыг, аксаныг, удул*;⁷⁴ обыкновенного человека — не *кижи*, а *көксү тујук кјндј ај* — «с замкнутой (или закрытой) грудью солнечный человек». Но и духи, слова которых шаман произносил от их имени, тоже говорили на специальном, «шаманском языке». Так, шамана они называли *узы јалбү кам удулым* — «мой шаман с ртом, (наполненным) духами».⁷⁵

Распространенным в религиозной лексике алтайских шаманов было слово *бура (пура)*. У алтайских и горно-алтайских телеутских шаманов им называли как коня, предназначенного в жертву бескровным способом (удушением), так и двойника этого коня. Мясо его съедали, кости укладывали на лабаз, шкуру вывешивали на жерди у места жертвоприношения, а пура отправляли божеству. Ритуальное удушение называлось *пура-јат* — «превращение в пура», а обычное удушение в разговорной речи — *пуруп салар*.

Повсюду у алтайцев, особенно у северных, словом *бура* называли ездовых коней духов и божеств. Последние посылали их нередко шаманам в качестве помощников. Некоторые шаманы при камлании с их помощью «подымались» на небо. Они обращались с ними как со своими верховыми конями: отпускали отдохнуть на пастбище на том или ином слое небес, а сами продолжали путь на другом помощнике — гусе. У шорских, северотелеутских и кумандинских шаманов название *бура (тын бура, таг бура)* носил их главный дух-помощник, с которым шаман, как говорилось выше, связывал в конечном счете и свою земную жизнь, пряча его после камлания. Так делали и качинские, и сагайские шаманы. Следовательно, у алтайских родоплеменных групп и народов двойник ездового животного кама, шкура которого была натянута на бубне, назывался во время камлания *пура (бура)*, т. е. так же, как и ездовые животные божеств и духов, отражая тем самым в шаманской профессиональной лексике представление о сакральном сближении и связи шамана с божествами и духами. Об этом говорит и такой факт: коня, погребаемого с умершим шаманом, называли *камкын буразы* — «бура кама», а погребаемого, по обычаю, с умершим-нешаманом — *койлого ат, хойлога* и т. п. Двойник умершего кама, оставаясь на земле в качестве духа-предка, ездил на бура погребенного с ним коня. Шаманы наносили изображения пура на свои бубны.

К шаманской религиозной лексике относятся следующие слова: алтайское *ыйык*, сагайское *ызык*, качинское *ызык*, тувинское *ытык*; ими называли коней (и других домашних животных), посвященных божеству или духу, которых оставляли в стаде, соблюдая ряд запретов по отношению к ним.

У меня нет возможности перечислить здесь многие слова из лексик шаманов. Укажу, пожалуй, еще на слово *бај* (обычное значение — «богатый»), выступающее в религиозной лексике шаманов со значением «священный». Таковы, например, *бај каынг* — «священная береза», *бај пага* — «священная лягушка», *бај тере* — шкура жертвенной лошади, вывешенная на жерди, и др. Изображения их обычно находятся среди рисунков на шаманских бубнах. Шаманские слова как таковые, по-видимому, не являются специальными терминологическими изобретениями алтае-саянских шаманов. Среди них есть с ясной этимологией, разъясняющейся из традиционных религиозных представлений, ныне утраченных. Это относится безусловно к некоторым наименованиям шаманского бубна во время камлания, к названиям божеств. Имеются названия, восходящие к древнетюркскому времени (*кут*, *ыдык*, *аза*, *обо*; Тенгри, Умай, Йерсу и т. д.) или к древнеуйгурскому (*алкыш*, *шачыу*, *тѳс*, *јѳлбѳ* и др.). Есть слова — заимствования из других языков, например монгольского, отражающие либо факты смешения в этническом составе алтае-саянских народов, либо этногенетические и историко-культурные контакты этих народов в древности и средневековье. В дальнейшем я буду отмечать такие слова в шаманской терминологии при рассмотрении различных верований и обрядов, функций шаманов и пантеона алтайского шаманизма. К сожалению, у алтае-саянских народов профессиональная лексика шаманов остается малоизвестной, ибо никто из исследователей специально ею не занимался. Обычно ограничивались лишь ссылкой на отдельные слова, относившиеся к «шаманскому языку», хотя такого языка в буквальном смысле слова, конечно, не было, как не было и «женского языка», под которым подразумевались только отдельные иносказательные слова, используемые замужними женщинами для того, чтобы не произносить запретных для них слов, совпадающих, например, с именами их родственников, свойственников и т. д.⁷⁶ Не существовало особого разговорного языка и у охотников, употреблявших, преимущественно на промысле, многие иносказания, подставные слова, мотивируя это тем, что обычные слова могут услышать, донять звери (конечно, слова, относящиеся к охоте) и попрятаться.⁷⁷ Мне кажется вполне оправданным название работы Э. Таубе, исследовавшей такого рода специфические слова у тувинцев Монгольского Алтая. Автору удалось выявить три группы слов, из которых одна связана со словесными запретами в отношении почитаемых шаманистами божеств и духов неба, местной природы, две другие — с названиями грозных существ (волк, змея) и покойников.⁷⁸ Хотя исследовательница не ставила задачи выделить специфические слова, употребляемые профессиональными шаманами, но они в ее списке имеются.

Таким образом, название двойника человека словом *јула*, по моему, относится к профессиональной шаманской лексике. Разумеется, ничто не могло помешать этому слову проникнуть в религиозный быт рядовых шаманистов. Тем не менее они, например у алтайцев и теленгитов, отдавали себе отчет в том, что в применении к двойнику слова *сүнә* и *јула* равнозначны. Название *јула* отнюдь не отражает веры шаманистов в какого-то особого двойника, кроме именуемого обычно либо *кут*, либо *сүнә*. Оно не может служить аргументом и для утверждения о вере в множество «душ» у алтае-сайских шаманистов.

Мне пришлось несколько задержаться на факте существования особой лексики шаманов, чтобы мотивировать принадлежность к ней слова *јула*. Это стоило сделать, ибо и в дальнейшем изложении специфические шаманские слова или выражения еще будут встречаться, и в таких случаях уже не понадобится разъяснение о принадлежности их к особой категории религиозной терминологии.

Теперь я могу перейти к характеристике еще одного названия двойника человека, входящего в список наименований «душ» у алтае-сайских шаманистов, — *сүнә*. По свидетельству Ж.-П. Ру, название *sünä* в отличие от *кут* не встречается в ранних или средневековых письменных источниках. Он считает это слово монгольским, зафиксированным в классическом монгольском языке в форме *sünäzän* в значении «душа», «жизненное дыхание человека» и т. д. (по Ковалевскому⁷⁹) и в значении «душа», «дыхание жизни», «душа индивидуального образа (облика) и действия» (по К. Грэнбеку и Дж. Р. Крюгеру⁸⁰). В новых монгольских диалектах оно выступает в форме *süniedze*, *sünäsü*, *sünäsün*. Как лингвист автор указывает на ясную этимологическую связь этих терминов с *sünä*, а также на использование слова *sünä* у восточных тюрков в смысле «душа», «душа, отделившаяся от тела умершего», «душа, которая блуждает вокруг», и у монголов в значении «душа», «душа-тень».⁸¹ Таким образом, слово *сүнә*, распространенное среди современных алтайцев, телеутов, теленгитов, тувинцев и хакасов, в отличие от *кут* явно монгольского происхождения. Это обстоятельство необходимо иметь в виду при дальнейшем обсуждении его на алтае-сайском материале.

А. В. Анохин именно это слово признавал названием «души» у телеутов, тогда как другие упомянутые им названия считал лишь «свойствами души».⁸² Н. А. Баскаков, сказав об этом названии как о характерном для монгольских языков, видимо, вслед за Анохиным признавал названием «души» только *сүнә*, а остальные, встречающиеся в алтайском языке (о которых писал и В. Вербицкий), относил к преобразованиям «души» вместо ее «свойств».⁸³ Несмотря на распространение названия *сүнә* для двойника человека у современных алтае-сайских народов, значение его не было однозначным.

Обобщая этнографические материалы относительно названия *сүнә*, приходится констатировать разнородность представлений и значений, связанных с этим словом. Наиболее четко представление о *сүнә* у современных хакасов (качинцев, сагайцев, бельтиров) изложил С. Д. Майнагашев. Он выяснил, что термином *сүнә* назы-

вали двойника («душу») не живого человека, а умершего и пользовались при этом еще термином *сүрнү*. Однако и второе название было как бы переходным, ибо после потери *сүнә* всякой связи с живущими и переселения его в мир умерших, после заключительных «поминок» двойник превращался в *үзүтә*.⁸⁴ У сагайцев рода Кобый, переселившихся в XVIII в. из Шории в бассейн Абакана, мне говорили то же самое, а именно: двойник взрослого человека — кут (хут), выйдя из умершего, уже назывался *сүрнү*. На 40-й день после смерти шаман отправлял его вниз по течению реки к ранее умершим, в их землю или местность. Если этого на 40-й день сделать не удавалось, то *сүрнү* мог превратиться в *иб* каразы — злого духа, селящегося в жилище, и вредить людям. От сагайцев рода Таг-карга («горные карга») я услышал, что на «разговоры» умершего с родственниками по приглашению шамана, устраиваемые у могилы на 3, 4, 20 и 40-й день, приходит кут умершего, а не *сүрнү*. Слово *сүрнү* они знают, но употребляют название *кут*, как это делали у себя на родине, в Шории, где так же поступают их современные соплеменники или сородичи.

У кумандинцев двойника человека после смерти называли тоже *сүрнү* или *сүр*, а при перекочевке в «землю умерших» — *үзүт*.⁸⁵ У северных телеутов, судя по публикации А. В. Анохина, в момент смерти *сүнә*, выйдя из тела, остается в жилище до самого погребения. Поэтому пока умерший все слышит и понимает, с чем весьма считаются родственники, стараются говорить про него только хорошее, а во время «поминок» ему ставят пищу (*сүзү*) и произносят при этом: *Иүрү болзан, пойн итин* — «Живым был, ты сам ел», *бьлгән болзан, сүнән ичсін* — «умершим стал, сюне пусть ест». «Поминки» устраивались неоднократно в период первых 40 дней со дня похорон, так как полагали, что в это время *сүнә* находился еще поблизости. После последнего «разговора» («поминок») шамана с *сүнә* умершего, происходившего в присутствии родственников и сопровождавшегося угощением, *сүнә* покидал землю живых людей. По представлению одних групп телеутов, испытавших влияние ламаизма, *сүнә* в течение 40 лет ходил «по судам», наблюдая мучения грешников, и после этого поселялся в царстве Арбыс-каана (Арбысхана), ведавшего умершими. По представлению же других, *сүнә* перекочевывал в «землю умерших» (*бөскө жүргә көчөр*) и становился *үзүт*ом, сохраняя при том земной облик (*сүр*) и черты умершего, по которым его узнавали другие *үзүт*ы, и прежде всего ранее умершие родственники, близкие и знакомые.

Название *сүнә* было характерно и для собственно алтайцев. По этому поводу А. В. Анохин писал: «Сюне — „душа“ в собственном смысле слова». Что это означает, автор не поясняет, возможно, имея в виду христианские понятия о душе. Однако из описания выясняется, что *сүнә* находится и в живом человеке, но, как и кут, может выходить и путешествовать по окрестным горам, долинам и степям. Видеть *сүнә* могли только шаманы и «ясновидцы» (*көспөкчи*), да еще собаки, оповещавшие о нем своим лаем. *Көспөкчи* видели *сүнә* на далеком расстоянии как человека «со всеми особенностями

его физического облика и одевания». Но такое видение сүнә-человека предвещало близкую смерть последнего. Автор не сообщает, мог ли сүнә быть жертвой злого духа и какова роль шамана в возвращении его. Он подчеркивает одновременно, что сүнә играет роль только в загробной жизни, а в момент смерти выходит из человека в виде пара.⁸⁶ В загробный мир сүнә отправлялся после 40 дней обитания близ дома умершего. Стоит привести также сообщение В. Вербицкого о сүнә. Он дает это слово еще и в форме *сюнези* и относит его к названию «души» только человека, живущей и после смерти. Выйдя из тела, сүнә напоминает фигуру полного человека. Вербицкий отмечает, что это само существо человека: *Кижі сүнәзи пүдүттү боҗы* — «Душа человеческая есть совершенный он сам — существо его».⁸⁷ Далее он сообщает, что иногда сүнә выходит из живого человека и где-то бродит, тогда этот человек лишается памяти, а порой и сознания. Сүнә, если им завладел злой дух, шаман мог выкупить за жертву. Но если сүнә долго не возвращался, то у человека прерывалось дыхание (*тын*), и тогда наступала смерть.⁸⁸

Мои полевые материалы о сүнә, собранные у собственно алтайцев, несколько уточняют и расширяют сказанное В. Вербицким и А. В. Анохиным как в отношении представления о самом двойнике, так и его названия *сүнә*. Но все это то и дело перемешивается с представлением и названиями *јула* и *кут*. Я обнаружил представление о сүнә в двух вариантах. Одни из алтайцев сообщали о нем как о двойнике живого человека, который по той или иной причине (как и *кут* у северных алтайцев) может покидать тело и бродить по окрестностям, подвергаясь опасности стать жертвой злых духов. Другие именовали двойника живого человека *јула*, а название *сүнә* относили к двойнику, вышедшему из тела умершего. Но чаще приходилось слышать от рядовых шаманистов (теперь уже лиц старшего поколения) о сүнә и *јула* как синонимах. Это оказалось характерным для многих районов Центрального Горного Алтая (Онгудайский, Шабалинский и др.), где живут собственно алтайцы, особенно в бассейне левобережья Катуня, а также в Чуйской и Кош-Агачской степях у теленгитов и в районе Улагана.⁸⁹ Сами алтайцы, да и теленгиты тоже вполне это осознают и объясняют следующим образом: *Јула—сүнә јангыс сөс, әкі башка ајткан* (или *ајтылган*) — «Јула и сюне одно и то же слово, только по-разному сказанное». Среди теленгитов (роды Союн и Ак-көбөк) можно услышать такое: *Сүнә—јула јангыс нөмә* — «Сюне и јула нечто единое». В Усть-Канском районе одни алтайцы называют двойника *сүнә*, другие — *јула*. И все-таки создается впечатление, что слово *јула* у собственно алтайцев было не менее распространено, чем его синоним *сүнә*, которым называли двойника, покинувшего тело умершего. В качестве синонима слов *јула* и *сүнә*, бытовавших у шаманистов этого района, шаманка Киштей употребляла еще слово *кут*, характерное для названия двойника у шорцев, так как ее мать была шоркой. Данный пример являет собой наглядное доказательство хорошо известного и аргументированного факта устойчивости национальных или пле-

менных традиционных религиозных представлений и терминов, сохраняющихся и в смешанной этнической среде. Вследствие этого мы нередко встречаемся с разнообразными терминологией, представлениями, обрядами, наименованиями божеств и т. п. у одной и той же народности, как это уже частично было показано в отношении телеутов, якутов, кетов и др.

Мне остается привлечь имеющиеся данные о слове *сүнә*, выявленные у теленгитов и тувинцев. Это можно сделать на основе полевого материала, собранного и опубликованного В. П. Дьяконовой, обратившей внимание на неправомерность употребления термина «душа» в верованиях шаманистов — тувинцев и теленгитов. В монографии, посвященной погребальному обряду тувинцев, она установила использование шаманистами в качестве названия «души» термина *сунезин* (а у южных тувинцев-ламаистов — *сунус*).⁹⁰ Но данный термин обозначает двойника, вышедшего из человека после смерти. «Сунезин, — пишет Дьяконова, — это форма персонификации умершего по модели живого человека». «Душа» же живого человека отождествлялась с дыханием и называлась *тын*.⁹¹ После смерти человека его сунезин отправлялся в «страну умерших», которую у отдельных групп тувинцев называли *сенгу кызыг* — «северная окраина (или край)». ⁹² По данным Дьяконовой, у теленгитов *сүнә* находились не в теле человека, а отдельно, обитая в горах, в тайге, степи. Автор сравнивает это с представлением тувинцев-ламаистов об одной из «душ» — *сайн сунус*, которая жила не в теле, а в поясе.⁹³ Более того, у теленгитов верили, что, если сунезин приближался к человеку, которому принадлежал, тот начинал себя плохо чувствовать и, если к тому же он еще видел сунезин в бестелесном облике, это предвещало смерть, т. е. конец его земного существования.⁹⁴ Однако у теленгитов Дьяконова зафиксировала название двойника человека в форме *јула*, которое дается высшими божествами (Ульгень, Йерсу) через посредство огня.⁹⁵ Стало быть, у теленгитов сохранялась общность таких представлений с северными телеутами и алтайцами. Это подтверждается и другими данными. После смерти человека его двойника называют *сүнә* и сразу же угощают *төгү* (пища для *сүнә* погребенного). *Сүнә* умершего в течение 40 дней находится вблизи его дома, а затем уходит к «праотцам» (*ада өбөгө* — «отцам и дедам») или вообще к «предкам» (*ада аһәзи*). Лишь *јула* умершего шамана остается на земле и становится *көрмөс*.⁹⁶ Надо подчеркнуть, что и у теленгитов двойник умершего шамана именуется не *сүнә*, а *јула*.

Таким образом, монгольское название *сүнә* у алтае-саянских тюркских народов было связано преимущественно с представлением о двойнике, уже покинувшем тело умершего, которого при жизни называли в одних местах *кут*, в других — *јула*. В целом же выясняется одинаковое значение представлений о двойнике человека, выступающем под названиями *кут*, *јула*, *сүнә*, хотя нельзя не видеть или отрицать некоторые варианты этих представлений в различных родоплеменных группах алтае-саянских народов, особенно варианты в деталях.

Необходимо сказать еще о названиях сур и сус, упомянутых выше и причисленных некоторыми авторами к категории «душ». Сравнительный краткий обзор по словарям и этнографическим работам, проведенный Ж.-П. Ру, показывает весьма различные значения слова *сур* в тюркских языках, с преобладанием таких, как «внешний облик», «изображение», «призрак», «образ». Почти такое же толкование он установил в классическом монгольском языке у ордосских монголов и калмыков.⁹⁷ И все же исследователь включил сур в свой итоговый список названий «душ» вместе с сунä со значением «душа-лицо», «внешний вид», «образ».⁹⁸ Но в древнетюркских языках он слова *сур* не обнаружил. Н. А. Баскаков допускает его заимствование от арабского *surat* *sur(at)* — «вид», «образ», «изображение».⁹⁹ Если обратиться к обзору значений слова *сур* непосредственно у народностей Алтая, то в первую очередь нужно иметь в виду высказывания В. Вербицкого, который переводил это слово по-разному, но прежде всего как «образ», «изображение», а для телеутов — «душа, свойственная человеку и скоту». Он приводит также телеутское выражение: *Сур сыгырын-жат* — «Душа умершего воеет, (не желая расставаться с теми предметами, с которыми сроднилась, живя в теле)».¹⁰⁰ Более подробные сведения о сур содержатся у А. В. Анохина, который начинает характеристику с перевода этого слова. «Сур по-русски можно перевести: образ, облик предмета. Портрет, фотографическую карточку, рисунки на бубне телеуты называют *сур*. Такой же образ есть у скота и у человека. Но сур скота и сур человека понимается различно. Сур скота отделяется в момент смерти и переселяется в загробную жизнь»,¹⁰¹ а сур человека отделяется только при жизни, а не в момент смерти. По представлению телеутов, сур, наподобие кут, находится в теле человека и отделяется лишь по воле божества: *Угäйн — äнäm-жаучы* — «Ульгень — творец-мать». Свою волю божество записывает в особую книгу, которую камы называют *Угäйниг бидниг сабыр бичик*; рисунок ее наносится на шаманский бубен, о чем упоминалось выше. Когда воля божества об отделении сур определится и он выйдет из человека, это будет означать, что земная жизнь последнего подошла к концу. Запись в книге об обреченном почернеет, о чем шаман узнает во время камлания. Сур по воле божества выходит безвозвратно. Шаман может его видеть во время камлания, знать, где он находится, но вернуть в человека не в силах. Сур может быть где-нибудь невдалеке долгое время, даже год и больше. Человек вначале не ощущает его отсутствия, но со временем начинает болеть и умирает, после чего сур отправляется к божеству, которое дало ему кут на земное существование. Когда сур располагается вблизи человека, которого покинул, его могут видеть порой не только шаманы, но и простые люди. Доказывают это следующим образом. Например, один человек говорит другому, что видел его в таком-то месте, хотя этот человек там не был. Он отвечает обозвавшемуся: *Сән сүрүмдi көргөн боларзын* — «Возможно, ты видел моего сур».¹⁰²

В качестве комментария к анализу названия *сур* я приведу мнение Н. А. Баскакова, который в цитированной выше статье дает

такое заключение: «Наши данные, полученные путем опроса, проведенного у северных и южных алтайцев, позволяют утверждать, что понятие *sūg* по существу представляет вещественную материализацию *djuła*. По древним верованиям алтайцев, *sūg* — это различные образы и метаморфозы *djuła*, т. е. отделившейся и длительно пребывающей вне тела души человека. Таким образом, *sūg* представляет собой материальную субстанцию души-*djuła*, принявшей тот или иной вещественный образ, чаще в виде двойника человека — обладателя соответствующей *djuła*». ¹⁰³ К сожалению, Баскаков не приводит конкретных данных опроса северных и южных алтайцев и не указывает, у каких из них получены сведения о *сүр*. Этническая атрибуция была бы весьма важной, учитывая их сложный современный этнический состав. Она была бы ценной, ибо у собственно алтайцев, телесов и теленгитов сведений о *сүр* ни А. В. Анохину, ни мне обнаружить не удалось. В. П. Дьяконова, изучавшая этот вопрос у алтайских теленгитов, собрала такие же материалы, как и Анохин у телеутов, но у алтайских теленгитов они связаны с представлением о *сүнә*, а не *сүр*. ¹⁰⁴ Представление о *сүр* ничем не отличается от представления о *кут* или *жула* рядового живого человека. *Сүр* давался божеством при рождении и возвращался к нему после смерти человека и т. д. *Сүр* — название только облика двойника человека и не может рассматриваться как синоним слов *кут* или *жула*. Первое и наиболее распространенное значение этого слова — «облик», «образ», «изображение» (не случайно же фотографию человека называют *сүр*). Можно сослаться на такое же значение *сүр*, опираясь и на шаманский материал, свидетельствующий о том, что *сүр* — это только облик или изображение предмета, даже невидимого, но отнюдь не название самого изображаемого персонажа. Рисунок на телеутском бубне, ¹⁰⁵ исполненный белой краской, представляющий собой антропоморфную фигуру, вписанную в квадрат, помещавшийся в нижней части поля бубна, символизирующий «духа двери», охраняющего жилище, называется *ажик бијнинг сүру* — букв. «изображение начальника двери». В этом названии рисунка слово *сүр* означает только изображение или облик стража двери. У тувинцев «душа» умершего шамана остается на земле и называется *сүр-сүнәзі*. ¹⁰⁶ В данном названии слово *сүр* также означает облик или образ шаманской *сүнәзин*. По сообщению С. Н. Соломатиной, изучавшей в полевых условиях шаманизм у юго-западных тувинцев (район Монгун-Тайги), *сүр-сүнәзі* умершего шамана через три года вселяется в кого-нибудь из его живущих родственников. Вселение сопровождается болезнью избранного. Факт вселения *сүнәзин* умершего шамана определяет и удостоверяет опытный шаман и делает для будущего шамана главный эрен (*хам эрен*), представляющий изображение *сүр-сүнәзин* умершего шамана-предка. ¹⁰⁷ По полевым записям Э. Таубе у тувинцев Монгольского Алтая, *sür sünezin* — «душа» (или двойник) шамана, которая после смерти превращается в ветерок (*dzel salgyn*) и живет на крутой скале. ¹⁰⁸

Изложенный материал показывает противоречивость представлений о *сүр* у алтае-саянских народов и локальное распростране-

ние этого термина. Едва ли можно сомневаться в основном его значении — как облика или образа двойника человека. Но очевидно и то, что местами название *сър* выступало как контаминация двойника (*сүнә, кут*) и его образа.¹⁰⁹ Представления об образе и самом двойнике как бы смешивались, и это смешение отразилось в названии *сър-сүнәзин*. Телеуты приписывали *сър* и свойство самостоятельного существования вне тела живого человека, причем в течение длительного времени, иногда даже нескольких лет. Однако теленгиты, которые тоже признавали автономное существование двойника живого человека вне его тела, не приписывали это двойнику, именуемому *сүнә*, и названия *сър* в данном смысле не употребляли.

Выше говорилось, что двойник человека после смерти либо возвращался к божеству, от которого умерший в свое время получил свою жизнь, либо переселялся в «землю умерших». У телеутов в этом отношении зафиксированы оба представления, причем одни из них верили, что к божеству возвращается *сър*, другие — *сүнә*, а третьи считали, что *сүнә* переселяется в «землю умерших».

Таким образом, во-первых, представления о *сър* были распространены не у всех алтае-саянских народов, во-вторых, они не являлись однозначными, причем даже у одного и того же народа, например у северных телеутов. Причина этого, по-видимому, в разнородности этнического состава современных телеутов, отражающей традиционные религиозные представления различных этнических элементов. Среди последних четко фиксируется монгольский, ассимилированный в телеутской среде (сеоки Чорос, Ойрат и др.). Его проявление в шаманских верованиях телеутов видно на рисунках шаманских бубнов. На некоторые из них одновременно с рисунками, символизирующими телеутские божества, наносились изображения духов или божеств, почитаемых только в сеоках монгольского происхождения, благодаря чему телеутский шаман мог камлать для их представителей, учитывая традиционные особенности верований. Видимо, через монгольские этнические элементы в телеутскую среду попали и представления о *сър* со свойственными западным монголам ламаистскими чертами, вроде веры в *сър* как двойника живого человека, но находящегося не в его теле, а в окружающем земном пространстве, или веры в длительное путешествие после смерти человека его отдельно существовавшего *сър* в царство Арбыс-хана, наблюдавшего во время пути мучения грешников и т. д., а не в переселение *сър* в землю предков, как это свойственно двойнику, вышедшему из умершего в момент смерти.

Поскольку общность традиционной народной культуры и быта современных телеутов развивалась на основе консолидации ряда тюркских этнических элементов, с включением и ассимиляцией западномонгольских, то вполне возможно, что традиционные религиозные представления, как наиболее консервативные, смешавшихся и ассимилировавшихся групп не только сохранялись, но и подвергались контаминации. Поэтому представление о *сър* там, где оно очень похоже на представление о *сүнә* и *кут*, может быть результатом контаминации представления о двойнике человека и его облике

как при жизни, так и при посмертном существовании. Признать же *сүр* названием двойника живого человека наряду с названиями *сүнә* или *кут* оснований не имеется.

Уместно заметить, что термин *сүр* в качестве названия «души» (или двойника) человека зафиксирован еще у якутов. Но и здесь представление о *сүр* неоднозначно и порой противоречиво.¹¹⁰ *Сүр* и *кут* — названия «души» человека. Эти слова чаще употребляются вместе и принимаются за синонимы. По одним данным, *сүр* не съедается злыми духами, что логично, если это только образ, а после смерти человека возвращается к создавшему его божеству. По другим сведениям, *сүр* после смерти человека уходит на запад, в нижний мир, на дно бездны. Имеются сообщения о *сүр* как «душе», представляющей собой «внутренний психический мир человека», отличающейся этим от *кут*. В то же время зафиксированы и такие представления: *сүр* дается божеством человеку вместе с *кут*; одновременно они внедряются в женщину (через мужчину); *сүр* и *кут* жертвенных детей вместе обитают в домашнем очаге под защитой огня, и т. д.

Теперь вернусь к телеутам и скажу о *сүр* домашнего скота, опираясь на материалы, опубликованные А. В. Анохиным.¹¹¹ *Сүр* скота в отличие от *сүр* человека отделяется только в момент смерти, тогда как у человека — лишь при жизни. Представлением о *сүр* автор объясняет обычай погребать с умершим коня, чтобы покойник мог ездить на нем (т. е. на *сүр* погребенного коня) и после смерти. Аналогично автор обосновывает и обычай жертвоприношения домашних животных посредством удушения, именуемого *бура-јаг*.¹¹² Однако этот термин свидетельствует о наименовании двойника жертвенного животного при обряде жертвоприношения словом *бура*, а не *сүр*, что лишь подтверждает шаманское происхождение данного термина, заменившего обычное название — *сүр*. Сомнений в этом быть не может еще и потому, что под названием *бура*, как указывалось, выступают у алтайцев и телеутов ездовые кони духов и божеств и их рисунки на бубнах, хотя последние в целом и каждый обобщенно и независимо от сюжета именовались *сүр*. Тем не менее ни мне, ни Н. П. Дыренковой не приходилось фиксировать у телеутов конкретные рисунки на бубне, символизирующие ездовых животных божеств и духов под названием *сүр*, но всегда — *бура*. Мне кажется, мнение о *сүр* как названии двойника жертвенного животного скорее относится к личным соображениям Анохина, нежели к верованиям телеутов.

В заключение обзора названий двойника остановлюсь на слове *сузы*. Как я убедился, оно не означает двойника человека. Не внес его в список названий «душ» и Ж.-П. Ру. В работе А. В. Анохина, посвященной телеутам, слова *суз* также нет. Не рассматривает его в названиях «душ» у алтайцев и Н. А. Баскаков. Ввел данный термин В. Вербицкий, который, отметив, что алтайцы признают «двойственность душ», сообщил следующее: «О человеке, помешанном и расслабленном, они обыкновенно говорят: „Курю-месь анын суузын“ (по-телеутски *сюрин*, по-калмыцки *сюнезин*, *тюлезин*, *кудын*)

ал-партыр». ¹¹³ Отсюда следует, что телеуты называли похищенную злым духом прижизненную душу (т. е. двойника) *сүр*, а «алтайские калмыки» ¹¹⁴ — *сүнй, жула, кут*. Таким образом, из приведенного сообщения остается неясным, какие же «алтайские инородцы» именовали прижизненного двойника человека словом *сузы*.

Более конкретные данные В. Вербицкий дает в своем словаре. Он поместил здесь слова *сус* и *сузы*. Первое слово (с пометой принадлежности его к кондомскому и абаканскому поднаречиям) он сопроводил переводом «луч (солнечный)», а второе — «душа, свойственная человеку и скоту». ¹¹⁵ Но к слову *сузы* автор привел два фразеологических примера. Первый: *Малдынг сузын үзүттер алып парды* — «Умершие увели души скота»; к нему дается такое пояснение: «Плодовитость скота перевели к себе (в свои жилища)». Второй: *Кижининг сузы журуп-жат* — «Душа умершего человека бродит». ¹¹⁶ Получается, что *сузы* — это душа умершего человека. Никаких пояснений этому противоречию Вербицкий не дает. Напротив, его разъяснение относительно *сузы* домашних животных в значении их плодовитости мне кажется близким к истине. Дело в том, что в 1927 г. я вел полевые записи в долине Кеньги, где находится Кеньгинское озеро — эльдорадо горно-алтайских скотоводов Центрального Алтая. Названная местность славилась обилием скота (особенно лошадей), который в течение круглого года находился на пастбищах. Алтайцы объясняли это изобилие счастьем данной местности, принесенным ей аргымаком (конем лучшей породы) алтайского мальчика, на котором он бежал из киргизского плена. В благодарность своему спасителю мальчик отпустил здесь его на волю. Аргымак катался по траве и оставил *сус* на скот. Таким образом, судя по приведенной легенде, представление о *сус* может быть истолковано как счастье или зародыш на размножение скота.

Чтобы получить более четкое представление о *сус*, я попробую обратиться к шаманским текстам, записанным А. В. Анохиным в бассейне Катунь. В шаманских обращениях и призываниях к божествам и духам во время камлания термин *сус* встречается неоднократно. Начну с описания жертвоприношения Ульгеню молодого коня (кобылицы) светлой масти: «Хозяин аила, который приносит жертву, его родственники и гости благодарят Ульгеня за дарованные им блага и просят новых милостей — скота (*малдынг сузу*), детей (*кижининг сузу*), удачи на охоте (*мылтыктынг сузу*), изобилия молока, ячменя, травы и благополучия своим стойбищам и всему своему народу». ¹¹⁷ Здесь просят *сус* в смысле материального благополучия: как зародыша на размножение скота, на рождаемость детей и как удачу в добыче на охоте. Семантика слова *сус* здесь явно неоднозначна и может быть сопоставлена со значением слова *кут* у этих же алтайцев, что подтверждается ссылкой непосредственно на текст обращения шамана к божеству во время камлания: «Если (дашь) *кут* на колыбель, (то будем) держать, обнявши локтями. Есть ли *сус* на шалтрак, чтобы, бряцая, качать?». ¹¹⁸ В данном отрывке *кут* и *сус* употреблены как слова парные, взаимозаменяемые. То же самое наблюдается в обращении шамана во время

камлания Каршиту (сыну Ульгения) с просьбой к духу-посреднику: *Пала сузун барзін, мал кудын јајазын* — «Пусть даст плодovitость на детей, сотворит счастье на скот».¹¹⁹ Оба чередующихся слова — *сус* и *кут* — употреблены снова обобщенно для пожелания счастья или удачи в рождаемости детей, размножении скота. Приведу еще пример шаманского текста с чередованием слов *сус* и *кут* (причем *кут* в паре с *чула*).

*Чулаган бала сузы,
Чуркураган мал сузы,
Бай кајынга јајагайн,
Алтын јбек кыйкап тушин
Ак кабајга јајкалзын
Ак јалкына кут кујсын,
Ак Јыјыкка курчалзын,
Торко јібак толголуп,
Тос кабајга јајгалып,*

*Ак јалкына курчалзын,
Ак Јыјыкка кут-јулазы курчалзын.*

• *Сус спеленутого ребенка,
Сус громко ржашего скота,
К священной березе чтобы спустились,
По золотой нитке спустились
В берестяную колыбель, чтобы качаться,
Чистое пламя, чтобы кут охраняло,
Священный Йыйык чтобы охранял,
По шелковой нитке чтобы спустился,
В берестяной колыбели чтобы качался (колыхался),
Чистое пламя чтобы охраняло,
Священный Йыйык, чтобы кут-јула сохранял.*

Таким образом, в текстах алтайских шаманов, произносимых при камлании, отождествляются по значению взаимозаменяемые слова *сус* и *кут*. Здесь они, вероятно, отражают представление о жизненной силе, заключенной в зародыше, даруемой божеством для рождения детей и размножения скота, что выражало понятие о материальном счастье, к которому стремилась каждая семья. Значение слова *сус* как зародыша отражено еще в следующей фразе шамана, произносимой им во время камлания Каршиту при обращении и кроплении вином божеству огня: *Артан чыккан кјн сус алышкан, аңгір чыккан ай сус алышкан* — «У утреннего солнца ты взял сус, у вечернего месяца взял сус».¹²⁰ В этой фразе содержится также указание на происхождение огня (божества), столь почитаемого шаманистами, который получил световой зародыш — сус, свою божественную силу из космоса, от солнца и луны. В приведенном выше отрывке шаманского текста разъясняется механизм передачи сус на рождение детей и размножение скота. Сус спускается по золотой нитке к священной березе, установленной в юрте, а оттуда — в колыбель, которая всегда находится у очага под охраной огня. Следовательно, описанный обряд испрашивания зародыша (*кут*)

на детей и на скот хорошо согласуется с данными шаманских текстов, где упоминается слово *сус*, и свидетельствует об историкоэтнографической ценности таких текстов камланий, опирающихся на главные догмы алтайского шаманизма. Можно добавить еще, что световой луч (*сус*) выступает при камлании в образе золотой нити. Этот образ имеется и в телеутском алтайском эпосе в виде сияющей, как солнце, нитки, тянущейся к небу, связывая с ним «душу» богатыря.¹²¹

Представление о солнечном луче как средстве передачи зародыша на жизнь человеку, посылаемого божеством, было известно, по моему убеждению, и древним тюркам. Ярким примером сказанного служит тюркская генеалогическая легенда, обнаруженная в Египте в XIV в. В ней говорится, что в горах Каратаг,¹²² на границе Китая, воды затопили одну из пещер и замыли в ней глиной яму, имевшую форму человека. В течение девяти месяцев под воздействием солнечных лучей эта глиняная модель ожила. Так появился в прародительской пещере предок тюрков по имени Ай-Атам, который женился на женщине, появившейся в этой пещере также в результате затопления. У них родилось 40 детей.¹²³ Можно вспомнить еще о рождении у шаманки, происходившей из древнетюркского знатного рода Ашидэ, сына — знаменитого в будущем Ань-Лушаня, восставшего против Танской династии императорского Китая. При его рождении в юрту проник луч света.¹²⁴ Нельзя не напомнить еще и о знаменитой прародительнице монголов Алан-Гоа, от которой вел свое происхождение и род Чингисхана, зачавшей от луча, проникшего в юрту через дымовое отверстие.¹²⁵

Таким образом, опираясь на тексты шаманских камланий с упоминанием слова *сус* и учитывая, конечно, данные, сообщенные В. Вербицким и А. В. Анохиным, можно сделать некоторые выводы о представлениях алтайцев, связанных с названием *сус*.

Прежде всего следует констатировать, что слово *сус* во время камланий выступало со значением не двойника человека («души»), а как название зародыша, посылаемого божеством, на детей и на скот, подобно названию *кут*, сохранившемуся в таком же значении у некоторых групп алтае-саянских народов и якутов. Данный вывод подтверждается и взаимозаменяемостью этих слов в шаманских камланиях, выступающих как парные слова и у якутов, по утверждению же некоторых исследователей, — как синонимы.

При анализе названия *сус* обнаруживаются еще и древние представления о космическом происхождении огня в виде получения им *сус* от солнца и луны, представления о связи небесных божеств с земными существами и воздействии на них через солнечный или лунный луч. Представления о луче как средстве передачи от божественного подателя жизни зародыша на детей легли в основу некоторых древнетюркских и монгольских генеалогических легенд, а также шаманских образов луча как блестящей, золотой нити, связывающей небеса с землей. Следовательно, слово *сус* в алтайском шаманизме отражает ряд весьма ранних представлений, выяснить суть которых можно только при помощи сравнительного историко-этнографического анализа.

И всего лишь один раз слово *сус* встретилось в тексте шаманского камлания в значении «двойник», правда, не человека, а жертвенного животного. Оно вошло в название той части камлания с жертвоприношением коня, которая обозначена А. В. Анохиным как *Малдыне сузын кагып-јат* с несколько вольным, но отражающим специфику обряда переводом: «Отправление к богу жертвенного животного (его души)». ¹²⁶

Если подытожить некоторые результаты конкретного исследования веры в двойника человека у тюркских народов Алтае-Саянского региона Азии, то можно отметить следующее. Высказанное в литературе утверждение о множественности душ у человека не подтверждается, а выясняется только множественность существовавших по ряду причин названий для двойника, на которые я старался указать. На конкретном материале обосновывается неприемлемость термина «душа» для религиозных верований алтае-саянских шаманистов. Характерным и специфическим была вера либо в переселение двойника после смерти человека в «страну умерших», где он продолжал свое существование по образцу земного, либо в возвращение его к божеству, давшему ему земную жизнь. Устанавливается выдающаяся роль веры в двойника, особенно в двойника шамана, раскрывающей механизм камлания. Укажу еще на научно-практическую ценность и значимость изучения представлений о двойнике в исследованиях более общего плана. Достигнутые результаты позволяют внести окончательную ясность, например, в решение вопроса о древнетюркских балбалах, обсуждаемого востоковедами-тюркологами и монголистами, историками, археологами и этнографами в течение многих десятилетий со времени прочтения древнетюркских рунических надписей. Теперь не остается сомнений в том, что балбалы не могли символизировать «души» убитых врагов, которые будто бы несли службу своим победителям в загробном мире и ставились для этого у мест их погребения.

Духи шамана

Вторым важнейшим теологическим ортодоксальным положением алтайского шаманизма была вера в духов шамана, составляющих его сакральную и магическую силу, на которой держались вся религиозная практика, весь культ этой религии. В основе ее лежала идея использования шаманом некоторых категорий духов в практических, служебных целях. Ортодоксальность названной концепции доказывается непрерывным существованием такого представления, прослеживаемого, по имеющимся источникам, на протяжении более полутора тысяч лет. Данная идея была известна и доступна каждому шаманисту; еще в конце прошлого столетия сагайцы и качинцы говорили Н. Ф. Катанову, что ни один человек не может быть камом без духов-помощников, ни один не рискнет отправиться в такое далекое и опасное путешествие, каким является камлание. ¹²⁷ Она зафиксирована и китайской летописью, где в сооб-

щении 518 г. о жужанях есть сведения о шаманке, которая «лечила и волхвовала, т. е. шаманила силою духов».¹²⁸ В древнетюркской генеалогической легенде, сохранившейся в анналах династии Чжоу, в рассказе о предках древних тюрков в их числе упоминается и человек, родившийся от волчицы, который «был затронут дуновением духа».¹²⁹ Имеются аналогичные сведения об уйгурских шаманах. По свидетельству Джувейни, они в прорицаниях и предсказаниях опирались всегда на своих духов-помощников.¹³⁰ Цепочка таких конкретных данных протянулась не только до сагайцев и качинцев, но и до современных алтайцев. У последних в шаманских обращениях к духам встречаются следующие пассажи: *Ажулагыма, кижі болуп, ајдын бәрәтән әүәрәр!* — «Моему луновидному уху, как человеку, все скорее объясните!». Эти фразы достаточно ясно характеризуют механизм информации (*чинән-јат*), получаемой шаманом во время камлания от своих духов.

Все культовые действия, которые совершал шаман, и все результаты, которых он добивался, осуществлялись его духами, которых он призывал к себе в начале каждого камлания. Одни из них сообщали ему причины болезни человека, позвавшего кама для лечения, указывали, где найти потерявшуюся «душу», если болезнь была вызвана уходом двойника заболевшего; другие помогали каму ориентироваться и передвигаться во время камлания в небесной сфере, на земле (по горам, хребтам, тайге и т. д.) или в подземном мире; третьи охраняли его от злых духов, враждебных шаманов и т. п. Поэтому кам называл их (как свою личную охрану) условно панцирем (*кујак*) или обручем (*курчу*), так как они обвивали его голову, туловище, руки и ноги. Некоторые из них доставляли жертву божеству или духу, неся сосуды с жертвенными напитками, ведя двойника (*пура* или *чула*) жертвы, помогали пробраться к божеству или духу, вести с ним диалог. Одним словом, диапазон конкретной помощи и услуг духов каму был широким и разнообразным, охватывая всю его профессиональную культовую деятельность. Кстати заметить, что профессиональными алтае-саянских шаманов мы называем не потому, что камланье было основным источником их существования. Напротив, все они занимались обычным традиционным скотоводством или охотой на зверя, даже некоторыми домашними ремеслами. Профессиональными они были в смысле квалификации в качестве служителей религии. Разумеется, они имели порой обширную практику обслуживания рядовых шаманистов, так сказать, по приглашению с целью проведения того или иного камлания по случаю болезни кого-либо из членов семьи, падежа скота, испрашивания удачи на промысле и т. д.

У каждого шамана имелись свои духи, причем неоднородные по составу. Они делились на ряд категорий. Наиболее общими для всех шаманов были две категории духов: покровители и помощники. Покровителями выступали персонифицированные божества и духи высокого ранга — Ульгень и его сыновья, божество огня, хозяева священных гор. Разумеется, покровители нередко оказывали эпизодическую помощь шаманам в ответ на их просьбы, моления,

жертвоприношения. Духи-помощники в свою очередь делились как бы на два разряда. В один из них под названием *tös* объединялись предки каждого шамана, но не предки вообще, а предки, которые сами при жизни были шаманами. Ко второму разряду относятся прочие служебные духи, которые призывались перед камланием ударами в бубен, заполняли его и сопровождали шамана во время камлания в ту или иную зону Вселенной. Служебные «духи бубна» (*чалулар*) и составляли реальную силу шамана; таких духов он ценил, стремился приумножить, включая в их ряд предков-шаманов как по отцовской, так и по материнской линии, а порой, когда это было возможно, и по линии предков жены. Личные духи, призванные или «притянутые» (*тартын*) шаманом, определяли его культовые возможности. Однако провести хотя бы простую инвентаризацию духов, а тем более дать им характеристику невозможно по причине их изобилия, определяемого тем, что у каждого кама они, особенно мелкие служебные духи в образе зверей, птиц и т. д., индивидуальны. Да и необходимости в этом также нет, поскольку в этнографической литературе они зафиксированы в большом количестве, пестроте и разнообразии. Я останавливаюсь только на характеристике отдельных категорий покровителей, в большей степени помощников шамана, как наиболее специфической и общей для большинства алтае-саянских шаманов (или камов) категории.

Среди покровителей шаманов обязательно стоит упомянуть божество огня, являющееся универсальным с глубокой древности, свойственным верованиям не только тюркских, монгольских или иранских народов Азии, но и многих других, в том числе и сибирских. У алтайцев оно выступает под названием *от-әнә* — «мать-огонь». У алтае-саянских народов почитание его было повседневным бытовым явлением. Я отношу это божество к дошаманским, о чем свидетельствует его глобальное распространение. Оно оказалось в пантеоне алтайского шаманизма как наследие древнейшей эпохи наряду с некоторыми другими представлениями, о которых говорилось выше. Алтае-саянские камы начинали любое свое камлание с чествования и «угощения» кроплением *от-әнә*, обращаясь к ней с призыванием. У телеутов, например, кам просил *от-әнә* дать ему на время камлания спутника и помощника в предстоящих странствиях. И он всегда получал эту помощь, без которой, если бы ему было отказано, он не мог камлать. Но мать-огонь не была, конечно, слугой шамана. Она была лишь покровительницей камов и в этом смысле оказывала им помощь. Но так божество огня поступало, если шаман почитал его, приносил жертвы, беспрекословно слушался. Кроме того, *от-әнә* выступала как посредник между камом и божеством более высокого ранга. Однако мать-огонь могла иногда оказывать и карающие действия за непочтение к ней, пренебрежение и особенно осквернение. Культ огня у алтайцев посвящены специальные работы, где приведены и материалы о карающей функции божества.¹³¹ О почитании огня древними тюрками, как и о вере их в кару огня, известно по византийским и китайским письменным источникам.¹³²

К высоким покровителям, помогающим шаманам, относились хозяева священных гор, от которых шаманы получали свои бубны и которым устраивали специальные моления — камлания, обращаясь к ним с различными просьбами: дать благополучие их роду, улусу или отдельным людям, прибегнувшим к помощи шамана, и т. д. Однако было бы ошибочно относить их к категории только помощников шамана. Они являлись его покровителями и только в этом смысле оказывали ему помощь, и то при условии, если шаман почитал их, приносил им жертвы и беспрекословно выполнял их повеления. Они иногда даже наказывали шаманов за те или иные их «ошибки», как говорил мне один из шаманов, подразумевая под ошибками какие-либо нарушения в камлании, отступления от запретов и т. д.¹³³

Я не буду специально задерживаться на других высоких покровителях шаманов. О них пойдет речь в других местах книги, а обращусь к главной категории духов-помощников, к их предкам, но только к тем, которые сами при жизни были шаманами. Они переходили от кама к каму по наследству, образуя межпоколенную связь служителей культа в алтайском шаманизме. Многие камы знали свою шаманскую родословную.¹³⁴ У алтайцев такие камы назывались *утку кам* — «родовитые камы». Однако наиболее характерной категорией духов-помощников алтае-саянских шаманов были духи-предки каждого шамана, считавшиеся кровными и представлявшие собой духов умерших шаманов (*тöс*). От этих духов они получали шаманское призвание и шаманский дар, передаваемые по наследству. Именно это представление нашло отражение в канонической формуле алтайцев в связи с появлением у человека признаков шаманского призвания, которая выражалась словами: *Тöс парып-жат* — «Дух предка наступает» — или *тöс насып-жат* — «дух предка давит». У сагайцев и качинцев в таких случаях говорили: *Тöстөрин настырча* или *тöстөрин кыстарча* — «Тöси (духи предков) дают» или «тöси сжимают».

Тöси умерших шаманов, как и духи — хозяева гор и вод, лесов и долин, зверей и птиц и т. п., относились к категории земных духов, ибо после смерти двойники шаманов не переселялись в «страну умерших», а оставались на земле. Но среди алтайцев Центрального Алтая существовало и воззрение, согласно которому двойник умершего шамана отправлялся к своему «чистому тöсю» (*ару тöс*), под покровительством которого шаман находился при жизни. Таковым чаще всего была священная гора, от которой данный умерший кам получал свой бубен. Вот один из примеров сказанного. Когда умерла алтайская шаманка Содон (из сеока Очы), ее «душа» отошла к ее *ару тöсю* — горе Абукан (Абуган).¹³⁵ Эта гора давала бубны многим шаманам. Дочери хозяина Абукана назывались *гельбис*, видимо, по причине обладания ими силой *jälbi*,¹³⁶ которая давалась Абуканом шаманам при изготовлении первого же бубна. Но об этом уместнее сказать ниже.

Культ шаманов-предков составлял у алтайцев основу шаманского преемства. Он характеризовал и механизм становления шаманов в качестве служителей религии, обставленный различными

обрядами и церемониями. Все это довольно хорошо описано в этнографической литературе о различных народах Сибири. Но культ шаманов-предков в алтайском шаманизме достиг той степени развития, при которой отдельные шаманы были возведены в ранг местных духов или божеств и канонизированы. Им устраивали моления-камлания, приносили в жертву домашних животных. Делали их символические изображения в виде маленьких моделей бубна (*чалу*), пучков цветных ленточек и т. п.

Сошлюсь на ряд фактов и примеров, отражающих более широкий, чем семейно-родовой, характер почитания этих персонажей, входивших в локальный пантеон почитаемых духов. Во второй половине 20-х гг. я изучал охотничьи обряды и поверья у алтайцев, побывав с охотниками на промысле как летом, так и зимой (у телеутов и шорцев). Именно тогда я впервые узнал о почитании умершего шамана Качы-кама, происходившего из алтайского сеока Чапты.¹³⁷ Его почитали рядовые охотники, жившие в правобережном бассейне среднего течения Катуня, принадлежавшие к различным сеокам. Перед выездом на охоту в начале лета или осенью некоторые из них приглашали шамана и устраивали камлания Качы-каму под открытым небом с принесением в жертву белой овцы, умерщвляемой удушением. Целью такого камлания и жертвы было испросить удачу в охоте на зверя. Качы-каму, как и некоторым другим умершим шаманам, приносили в жертву и молодого коня светлой масти.

Охотники обращались к Качы-каму также и непосредственно, без шамана, в момент выезда из дома, кропя его изображение и прося об удаче. Они называли его не только собственным именем, но еще словом *пајана*. Последнее означало целую категорию духов, благожелательных по отношению к человеку, и включало в себя как небожителей, так и земных духов, особенно — горных лесов или тайги, распоряжающихся зверями. Пајана — это категория и ранг духов и божеств благожелательных.

Многие шаманы, причем не только из сеока Чапты, но и из других, своим предком-покровителем считали Качы-кама, причисляя его к категории предков по мужской и женской линиям, в том числе и по линии матери и жены. Считали, что Качы-кам давал чтящим и призывающим его шаманам «говорение» (*айдар берер*), т. е. внушал шаманам, что надо говорить. Он для них становился «человеком для ушей» (*кулагына кижжи болуп*), т. е. сообщал им в уши те или иные конкретные данные во время камлания. Шаманы, чтившие этого предка-покровителя, и рядовые шаманисты приносили ему в жертву барана раз в три года и делали его изображение в виде трех лент, платка (*арчул*) или просто куска ткани квадратной формы (*пајры*).

Ярко выступает рассматриваемый культ и на примере кама Тайада (из сеока Тодош), которого чтили многие тубаларские шаманы (из сеоков Комдош, Кузен, Ярык и др.), алтайские шаманы из сеока Кергиль и др. В жертву ему приносили коня светлой масти, барана, вино и т. д. В качестве его изображения подвешивали в юрте

маленькую модель бубна (*tūngürčäk*), которую окропляли иногда вином. Большой конкретный материал о почитании умерших шаманов у алтайцев опубликован А. В. Анохиным, и здесь нет нужды его пересказывать.¹³⁸

Умершие шаманы-предки приводили кама в состояние возбуждения перед камланием. Призванные по зову шамана (ударами в бубен) духи-помощники, и прежде всего предки-шаманы, возглавляемые (у алтайцев) духом Эльгеном (Дьельгеном), вселялись в него. Они высвобождали двойника шамана (*жула*) и составляли его «охрану» во время камлания, размещаясь на голове и плечах, руках и ногах, обвивая стан. Как бы образуя панцирь, броню, они служили шаману чем-то вроде доспеха. Момент появления этой силы («войска») кама именовали обобщенно — *jälbik jaraр* — «приход *jälbika*», ибо в совокупности такая сила называлась *jälbik*. Она-то и помогала каму преодолевать препятствия и трудности на его пути в любую сферу Вселенной, бороться с вредоносными духами, охранять жула шамана, приносимой им жертвы и т. д. Поэтому шаман во время камлания именовался *jälbläy*, т. е. «имеющий в себе *jälbi*».¹³⁹ В дальнейшем, по ходу изложения, мне придется еще неоднократно касаться данного представления, связанного с механизмом общения шамана со своими духами-помощниками, а теперь хотелось бы подчеркнуть следующее обстоятельство.

Традиция культа предков-шаманов, являющихся основными духами-помощниками, передаваемая изустно из поколения в поколение, нашла и свое вещественное выражение в алтайском шаманизме. Когда появлялся новый кам, то его бубен и костюм должны были повторять те черты и особенности, которые были свойственны бубну и облачению предка, избравшего кама своим преемником. Данная традиция объясняет сохранение общих черт и особенностей главных профессиональных священных предметов — бубна и ритуального облачения шамана, — которые он воспроизводит при изготовлении их по указанию предка-шамана, выясняя это путем особого, индивидуального камлания. Конечно, некоторые различия в деталях бубнов и костюмов у разных шаманов наблюдались в соответствии с различиями, которые вполне естественно существовали издавна у шаманов тех или иных родоплеменных групп или народностей. Но все они не выходили за рамки общих конструктивных элементов и их значение оставалось в пределах неписанных догм и канонов, ритуальных действий и обрядов и даже общей ритуальной терминологии, характерных для алтайского шаманизма. Различия относились чаще к шаманской профессиональной лексике и некоторым религиозным обрядам и церемониям. Однако они кажутся весьма незначительными, если принять во внимание отсутствие у шаманистов алтае-саянских народов конфессиональной организации, закрепленных письменно молитвенных текстов, а также правил, видов молений и т. д., как это было у средневековых монголов, позднее и у бурят. Но подробнее об этом скажем ниже.

В алтайском шаманизме представления о духах — помощниках шамана как основе всей культовой практики нашли свое наиболее

яркое и конкретное выражение в бубне и ритуальном облачении шамана. Оба этих священных предмета культа во время камлания были прибежищем духов-помощников. Шаман, начиная камлание ударами в бубен, призывал их, и они устремлялись к нему. Одни из них проникали в бубен, другие размещались на ритуальном облачении, третьи, наиболее главные, вселялись в самого шамана, который вбирал их в себя глубоким вздохом. Отдельные камы говорили мне, что часто их духи во время камлания кружились над ними в воздухе. Бубен и ритуальная одежда шамана как бы оживали во время камлания во всех своих частях и деталях, ибо все они имели то или иное символическое значение. В гл. 2 я рассмотрю подробно бубен и шаманскую ритуальную одежду, а пока замечу в общей форме, что эти основные предметы культа содержали в себе своего рода свод догм и канонов шаманизма, выраженный языком символов и пиктографии.

Обращаясь к конкретной характеристике духов — помощников шамана, представленных различными категориями, я начну с главных, объединенных общностью их земного происхождения и теснейшим образом связанных с символикой бубна. Среди них необходимо выделить прежде всего «хозяина бубна» (*тунгүрнинг* или *түүр айзи*), хозяина именно данного, конкретного бубна, с которым камлал шаман. С индивидуальным бубном была связана не только вся ритуальная деятельность кама, но даже его жизнь. Каждый «настоящий шаман» (*чын кам*) был обязан иметь свой личный бубен, без которого он не мог совершать камлания-путешествия по той или иной сфере Вселенной. Бубен у алтае-саянских шаманов являлся главнейшим ритуальным инструментом и свидетельством их профессии, утвержденной или санкционированной божеством, так как разрешение иметь его могли дать только божества (Тенгри, Йерсу, хозяева священных гор). Без санкции божеств и духов-покровителей (*төс*) ни один шаман не мог сделать себе бубен. Не вольны были алтайские шаманы и в выборе типа своего бубна, следовательно, и его хозяина. Какой тип бубна иметь шаману, указывали ему духи-предки (духи умерших шаманов) во время особого камлания. Изготовив свой первый бубен, шаман демонстрировал его божеству — как правило, хозяину той или иной священной горы. С этой целью устраивался обряд изготовления и «оживления» шаманского бубна, длившийся несколько дней при большом стечении народа, где сделанный бубен шаман впервые показывал своему покровителю на специальном камлании, получал обычно его одобрение и становился признанным камом.¹⁴⁰

У алтайцев хозяином бубна был олицетворенный шаман-предок, обобщенно называемый *озоги кам* — «прежний кам». Его изображение символизировала деревянная вертикальная рукоятка бубна, которая у большинства алтайцев, а также и у тувинцев была антропоморфной, иногда с двумя головами, расположенными антиподально. У северных телеутов, шорцев и нынешних хакасов (качинцев, сагайцев, бельтиров, койбалов) рукоятка, символизирующая хозяина бубна, а не кама-предка, представляла собой стержень, круглый

в середине (для удобства захвата рукой), с расширяющимися утолщающимися лопатообразными концами, иногда еще разделенными по оси небольшой лопастью. Утолщенные концы и лопасти покрыты резным орнаментом «в елочку» и прорезными отверстиями. Бубны с различными типами рукояток описаны мною в ряде работ.¹⁴¹

В гл. 2 я подробно рассмотрю каждый тип бубна, его символику как в целом, так и отдельных частей, деталей, рисунков и т. д. Теперь же замечу, что у северных телеутов и теленгитов кроме представления об индивидуальном духе — хозяине каждого бубна, на помощь и содействие которого опирался шаман во время камлания и с которым связывал свою жизнь, сложилось еще представление об общем хозяине всех бубнов, независимо от того, к какому сеоку принадлежал тот или иной кам и от какого покровителя он получил свой индивидуальный бубен, например от священной горы Мустаг, Падынтаг и т. д. Хозяином всех хозяев индивидуальных бубнов у северных телеутов, имеющих рукоятку под названием *мар* (*бар* и т. д.), считался *айгыр жалду каан Кычкыл* — «с гривой жеребца хан Кычкыл». К нему и шел шаман показывать свой новый бубен.¹⁴²

Вообще же североалтайские и хакасские (сагайские) шаманы показывали бубен с рукояткой *мар-аази* своей священной горе, чаще всего Мустагу; челканцы — Эргинтагу — горе, находящейся в верховьях Байгола (левый приток Лебеди), именованной шаманами Уч-сүрү («Трехвершинная»). В шаманских призываниях про нее говорилось: *Угән түшкән Уч-сүрү кам аңчизи әргин таг* — «Спустившаяся от Ульгения трехвершинная священная гора — наследство камов».¹⁴³ Именно эта священная гора, «спустившаяся от Ульгения», санкционировала становление шаманов по наследственной линии. У качинцев, сагайцев, бельтиров (в бассейне Верхнего Абакана) священной горой шаманов, распорядителем их судеб и хозяином их бубнов был Каратаг, находящийся в составе хребта Карасын. Хозяин ее при появлении каждого нового кама, показывающего ему свой первый бубен, непременно спрашивал, из какого рода он происходит, сколько и каких именно его предков были шаманами. Таким образом, забота и контроль за соблюдением преемства шаманов от их предков-камов лежали на хозяевах священных гор. У алтайцев сильными шаманами считались как раз наследственные, ведущие свою генеалогию от «прежних камов»; они назывались «родовыми камами» (*укту кам*). Некоторые из них помнили и перечисляли предков-шаманов до 7—9-го поколений, что отмечено, например, в индивидуальных генеалогических таблицах, составленных А. В. Анохиным со слов шаманов, с которыми ему довелось работать в поле.¹⁴⁴

Одним из самых существенных видов помощи хозяина бубна являлась передаваемая им шаману во время камлания информация. По словам телеутов, во время камлания шаман «все видел и узнавал» (*кам чинән-јат*) через хозяина бубна. Это подтверждается наличием в бубне некоторых деталей устройства и оформления, символизирующих такую функцию его хозяина. На голове антропоморфной деревянной рукоятки, изображающей хозяина бубна,

вырезались уши и серьги. Они видны и на фигуре хозяина бубна, нарисованной во всю высоту бубна на кожаной его обтяжке, обычно на внешней стороне (чаще всего на бубнах южных алтайцев).¹⁴⁵ В бубнах с рукояткой мар-ääзі символами ушей и серег служат железные пластинки, подвешенные к верхнему краю обечайки с внутренней стороны по обе стороны верхнего конца рукоятки или к железному поперечному пруту. По рассказам самих шаманов, железные подвески во время камлания при каждом движении бубна позвякивают, и шаман, прислушиваясь к этим звукам, понимает и узнает все, что сообщает ему хозяин бубна или другие духи, изображенные на его кожаной поверхности. Бывают случаи, когда шаман, держа бубен в левой руке во время камлания, прикладывает свое ухо к рисунку хозяина бубна. По выражению алтайцев: *Кам кижинг ай кулак тынырту* — «Шаман (своим) человечьим луновидным ухом прислушивается» к хозяину бубна.

Второй главнейший помощник шамана во время камлания — жула животного, шкурой которого был обтянут данный бубен. Такими животными у алтае-саянских шаманов являлись марал или лось, косуля или конь (жеребенок), обязательно самцы. Шаманское слово *жула* я употребляю здесь вместо названия «душа», которое встречается в этнографической литературе. А. В. Анохин в рассматриваемой ситуации называет жула либо «видом души как самостоятельного существа», либо «двойником человека или животного, который отделяется от реального живого существа и может жить самостоятельно от своего обладателя».¹⁴⁶ Двойник животного, шкурой которого был обтянут бубен, использовался шаманом во время камлания как ездовое животное. Поэтому, совершая обряд, шаман в своих обращениях и призываниях именовал бубен не обычным словом *түнгүр*, а названием того животного, чья шкура пошла на обтяжку бубна; например, *ак адак* — «священный верблюд», *ак чагал* — «священный конь» и т. д.¹⁴⁷ Представление о шаманском бубне как ездовом животном шамана было свойственно многим народам Сибири.¹⁴⁸ У алтае-саянских шаманистов мне удалось обнаружить весьма существенные подробности, дающие возможность выяснить даже механизм происхождения жула бубна, его функцию и роль в процессе камлания. У бывшего шамана Романа Кайдараква я узнал, когда и каким образом чула животного, убитого с целью получения кожи для обтяжки бубна, попадал впервые в бубен, чтобы стать слугой и помощником кама. Происходило это во время обряда изготовления первого бубна шамана; протекавшего по определенным правилам и приемам, в определенной последовательности. У качинцев и сагайцев это делалось в присутствии опытного шамана, который помогал начинающему, подсказывал ему, что и когда надо делать, и т. п.

Как только бубен был полностью готов, приступали к обряду его «оживления» (*түүр тиргисиләр*). Молодой кам и его камнаставник (*настан абазы* — букв. «отец, ведущий за повод») ¹⁴⁹ начинали камлание с целью оживления бубна и показа его после этого хозяину священной горы. В начале камлания шаманы, идя «обратным следом» (*тискәрізинәнг*), восстанавливали индиви-

дуальную историю тальника и березы, из которых были сделаны обечайка и рукоятка, от начала их роста и до момента заготовки для бубна. Затем то же самое делали в отношении животного, шкура которого пошла на обтяжку бубна. Когда, пятясь назад, они доходили до момента рождения этого животного, то ловили его чула и вбивали в рукоятку нового бубна. С данного момента бубен считался оживленным. Молодой шаман имитировал обучение его для верховой езды. Укротив свое ездовое животное, камы отправлялись на нем к хозяину священной горы и там, показывая бубен, который молодой шаман держал за повод, получали разрешение камлат с ним до изготовления следующего бубна.¹⁵⁰

После «оживления» бубна при каждом камлании шаман вызывал чула бубна. В своих призываниях во время камлания шаман непременно обращался к нему, прося не уставать в пути («Спина и шея твои пусть не ослабнут»), не спотыкаться, если наступит на камень, не упасть во время брода через речку, не поскользнуться на льду (на ледниках), не оборачиваться при ходьбе по обрыву и т. д. Иногда шаман в течение долгого камлания давал возможность чула бубна отдохнуть, погостить в траве, попить чистой воды и т. п.¹⁵¹

После совершения обряда шаман некоторое время камлал один, чтобы отпустить и спрятать чула бубна от других шаманов и всяких враждебных сил. Если бубен был обтянут шкурой марала или косули, шаман прятал чула в глухой тайге, а если — шкурой коня, то прятал в дупле дерева или превращал его временно в ястреба, сокола (сапсана), кречета.¹⁵² Прятать чула приходилось потому, что в представлении шаманов их собственная жизнь прямым образом была связана с чула бубна, а если этот чула погибал, то с бубном уже нельзя было камлат, и тогда умирал сам шаман.

У северных телеутов, по сообщению А. В. Анохина, главный помощник шамана, чула бубна, назывался *тын бура*. Автор именует его камской душой и характеризует как эмоциональную силу, благодаря которой шаман был способен «совершать служение или иметь интимную связь с духами». Анохин пишет: «При камлании тын бура входит в кама, после камлания удаляется». По его же материалам, телеутские шаманы, враждующие между собой, старались похитить друг у друга тын бура. Обнаружив его, отрубали ему ноги и голову. Вслед за тын бура вскоре умирал и побежденный таким образом шаман. Кроме того, у Анохина сказано: «Тын бура после смерти одного кама передается другому, молодому, начинающему каму. Такой передачей выражается духовное камское преемство».¹⁵³

На основе моих полевых материалов, собранных у шорцев и телеутов преимущественно при визуальном изучении шаманских бубнов,¹⁵⁴ в сообщении А. В. Анохина необходимо внести ряд уточнений и дополнений. Прежде всего это касается термина *тын бура*, перевести который следует «оживотворенный (или живой) бура». Слово *бура (пура)* у алтайцев означает, как установлено, лишь ездовое животное шамана, а также ездовых животных (часто коней) разных мастей, на которых разъезжают различные божества и духи.¹⁵⁵

Это слово с таким же значением свойственно и южным алтайским шаманам. В их профессиональной шаманской терминологии оно выступало еще и в значении двойника («души», как пишут некоторые этнографы), умерщвленного жертвенного коня, которого шаман доставлял божеству (Ульгеню или Йерсу) во время камлания. По несколько пур одновременно изображаются на шаманских бубнах телеутов, шорцев, собственно алтайцев и т. д. именно в качестве ездовых животных духов и божеств. В свое время я попытался доказать, что таковыми были сначала те или иные дикие рогатые животные, чьей шкурой обтягивался бубен (олень, марал, лось, косуля, дикий козел и т. д.). Мною приведены доказательства и того, какие из диких рогатых животных осмыслялись тотемными предками шаманов, с которыми связывалась не только их сила, но и жизнь.¹⁵⁶ Следы такого рода древних представлений еще не исчезли в алтайском шаманизме. Они сохранились в названиях и символах некоторых деталей бубна, в призываниях шаманов во время камлания и т. д. Тувинские шаманы в своих призываниях нередко именуют бубен маралом и, кроме того, своей бабушкой.¹⁵⁷

Рукоятка одного из типов бубна под названием *марс* или *мар* (*барс* или *бар*), символизирующая хозяина бубна, как увидим, во время камлания телеутскими и шорскими шаманами именовалась *алты көстү ала марс* (*мар*) — «шестиглазый пестрый (чубарый) марс» — или же *ала барстынг сүрмәди* — «имеющий облик пестрого (чубарого) барса».¹⁵⁸ Выпуклости (обычно шесть) на обечайке под кожей сверху бубна при проведении этого обряда телеутские шаманы называли *өркөш* — «горб верблюда», а у шорских они символизировали рога, при помощи которых враждующие шаманы иногда сражались (во время камланий) между собой, словно самцы-олени или маралы. Выше уже отмечалось, что главным духом — хозяином всех хозяев телеутских бубнов был хан Кычкыл, имеющий гриву жеребца. Ездил он на белом (священном) тайлыке (верблюжонке). У тувинцев-тоджинцев такая рукоятка бубна называлась просто *орхазы*, что значит, по словам шамана Шончура, «позвоночник» бубна, а продетая через нее поперечная перекладина дугообразной формы символизировала *көзүр* — судя по названию, «ребро» бубна,¹⁵⁹ в то время как во всех алтайских бубнах, в том числе телеутских и шорских, ее называли *күрүш* — «тетива». Но и у восточных тувинцев-тоджинцев представление о хозяине бубна подверглось контаминации. В нем соединились черты животного, которого символизирует бубен, и человеческого предка шамана. Это нашло отражение в ритуальном оформлении бубна: в его верхней части (с внутренней стороны) по обе стороны рукоятки висели железные пластинки-подвески, изображающие серьги бубна (*түнгүрүнг сыргазы*), что ясно свидетельствует об антропоморфном элементе в образе хозяина бубна, практическое значение которого для шамана было показано выше (когда говорилось об ушах хозяина бубна, изображавшихся на бубнах у алтайских шаманов).

Таким образом, *тын бура* («живой» или «оживленный бура») представлял собой особый вид бура, свойственный шаману, на кото-

ром его двойник разъезжал во время камлания.¹⁶⁰ У телеутских и шорских шаманов изображение этого бура помещали на бубне среди других бур — ездовых животных различных духов и божеств, осмыслявшихся нередко конями, хотя и изображавшихся с рогами. Я видел такой рисунок на нескольких бубнах. Его изображение на бубне шаманки Марфы Тодышевой носило полное название: *Барстынг чокыр ат тэйтэн. Камнынг тын бура, барс аңазі Бай Ульгэн омчозынан, јаан пайназы он бәш тәптілү* — букв. «Пестрая ездовая лошадь барса (рукоятки). Шамана живая бура, мать барса всеобщего Ульгэня, великого божества (*пайна*) 15-го небесного слоя». Телеуты рассказывали мне, что такой рисунок шаман держит в тайне и не обращается к нему при других, боясь, что слова его призывания могут услышать чужие, враждебные люди, вызвать бура и умертвить, а тем самым погубить и самого шамана.¹⁶¹ У шорцев этот бура назывался *таг бура* — букв. «горный бура» и тоже весьма оберегался шаманом. Его изображение помещалось на бубне среди прочих бур. Считалось также, что этого бура шаман получил от Ульгэня, но через свою родовую священную гору (*төсь таг*), поэтому и называл его *таг бура*. В промежутках между камланиями шаман прятал таг бура в глухой тайге, откуда и вызывал его только во время камлания. Он боялся за жизнь и сохранность своего таг бура, ибо связывал с ним и собственную жизнь. Кумандинские шаманы называли его *чәр бура* — «земной бура». По словам шамана Сакана, этого бура тоже нужно было прятать от врагов, когда не было камланий. Рисунок его помещался на бубне под «опояской неба» (*тәнгери куры*), выше духа-помощника — лягушки (*пака*). Чәр бура изображался в виде антропоморфной фигуры с крыльями вместо рук. Сильные шаманы, камлавшие Ульгэню, подымались на небо с помощью своего бура, которого они призывали перед камланием, а после камлания прятали в тайге, в горах. Но у шаманов-женщин чәр бура на бубне не рисовали, так как шаманки не могли подыматься на небо. У тувинских шаманов эту роль играл *тә хөльгә* — «ездовой дикий козел», на котором шаман ездил во время камлания. Его изображение с сидящим на нем всадником (самим шаманом) вырезалось внизу деревянной рукоятки бубна. Тә хөльгә не только возил на себе, но и защищал шамана от врагов. Шаман внимательно и бережно относился к своему тә хөльгә, ибо последний в случае недовольства шаманом мог во время камлания сбросить его с себя, после чего шаман уже был не в состоянии камлать, заболел и даже умирал.

Итак, первое уточнение к сообщению А. В. Анохина относится к термину *тын бура*, означаящему название не «души» кама, а его главного помощника при камлании, где *бура* — ритуальное слово, которым шаманы именовали верховых ездовых животных божеств и духов, отождествляемых местами с их «конями», а местами (у южных алтайцев) — с «небесными конями». Второе существенное уточнение относится к сообщению Анохина о вхождении тын бура в шамана при начале камлания и выходе после его окончания. По словам шаманов, с которыми я изучал и обсуждал рисунки

на их бубнах, в начале камлания тын бура приходил по зову шамана, служил ему верховым ездовым животным во время всего моления, после которого шаман отправлял его в потаенное место или убежище до следующего призыва. Тын бура, как и таг бура или чър бура, не входил в самого шамана и не выходил из него, он входил в рукюкту бубна.

Мне пришлось задержаться на рассмотрении представлений о главных помощниках шамана, связанных с его бубном как их символом и их вместилищем. Ведь именно эти помощники обеспечивали культовую практику и жизнь алтайских шаманов. Они были не просто помощниками, но и покровителями шаманов, санкционированными в этом ранге высшими божествами и духами. Через них распространялась на шаманов, как на избранников, божественная благодать. Я так поступил не только потому, что этот вопрос специально не исследовался и не обсуждался в этнографической литературе, не менее побудительной причиной послужил и тот факт, что рассмотренные представления о главных помощниках шамана, санкционированных божествами и духами, являются наиболее специфической культурной чертой алтайского шаманизма как религии.

Следует отметить еще один персонаж, именуемый шаманом словом *ääzi*, изображающий, как сообщает А. В. Анохин, духа *көрмөс*. По его материалам, к данной категории духов у собственно алтайцев относятся все умершие шаманы, продолжающие свое существование после смерти «на этой земле». Автор называет данную категорию обобщенно — «духи кровного родства и свойства».¹⁶² Изображение *ääzi* рисовали на коже лицевой стороны бубна в месте раздвоения ног большого (во весь бубен) рисунка хозяина бубна в виде маленькой антропоморфной фигурки, которую шаман называл Эльген (в академической транскрипции — *Älgän*). По сообщению Анохина, этот дух «приводит камлающего (шамана). — Л. П.) в особое состояние, в экстаз».¹⁶³ Но что такое «экстаз» в представлении алтайцев? Поскольку у автора нет разъяснения, попробую это сделать я, опираясь на свои полевые материалы и некоторые опубликованные данные. Это сделать тем более необходимо, что сами шаманы вполне представляли себе состояние, в которое приходили, приступая к камланию. В начале камлания шаман «разогревал» себя перед тем, как отправиться к божествам и духам. Этот разогрев ему обеспечивала сила, упоминавшаяся выше, — *jälbi*. Вселяясь в шамана, она превращала его из обыкновенного человека в *jälbilg*,¹⁶⁴ т. е. «обладающего *jälbi*». Другое название для камлающего шамана записано (у телеутов) в форме *jäl уусту* или (у кондомских шорцев) *jel астыг* — «имеющий в себе *jel*» либо, как переводит В. Вербицкий, «нечистого духа».¹⁶⁵ У этого же автора приведены еще два слова, относящихся к шаману: *тел* и *тййил* — со значением «вдохновение принимать».¹⁶⁶

О данной сакральной силе надо сказать несколько подробнее, ибо она является главной специфической особенностью кама как служителя культа. Ее алтайское название (варианты: *jälbi*, *jälbi*, *jälbü*) было обобщенным, так сказать, суммарным для

всей совокупности духов — помощников кама. В представлении шаманистов эта сакральная сила сливалась с личностью кама. О сказанном можно судить и по следующему факту, зафиксированному в свое время у тувинцев, где совокупность духа шамана олицетворялась и называлась *хамнын а́ази*,¹⁶⁷ т. е. «хозяин шамана», совсем по образцу такой, например, распространённой контаминации, как гора (как таковая) и ее хозяин. У тувинцев, проживающих в восточной части Монгольского Алтая (бассейн Кобдо), рассматриваемая сила шамана именуется *dzelbik*,¹⁶⁸ а у тувинцев бассейна Верхнего Енисея — *jälbi*, как и у телеутов. Выше уже указывалось, что силу *jälbi* кам получал при покое своему покровителю первого сделанного им самим бубна, по поводу чего устраивалось специальное камлание. У шорских камов, получавших свои бубны от горы Мустаг (верховья Кондомы), бубен осматривал и проверял ударами в него старший сын хозяина Мустага. У камов алтайцев силу *jälbi* давали дочери Ульгения, называемые в шаманской лексике *кыјандар*, а на обычном разговорном языке — *кыстар*. Сама сакральная сила именовалась *камнын јälbi* — «камская сила».

Таким образом, конкретным материалом удостоверяется следующее существенное обстоятельство. У северных алтайцев, качинцев и сагайцев сакральная сила давалась каму священной горой — подательницей шаманских бубнов при осмотре и санкционировании первого бубна. У алтайцев бассейна Катуня камы получали ее как от дочерей Ульгения, так и от дочерей почитаемых священных гор, в зависимости от того, получал ли кам разрешение изготовить свой первый бубен от Ульгения или от священной горы. Дочерей упомянутых высоких божеств во время камлания шаман называл в своих обращениях к ним *jälbis*. В качестве примера таких *jälbis* можно указать еще на дочерей гор Абукан, Кајырган и Кајыр-таика (последняя находится около Телецкого озера). Гора Абукан считалась одним из древнейших тосей алтайских камов, как Мустаг у северных алтайцев и телеутов.

Представление об *jälbi*, игравшее столь важную роль в механизме камлания, да и само это слово уходят корнями в древнетюркское время в среду как уйгуров, так и самих древних тюрков. По данному поводу уместно предпринять экскурс в названную эпоху для уточнения генезиса представления, столь важного для понимания и характеристики алтайского шаманизма. В изданных письменных памятниках древнетюркского времени встречается слово *jelvi*, переводимое обычно как «волшебство», «колдовство».¹⁶⁹ С. Е. Малов поместил его в словарь, приложенный к его монографии, с переводом «шаманить».¹⁷⁰

Слово *jälbik*, о котором шла речь по отношению к алтайцам, зафиксировано в словаре М. Кашгарского в форме *jelpik* со значением «дух болезни», который вселялся в больного и, стало быть, обладал способностью вселяться в человека. В древнетюркском же словаре этот термин дан со значением «одержимость демонами», т. е. так же, как у алтайцев.¹⁷¹ Относительно употребления

слова *jälbi* непосредственно древними тюрками в отличие от уйгуров в письменных памятниках не говорится. Однако есть косвенное свидетельство, при помощи которого можно уловить представление о шаманской силе *jälbi* и у самих древних тюрков. Я имею в виду этнографический материал по бурятскому шаманизму, представляющий источниковедческий интерес для обсуждаемого вопроса. Дело в том, что у современных монголоязычных бурят сакральная сила шамана, как и магическая сила кузнеца, обозначалась одинаково — словом *ilbi*.¹⁷² Профессии шамана и кузнеца считались наследственными и предопределяемыми духами их предков, как шаманов, так и кузнецов. Действие *ilbi* считалось настолько сильным, что и шаману, и кузнецу приписывалась способность губить враждебных им людей, в том числе враждебных шамана и кузнеца. Несмотря на изолированность друг от друга алтайцев и бурят не только теперь, но и в обозримом историческом прошлом, на разделяющие их большое географическое пространство и языковой барьер, существование у них общих представлений и названия сомнения не вызывает, но, конечно, нуждается в мотивированном объяснении, искать которое надо в этническом составе¹⁷³ современных бурят. О сказанном говорит тот факт, что название *ilbi* свойственно далеко не всем бурятам. Кроме того, наиболее распространенным названием сакральной силы шамана или магической силы кузнеца является слово *аб*. Словом же *ilbi* она именуется лишь у некоторых родоплеменных групп, например у бурят хори (хоринцы), тумат, происхождение которых связывается с древнетюркскими этническими элементами, ассимилированными в бурятской монголоязычной среде. Конкретно это относится к потомкам тюркоязычных курыкан орхонских надписей (или гулигане китайских летописей, обитавшие в период господства древнетюркских каганатов VI—VIII вв. в районе Байкала). К тюркоязычным народам относились и уйгуры, отдельные группы которых в рассматриваемое время кочевали в Прибайкалье, и др. Все они были шаманистами. У некоторых, например у курыкан, как и у древних тюрков, в хозяйстве и быте выдающуюся роль играло кузнечество, что подтверждается современными археологическими раскопками в названном районе. Курыканы в древнетюркское время, по свидетельству китайских письменных источников, относились к племенам теле, среди которых они были самыми северными и считались «особым поколением». А. П. Окладникову удалось доказать вхождение части курыкан и в этнический состав якутов.¹⁷⁴ Таким образом, слово *ilbi* (*эльби*, *эльбэ*) у бурят представляет собой тюркский терминологический реликт, сохранивший свое древнее шаманское значение и отражающий тесную ритуальную генетическую связь профессий шамана и кузнеца, отмеченную рядом исследователей и для древних тюрков.

Термины *jälbi*, *jälpik* представляют интерес еще в том смысле, что эти названия шаманской силы обнаруживают прямую семантическую связь с термином *jäl*, на которую указал в своем словаре Дж. Клосон.¹⁷⁵ Эта связь не только лингвистическая. Она имеет прямое отношение к характеристике шаманской сакраль-

ной силы как таковой. Данное слово с древнетюркского времени и по сей день, если иметь в виду алтае-саянские тюркоязычные народы, выступает со значением «ветерок», «ветер». Как ветер оно названо и в словаре М. Кашгарского, но там приводится еще другое его значение — «злой дух», «демоническое существо».¹⁷⁶ В одном из более ранних, чем этот словарь, уйгурских письменных памятников слово *jäl* употреблено вместе с *tängri* в значении «бог», «ветер».¹⁷⁷ Отсюда ясно, что византийский историк Ф. Симокатта был точен, когда в числе объектов поклонения древних тюрков наряду с огнем, водой, землей, небом назвал и воздух.¹⁷⁸

Если обратиться непосредственно к древним тюркам, то кроме прямого свидетельства Ф. Симокатты о почитании ветра имеется еще и китайское сообщение о храме древних тюрков под названием «Разгоняющий тучи».

Механизм появления *jälbi* ясен и прост. Духи-помощники в начале камлания проникают к шаману в виде легкого дуновения или ветерка. Так было и в глубокой древности, если вспомнить, что один из предков тюрков, родившийся от волчицы, стал шаманом через дуновение духа.¹⁷⁹ Алтае-саянские камы, сзывая своих духов ударами в бубен, глубоким вздохом втягивали их в себя вместе с воздухом. Таким путем в них вселялись и духи их предков-шаманов, которые после своей смерти оставались на земле в виде ветерка, как удалось выяснить Э. Таубе у монгольско-алтайских тувинцев.¹⁸⁰ Об этом свидетельствует и само название души умершего шамана — *dzel salgyn*. Это подтверждается и телеутским названием *jäl салкын* — «легкий ветерок». Однако у телеутов оно, по словам А. В. Анохина, со значением «существо, как воздух» (букв. «легкий ветерок») относится только к «душам добродетельных людей».¹⁸¹ Сохранившееся у монгольско-алтайских тувинцев и телеутов название разъясняет и якутское понятие *салгын-кут*, переводимое как «душа-воздух», которая в отличие от душ *буор-кут* («земля-душа») или *ийэ-кут* («мать-душа») считалась невидимой. Судя по этнографической литературе, представления якутов об одновременном существовании у человека трех «душ» далеко не изучено и не доказано, так как на сей счет высказано несколько точек зрения, в том числе и противоречивых.¹⁸² Фактом остается только наличие ряда названий для души, среди которых постоянно фигурирует древнетюркское слово *кут*, распространенное и у алтае-саянских народов в значении «душа», точнее — в значении индивидуального внутреннего двойника человека. Установлено также и то, что у якутов *салгын-кут* — это «душа шамана».

Таким образом, можно сделать следующее заключение. У монгольско-алтайских тувинцев название *dzel salgyn* выступает в древних форме и значении. Тюркоязычные тувинцы Монгольского Алтая, будучи в течение ряда столетий в монголоязычном окружении, сохранили не только свой язык, который они называли еще в XIX в. теленгитским, но и многие шаманские верования и представления, в том числе и древние форму и значение названия *dzel salgyn*. У телеутов значение этого названия подверглось

модернизации скорее всего под влиянием христианства («души добродетельных людей»). У якутов уцелели явственные следы подлинного значения данного названия (в форме *салкын-кут*), но уже в комплексе представлений о душе рядового шаманиста и душе шамана, осложненных смешением этнического состава современных якутов, оказавшим влияние на саму терминологию.

Некоторое отступление при рассмотрении духов — помощников шамана, относящихся к категории его кровных предков (умерших шаманов), было необходимо для уяснения техники использования шаманом своей главной силы, обеспечивающей камлание.

Анализ названий и понятий, относящихся к главным духам — помощникам шамана, составляющим основу его сакральной силы, открывает путь в почти неисследованную область древних культов природы и стихий, основанных на почитании воздуха и ветра, отмеченную для древних тюрков Ф. Симокаттой. Олицетворение ветра, культ его как стихии природы были свойственны алтайцам еще несколько десятилетий тому назад (перед Великой Отечественной войной), и память об этом не исчезла в среде современного старшего поколения. Рассмотрение культа ветра как такового не входит в мою задачу, оно должно стать предметом специального исследования. Я приведу только некоторые конкретные материалы о нем, характеризующие отдельные черты, а главное внимание сосредоточу на отражении культа ветра в алтайском шаманизме, в ритуальных приемах которого вызывание ветра (*jäl*) играло видную роль. Вера в ветер как самостоятельное «нечеловеческое существо», олицетворенную силу природы, отразилась в ряде представлений. Например, если во время промысла ветер разрушал шалаш охотников, они прекращали промысел и немедленно уходили домой, ибо полагали, что удачи в охоте на зверя уже не будет. Возвращались на промысел через некоторое время, предварительно устранивая небольшое моление, иногда с приглашением шамана, обращенное к хозяину тайги или горы, где они охотились. Верили также в то, что некоторые духи болезни появлялись в виде ветра и поражали людей. Любопытное представление было зафиксировано у тувинцев. Они утверждали, что каменная галка, или клушица (*Phuggosoga phuggosoga*), которую они справедливо называют красноносой (*кызыл тумчук*), является однополый птицей. У нее нет самцов, и оплодотворяется она ветром, становясь к нему задом и поднимая хвост.¹⁸³ Причиной появления такого представления, вероятно, послужила неразличимость пола этой птицы по внешнему виду, по каким-либо внешним признакам (величина, окраска перьев и т. д.). Данный, известный орнитологам факт не остался незамеченным благодаря наблюдательности тувинцев, проживающих в местах обитания каменной галки. Кроме того, на тесную зримую связь этих птиц с воздушной стихией указывает продолжительность нахождения их в воздухе, где они парят стаями на распростертых крыльях, набирая высоту кругами, используя силу потока нагретого воздуха.¹⁸⁴ Однако для нас рассматриваемое представление интересно верой тувинцев в оплодотворяющую силу ветра как самостоятельного существа.

У алтайцев и телеутов было распространено представление о вихре как злом духе, если он крутился против часовой стрелки. Если же вихрь крутился в обратном направлении, его принимали за мчащегося камлающего шамана, точнее — за его жула, так как сам шаман находился в это время на месте камлания. Качинцы и сагайцы принимали вихрь за злого духа, уносящего похищенную им человеческую «душу» (*кут*), т. е. за двойника какого-либо реального человека, попавшего в плен к злему духу.

Ритуальная связь шамана как с ветром-вихрем, так и легким ветерком является существенной чертой алтайского шаманизма и выступает не только в тех или иных представлениях, но и в ритуальных действиях и приемах. Как известно, одним из основных движений шамана во время камлания с бубном было быстрое вращение вокруг своей оси, стоя на ногах. Это движение изображало символически вихрь. Кам крутился по часовой стрелке. Существовало даже выражение: *Кам ку́бур-јат* — «Кам вихрится». В период становления, когда на шамана «давили» духи, принуждая его стать камом, этот *паксын кам* (букв. «давимый кам») часто уединялся в тайгу, в горы, где бегал и крутился как вихрь (*ку́бурган*). При обращении к духам во время камлания шаман обычно говорил, что он «мчался» или «примчался» (*кабыльи-јат*). В культовом ритуале шаманских молений, в том числе и главных, т. е. камланий с бубном, имело место искусственное вызывание ритуального ветерка при помощи опахала, которым могли быть березовая ветвь, кусок материи, пучок прутьев, опояска и т. д. Суть данного ритуального приема состоит в том, что, размахивая опахалом, шаман вызывал дуновение легкого ветерка, рассматриваемое как появление духов, к которым он обращался с той или иной просьбой, особенно при ворожбе. Как правило, при помощи опахала совершались небольшие моления с обращением кама к своим духам-помощникам или различным окрестным духам ближайшей местности и т. п., особенно до получения им первого бубна. В то время, как увидим, с опахалом, чередуя его с бубном, камлали в больших молениях горам, при лечении некоторых болезней. Культовое значение ритуального вызывания ветра отразилось и в названии опахала: *jälbäg* или *čälbäg* — у шорцев, сагайцев, качинцев, бельтиров; *jäl-näk* — у алтайцев, *jälbiš* — у тувинцев. У уйгуров в известном литературном памятнике — сутре «Золотой блеск» (переведена с китайского языка на уйгурский в X в.) опахало упоминается под наименованием *jälpigü*. Во всех названиях опахал присутствует слово *jäl*. В этом же значении следует понимать и термин *jälci* — одно из названий шамана у древних тюрок и совсем недавно — у желтых уйгуров (будет рассмотрено ниже). К категории терминов, выражающих сакральную силу камлающего шамана и связанных с понятием *jäl*, относится и слово *jäl-gän* (по А. В. Анохину), которым называли антропоморфную фигурку, нарисованную на внешней стороне бубна в ногах изображенного во весь бубен кама-предка, именуемого хозяином бубна. Как указывалось выше, *Jälgän* — это имя духа, который руководит шаманом во время камлания.

Таким образом, многие термины из профессиональной шаманской лексики, относящиеся к сакральной силе шамана, вселяемой в него духами-помощниками, связаны с названием *jäl*.

Приведенный материал и его анализ проливают свет на многолетний спор между исследователями на тему: что считать главным и характерным признаком камлающего шамана — экстаз или одержимость? При этом под экстазом подразумевается способность шамана освободиться от тела свою «душу» и возвращать ее после камлания, а под одержимостью — вмещение шаманом в себя своих духов.¹⁸⁵ Для алтайского шаманизма нет достаточных оснований проводить разницу между так называемым экстазом и одержимостью. По представлению алтайских шаманистов, кам из обыкновенного человека превращается в камлающего шамана с момента вмещения в себя духов-помощников (*jälbi*), что ощущается им физически в «разогреве» тела «внутренним огнем» (*ädim äzin-jar*). Тело, по словам шамана, становится «легким» до самого конца камлания. Когда же духи покинут тело, оно снова станет «тяжелым».

Отделение от тела шамана его двойника («души») не является самостоятельным действием, а происходит в процессе вселения в шамана *jälbi*, которые вступают в контакт с его чула и вместе устремляются в путь. Чула камлающего шамана, опираясь на их помощь и сопровождаемый ими, едет на чула животного, шкурой которого обтянут бубен. Шаман же в это время на месте камлания с бубном в руках имитирует свое иллюзорное путешествие. Он разнообразными средствами (пением, речитативом, обычной разговорной речью, подражанием голосу различных персонажей, мимикой, жестиком, ударами в бубен, прыжками и т. д.) описывает дорогу своего чула, образы духов и божеств, сообщает их диалоги и прочие разговоры как с его чула, так и между собой.

Приведенные данные о духах-помощниках кратко характеризуют лишь главных из них, наиболее распространенных и канонизированных. Но, как указывалось выше, у каждого кама были еще свои мелкие духи, помогающие в менее сложных камланиях и обращениях к духам и божествам, не связанных с далекими «путешествиями» к божествам высокого ранга. Они помогали, например, изгнать вредоносного духа, поселившегося в доме умершего, предсказать погоду, указать, где искать потерявшихся животных и, т. п.

Иногда кам брал бубен и призывал своих духов ночью, чтобы наедине посоветоваться с ними, узнать их пожелания, словом, провести взаимный разговор. Телеутские шаманы рассказывали мне, что им приходилось порой заставлять своих духов «смотреть» книгу «Сабыр Бичик», где можно было выяснить такое, что не требовало устройства большого камлания, например какое-либо предсказание и т. п. Рисунок книги изображался в верхней части бубна, и его считали символом книги законов или решений Ульгения, которую он давал камам высокого класса. Без нее они будто бы не могли камлать. Однако я видел бубны сильных шаманов, на которых такого рисунка не было, и в то же время такой рисунок имелся на бубне шаманки, хотя она, как женщина, не могла камлать Ульгению, давав-

шему эту книгу телеутским камам. Но «смотрели» в названную книгу при камлании не сами шаманы, а их тóси, т. е. предки, умершие камы. Поскольку у алтайцев своей грамоты не было, то предки-камы являлись, вероятно, людьми, которые жили в XVII—начале XVIII в. в Джунгарии, куда телеуты были уведены после подчинения их джунгарским (или ойратским) ханам, где была распространена монгольская письменность, но где существовало и сильное гонение на шаманов, вплоть до их физического уничтожения, о чем повествуют многочисленные легенды и предания современных алтайцев. Возможно, наличие рисунка — отражение одного из элементов влияния ламаизма на шаманство телеутов, которое доказано рядом других материалов.¹⁸⁶ У ламаистов есть священная книга «Судур», постоянно используемая ламами для различных предсказаний и гаданий. Под данным названием она распространена и у тувинцев-ламаистов. В телеутском языке на это указывают слова *судурло* — «предсказывать» и *судурчы* — «предсказатель». В эпосе алтайцев тоже упоминается священная книга «Судур». И тем не менее телеутские камы именовали рисунок книги законов Ульгения на бубне не *судур*, а *сабыр бичик*. Это название поместил в свой словарь и В. Вербицкий со значением «богатырское письмо (на дереве, камне и т. п.)».¹⁸⁷ Но у него дано скорее обобщенное народное представление о характере письменности эпических богатырей, нежели о названии книги, рисунок которой наносили на свой бубен некоторые шаманы. Если исходить из лексики телеутского языка, то «*Сабыр Бичик*» может означать «Книга о нашептывании», разумеется, магическом, о произносимых шепотом заговорах и заклинаниях (например, от болезни или укуса змей и т. д.), так как слово *сабыр* — это «магическое нашептывание». Соблазнительно, конечно, сопоставлять его с названием древнетюркской книги гаданий (шаманского содержания) — «Iḡq Bitiḡ» и принять за смутное воспоминание о существовании такой книги у далеких исторических предков телеутов. Однако это только предположение, доказать которое, по-видимому, невозможно. И все же при рассмотрении материала о духах — помощниках шамана данный экскурс оправдан тем, что «читали-то» рисунок книги во время камлания тóси — умершие шаманы, предки, т. е. духи-помощники, компетенция которых распространялась и на чтение шаманских книг.

Итак, краткая характеристика представлений о духах — помощниках шамана, выступающих в образах его предков, позволяет сделать следующее заключение. На вере в этих духов основывалась вся религиозная культовая практика алтае-саянских камов. Рядовые шаманисты верили в силу и могущество своих камов, в их непосредственные контакты с божествами и духами, в доставление и передачу им жертв. По количеству и составу духов-помощников они оценивали практические культовые и ритуальные возможности отдельных камов. И уж, конечно, верили в избранничество камов духами их умерших предков, в становление шаманами иногда даже вопреки желанию и сопротивлению самих избранников. Именно эта категория духов-помощников была главной, стабильной для всех шаманов, тогда как прочие духи-помощники отличались разнообразием, свойственным индивидуально каждому каму.¹⁸⁸

Изложенный выше конкретный этнографический материал, характеризующий теологические основы, дает возможность рассматривать алтайский шаманизм как религию в более обобщенном плане, с учетом ряда вопросов, обсуждаемых в научной литературе в течение многих десятилетий, вплоть до настоящего времени.

Я убежден, что некоторые результаты изучения алтайского шаманизма, имеющего не менее чем полуторатысячелетнюю историю, могут быть использованы или должны учитываться при решении обсуждаемых вопросов о шаманизме, взятом в более широком региональном и этническом плане, чем только алтайский, в частности в масштабе сибирских народов. С этой точки зрения, приведенный выше конкретный материал, к примеру, подтверждает мнение Г. Финдейзена,¹⁸⁹ считавшего представление о вселении духа в шамана во время камлания одной из основных черт североевразийского шаманства, вопреки взглядам того же М. Элиаде, опровергающего такое мнение. Едва ли этот догматический признак культовой практики шаманизма можно сводить к простой функциональной альтернативе, характеризующей способ общения шамана с духами и божествами, как полагает А.-Л. Синкала.¹⁹⁰ Надо при этом иметь в виду, что рассмотренный фактический материал и результаты его анализа относятся к алтайскому шаманизму, который называют иногда классическим.¹⁹¹ К тому же он еще и древний, ибо прослеживается по письменным источникам с древнетюркского времени,¹⁹² причем не только вообще, но и непосредственно у населения Алтае-Саянского региона, о чем свидетельствуют археологический материал и древнетюркские рунические надписи с Енисея и из Горного Алтая. Последнее обстоятельство послужило причиной давнего и неослабевающего интереса востоковедов, главным образом тюркологов и монголистов, к алтае-саянским народам, их языку, истории, этнографии, фольклору и т. д. В сохранении шаманизма у тюркоязычного населения Южной Сибири, в частности Алтая, не без оснований видели один из элементов древнетюркской культуры и быта, не затронутый распространенным среди большинства тюркских народов буддизмом и мусульманством. В разностороннем изучении алтайцев искали конкретные данные для восстановления древней и средневековой истории культуры и быта тюрков, сыгравших большую роль в истории Центральной Азии и прилегающих к ней районов. В свою очередь можно надеяться и на то, что результаты нашего изучения окажутся полезными для признания шаманизма древних тюрков их национальной государственной религией.

А теперь, опираясь на результаты историко-этнографического изучения теологии алтайского шаманизма, сосредоточу внимание на наиболее специфических особенностях этой религии в обобщенном плане. Прежде всего необходимо напомнить резкое отличие алтайского шаманизма от мировых и многих национальных религий, созданных теми или другими вероучителями (Буддой, Конфуцием, Христом, Магометом, Мани и др.), зафиксированных письменно в священных

книгах, заповедях и т. д. Алтайский шаманизм, повторяю, возник естественным, историческим путем из ранних форм религиозных представлений, связанных с олицетворением окружающей природы и ее стихийных сил. Правда, и у алтайцев был обнаружен миф о происхождении шаманской веры (*jan*), в котором основателем ее был назван Эрлик,¹⁹³ обучивший камланию человека по имени Янгара, за что этот служитель культа и получил от Ульгена название «кам», которое у алтайцев стало относиться к шаманам. На персоне и имени Эрлик стоит остановиться, ибо они известны далеко за пределами Алтае-Саянского региона. А.-М. Габэн, выясняя содержание древнетюркских надписей, зафиксировала имя Эрлик (в форме *Arklik*) как название бога смерти (*Totengott*), со ссылкой на памятники из Монголии и Минусинской котловины,¹⁹⁴ датируемые первой половиной VIII в. В более поздней работе исследовательница приводит это имя в форме *Arklik* и уже как название бога подземного мира, преисподней, или ада (*Gott der Unterwelt*).¹⁹⁵ Как известно, представление об аде появилось у древних тюрков под влиянием главных религий.¹⁹⁶ Имеется немало оснований связывать камлания Эрлику с «черными шаманами» (*кара кам*). Мне говорили, что они камлали Эрлику непременно в своем ритуальном кафтане, называемом маньяком (*ман/ак*), тогда как шаман, не камлающий Эрлику (*ак кам* — «белый кам»), не мог камлать в маньяке. Однако при большом камлании Ульгеню, с жертвоприношением коня, с вечера и в течение ночи шаман камлал с бубном и в маньяке, а при восходе солнца, когда свершалось приношение коня в жертву, он выходил на место жертвоприношения с бубном, но в халате и в другой ритуальной шапке, которую до этого не надевал. Однако, как я многократно наблюдал, присутствуя на камланиях в различных районах Горного Алтая, в том числе и у горных алтайских телеутов и тубаларов, камы, особенно «родовые» (*укту кам*), с бубном и в маньяке камлали не только Эрлику и его сыновьям, но и всем земным духам категории *ару тос*, и прежде всего хозяевам священных гор. К вопросу о бубнах, маньяках и т. д. я специально обращусь в разделе, посвященном камам.

Упоминание в алтайском мифе об Эрлике как учителя камов шаманскому культу может служить указанием на то, что он научил первого шамана именно черному шаманству, связанному с почитанием Эрлика, с путешествиями в подземный мир, столь характерными для алтайских камланий. Опираясь на мифологию, также можно предполагать более позднее появление культа Эрлика, а стало быть, и черного шаманства. В ряде мифов алтайцев и телеутов Ульгеня и Эрлик выступают еще вместе, как родные братья, в качестве демиургов. Со временем они поссорились и разошлись. Ульгеня остался обитать в небесной сфере, а Эрлик был им низвергнут сначала на землю, а затем и в подземный мир, где он стал владыкой. Таких мифов опубликовано немало.¹⁹⁷

Представление об Эрлике как небесном божестве сохранялось и в шаманских верованиях якутов,¹⁹⁸ которые, по-видимому, принесли это представление на свою новую, северную родину еще до того, как

Эрлика стали почитать в ранге высшего божества подземного мира. Наконец, сошлюсь на бурят, где Эрлик под названием Эрлен выступает в образе владыки подземного мира, хотя в мифах у них говорится также и о небесном происхождении Эрлика.¹⁹⁹

Мифы о первом шамане, о братьях демиургах и ссоре между ними, с последующим расхождением братьев по разным зонам Вселенной, и т. п. представляют ценный источник для решения вопроса о белых и черных шаманах, давно отмеченного исследователями, но до сего времени ими не объясненного. Речь идет, конечно, не о самом цветовом символическом названии, а о комплексе признаков и сущности разновидностей, связанных с различиями культовой практики, объектов почитания и диапазоном решения тех или иных проблем, заботящих шаманистов, с которыми они обычно обращаются за содействием к шаману как в индивидуальном, так и в общественном плане, т. е. когда моление устраивает либо отдельная семья, либо улус, аал, род и т. д. Существование белых и черных шаманов зафиксировано не только у якутов и бурят. Мне пришлось столкнуться с пережитками такого деления у собственно алтайцев (в Усть-Канском и Шебалинском аймаках), где я получил сведения о белых и черных камах и их бубнах.

Судя по накапливающимся данным, черные шаманы выделались в отдельную категорию (наподобие секты), распространенную преимущественно среди рядовых кочевников, особенно на периферии древнетюркского государства после его падения и раздробления древних тюрок на родоплеменные и территориальные группы на огромной территории восточной части Центральной Азии и Южной Сибири. С падением древнетюркских каганатов прекратились грандиозные общетюркские моления Небу (Тенгри), прародительской пещере, божеству Земли,²⁰⁰ не стало верховных шаманов, находившихся при ставках каганов и их правящей верхушки. Это безусловно способствовало быстрому росту роли рядовых местных (родовых и племенных) шаманов. Последние хотя и не устраивали грандиозных общих молений, но повседневно обслуживали религиозные потребности кочевников на бытовом народном уровне, при котором выросли роль и значение местных локальных и родоплеменных божеств. Диапазон таких камланий, обращенных к божествам как неба и земли, так и подземного мира, расширял сферу общения шаманов с духами и божествами. Материальные и социальные условия жизни кочевников, рассеянных победителями, расширяли потребности обращения за помощью не только к доброжелательным, но и к зловредным духам и божествам, требующим искупительных и умилостивительных жертв, то и дело вмещающихся в жизнь человека. Не вызывает сомнения то, что вопрос о белых и черных шаманах должен быть специально и углубленно исследован на фоне социальных условий жизни древнетюркских шаманистов. Высказанные мною предположения ни в коей мере не могут заменить такое изучение, а посему я возвращаюсь к общей характеристике алтайского шаманизма и рассмотрю его следующую специфическую, наиболее яркую особенность.

Надо признать, конечно, вербальный характер алтайского шаманизма — этой религии, не имевшей письменного изложения теологических основ, положений, деклараций, своего рода заповедей и запретов, каких-либо канонических правил, текстов молений божествам, духам и т. д. Все поклоилось только на устной и визуальной базе, крайне простом и небольшом по количеству священном ритуальном инвентаре, священном реквизите. Возможно, поэтому некоторые исследователи либо не принимали алтайский шаманизм за религию, либо считали последнюю примитивной, упуская из виду тот факт, что ее существование прослеживается на протяжении почти полуторатысячелетнего периода, причем в одних и тех же устойчивых формах религиозного ритуала и практики, главного пантеона, что судить об уровне этой религии нужно по ее содержанию. Нет никакого сомнения в том, что воспроизводство алтайского шаманизма у рассматриваемых тюркоязычных народов и родоплеменных групп из поколения в поколение держалось силой традиции. Традицию в области идеологии Ф. Энгельс в свое время метко назвал «великой консервативной силой».²⁰¹ Подтверждение справедливости такого определения дает алтайский шаманизм. Разве не традиция при отсутствии письменной фиксации и конфессиональной организации обеспечивала сохранность и стабильность основных теологических представлений и стабильность культовой практики? Разве не традиция помогала с детских лет познавать и закреплять в сознании алтайских шаманистов основы этой религии, ее обычаи и обряды, моления и жертвоприношения как на семейно-бытовом, так и на местном общественном уровне? Разумеется, устойчивости и сохранению самой традиции содействовали также некоторые конкретные факторы, например длительная изоляция рядовых кочевников от других религий и от их влияния как через различных проповедников, так и при отсутствии непосредственных контактов с иноверцами-нешаманистами. Зато в древнетюркское время в результате непрерывных войн и набегов возникали интенсивные контакты между тюркскими и монгольскими кочевниками-шаманистами и между родоплеменными группами тех и других. Вследствие этого народы и их родоплеменные группы то и дело дробились и рассеивались, скрещивались и смешивались. Тем не менее и в этих условиях сохранились (вплоть до наших дней) многие традиционные шаманские представления о конкретных божествах и духах, обычная культовая практика, шаманы и их бубны, сакральная терминология. Такая стойкая сохранность традиционных верований объясняет нам причину ряда различий и вариантов в конкретных элементах алтайского шаманизма, отмеченных у одной и той же народности или родоплеменной группы.

Не касаясь пока культовой, ритуальной специфики алтайского шаманизма (об этом будет говориться в разделе, посвященном шаману как служителю культа), я обращаюсь к рассмотрению его весьма важной стороны — морально-этической, нравственной, существование которой, как и во всякой религии, не может быть подвергнуто сомнению. Эта сторона алтайского шаманизма не только не обсуждалась, но даже не ставилась на обсуждение. О ней обычно не

упоминалось и при публикациях полевого этнографического материала по шаманизму. Так как одна теологическая догматика мало что дает для выяснения названного вопроса, то, чтобы раскрыть его, необходимо снова обратиться к историческим и этнографическим материалам и попытаться извлечь из них конкретные сведения. Я предпочитаю начать с обращения к материалам, относящимся к древним тюркам. Их собственные рунические надписи содержат отдельные факты, из которых можно извлечь интересующие нас данные, например, о наказании людей, а порой и целого народа высшим божеством Тенгри как смертью, так и другими карами за те или иные совершенные ими преступления или проступки. Ж.-П. Ру изучал и даже частично обобщил такие материалы, рассмотренные и им самим, и Р. Жиро,²⁰² относящиеся главным образом к нарушению гражданских законов и этики общества (во многом по отношению к каганам), возмездие за что следовало от светской государственной власти. Однако у древних тюрков и божество карало людей.

Тяжелой каре Неба подлежали клятвoprеступники, если они клялись им. Так же каралось неповиновение кагану, не говоря уже о попытке его свержения, переходе к врагу и т. п. Ведь каганы обычно жили «в согласии с Небом» или были им поставлены на престол. Смерть преступников такого рода, при каких бы обстоятельствах она ни последовала, связывалась с волей Неба. Божество Тенгри карало гибелью, пленом и т. д. каганов и даже целые народы, если они оказывались не «в согласии с Небом». Ослушание божества или противодействие его воле неотвратимо наказывалось смертью.²⁰³

Наказания Неба боялись поэтому и сами каганы, несмотря на то что свою власть они объявляли дарованной Небом. В китайской летописи описан случай, когда один из тюркских каганов решил было не выполнить своего обещания и не отдать свою дочь в жены императору династии Северная Чжоу. Однако он отказался все-таки от такого намерения, причем только потому, что побоялся кары Неба. Ему пришлось пережить страшную бурю, которую он принял за наказание Небом.²⁰⁴ В другом рассказе повествуется о том, как у кагана Тату стали умирать люди и скот, напившись отравленной китайцами воды; каган принял это событие за кару Неба и покинул местность. В третьем — говорится о кагане Шаболию, наказанном божеством смертью. Сигналом наказания был пожар в походной юрте, с которой он выезжал на охоту, что и заставило его сразу же вернуться в свою ставку.²⁰⁵ Да и в орхонских надписях наряду с упоминаниями о покровительстве и помощи Неба тому или иному кагану встречаются данные о каре Небом некоторых правителей (военными поражениями) и даже целых народов. Но божество Тенгри вешало свою волю и через шаманов, причем в большей степени через них, хотя, как увидим дальше, шаманы встречались и среди самих каганов.

Разумеется, нельзя забывать, что наказания шаманистам у древних тюрков несли не только божества и духи. Они исходили и от светской власти. Однако наказания божеств и духов отличались неотвратимостью, от них нельзя было скрыться, хотя можно было искупить вину жертвоприношением.

Если обратиться к свидетельствам китайских письменных источников, то там можно найти значительный перечень конкретных законов и правил этики древних тюрков, за нарушение которых полагалось суровое наказание от светской власти, вплоть до смертной казни. Смертью карались, например, убийство или насилие над замужней женщиной. Штрафами наказывались обесчещение девушки, ранение в драке, воровство лошади и т. д. Такие меры наказания светского характера и регулировали жизнь внутри общества древних тюрков. Но эти же преступления и проступки по отношению к врагу, к покоренному населению не влекли за собой никакой кары. Они не были связаны с религиозными воззрениями. Преступления или проступки против своего кагана обязательно карались Небом (или по его воле), ибо власть кагана давалась им. По воле Неба человек становился каганом и являлся как бы его ставленником до тех пор, пока сам был в согласии с Небом, был у него в милости. Следовательно, в эпоху собственной государственности древних тюрков религия освящала власть каганской верхушки, как власть божественного происхождения, дарованную Небом. Тем самым освящалась и политика войн, грабежей, т. е. покорение каганами целых народов, истребление пленных, жестокость к побежденным и т. д.

Изложенный материал в некоторой степени характеризует морально-этическую сторону рассматриваемой религии, сведения о которой еще далеко не выявлены и не проанализированы, особенно в отношении рядовых кочевников. Сущность такой философии вполне осознавалась каганской правящей верхушкой. Впервые (и, кажется, единственный раз) она была обобщенно сформулирована знаменитым Тоньюкуком. Я позволю себе еще раз напомнить об этом, процитировав мотивы, выдвинутые им в качестве решающих аргументов, когда речь шла о возможности внедрения к древним тюркам буддизма, против чего и выступил Тоньюкук: «Нам не следует возводить постоянные строения и тем самым разрушать свой старый обычай оставаться ничем не связанными. В противном случае Танская империя уничтожила бы нас. Кроме того, буддийские и даосийские учения приносят людям представления о доброте и слабости, а это не является верным путем для ведения войны и завоевания власти».²⁰⁶

Из приведенного сообщения китайского исторического источника следуют два вывода. Во-первых, здесь четко выражена суровая морально-этическая основа шаманизма, противопоставляемая «доброте и слабости» буддизма и даосизма, сознательно поддерживаемая правящей верхушкой каганата в интересах политики войн, грабежей, набегов как нормы жизни и средства укрепления власти. Во-вторых, своя религия осознавалась военно-феодальной кочевой аристократией тюркских кочевников вполне соответствующей образу жизни кочевников, который в свою очередь вполне устраивал ее, занятую постоянно организацией войн и набегов и возглавляющую их. Старый политик, представитель военной кочевнической аристократии, получивший, кстати сказать, воспитание и образование в императорском Китае (после подчинения первого тюркского каганата Танской ди-

насти), хорошо знал силу воздействия своей религии на массу рядовых скотоводов. Отсюда ясно, что шаманизм сознательно поддерживался древнетюркской правящей верхушкой, в среде которой, как увидим дальше, шаманы занимали видное место.

Алтайский шаманизм XVII—XX вв., о котором я веду речь, получил в наследство устойчивые традиции, особый психологический настрой, которые, несмотря на большие изменения в общественной жизни и политической обстановке у кочевников-алтайцев (по сравнению с древнетюркским временем), внушали верующим всеми своими культовыми средствами идею полной зависимости человека от воли духов и божеств. Судьба отдельного человека, его жизнь, здоровье, материальное благополучие ставились в зависимость от почитания духов и божеств. Взаимоотношения же людей между собой, морально-этические нормы не признавались алтайским шаманизмом за критерий, следование которому в земной жизни могло бы служить оценочным показателем для существования человека после смерти «в другой земле». Правда, под влиянием христианизации и миссионерских проповедей и у алтайских шаманистов можно было обнаружить идею возмездия или, напротив, поощрения умершего «на том свете» за земную жизнь и поведение. Однако это не являлось характерной чертой шаманизма как такового у алтае-саянских народов.

Я полагаю, что и в алтайском шаманизме мы вправе ожидать существование морально-этических норм и принципов не только в силу его преемственности от древнетюркского времени. Морально-этические категории — это непрменный компонент, присущий каждой религии как идеологии. Однако выявление их затруднено и сложно, во-первых, по причине полного отсутствия в алтайском шаманизме конфессиональной организации и письменных установлений, во-вторых, потому, что такого рода категории, как правило, обойдены молчанием в этнографических работах. И все-таки, анализируя конкретный материал по верованиям и обрядам алтайских шаманистов, можно попытаться выявить некоторые черты этого компонента.

Но сначала коротко о некоторых общих условиях существования шаманизма в результате более чем трехсотлетнего пребывания алтае-саянских народов в составе Русского государства. В указанное время, как и задолго до него, у этих народов не было не только своих каганов, но и вообще централизованной правящей верхушки даже на местном уровне, характерном для административного устройства «инородцев». Следовательно, старая концепция о божественном происхождении каганской власти, объединявшей светскую и духовную власть, которая устраивала торжественные общенародные моления с массовым приношением в жертву домашних животных, с последующим грандиозным пиршеством и общими развлечениями, была уже давно изжита и забыта. Моления (за редким исключением) носили индивидуальный характер, в них участвовали родственники и соседи. И проводились они, как правило, в юрте, хотя летом — иногда на горе, в долинах рек и т. д. Только у качинцев, сагайцев и бельтиров,

как увидим, устраивались еще общественные моления Небу на горе, с жертвоприношением ягнят, с пиршеством и играми после окончания. Они представляли собой как бы слабый отзвук соответствующего древнетюркского моления.

Серьезным испытанием для существования и устойчивости шаманизма была Алтайская духовная миссия, которая на протяжении почти ста лет, находясь под покровительством царизма, пыталась обратить алтайцев и другие народы в православных христиан. Миссия строила небольшие деревянные церкви, переводила на алтайский язык на базе созданной ею письменности (на основе русского алфавита) Евангелие, различные виды церковной службы, молитвы, религиозно-поучительную литературу. Она наладила подготовку миссионеров из среды самих алтайцев, сагайцев и т. д. через специальное учебное заведение в г. Бийске (Катехизаторское училище), открыла местами начальные церковноприходские школы и т. п. Одновременно алтайские миссионеры подвергали суровым гонениям шаманистов и шаманов, запрещая камлания, сжигая шаманские бубны. Они добились отмены податей (на несколько лет) на новокрещеных, выдачи им ссуды на обзаведение оседлым хозяйством и т. д. Такого рода льготы и материальная помощь увеличили формально количество шаманистов, согласившихся принять православную веру, но христианами они все-таки не стали, о чем знали миссионеры, сетовавшие на это в своих печатных отчетах. Обращенные в православие оставались в своем большинстве шаманистами и усваивали лишь некоторые внешние признаки христианской веры: носили нателный крест, держали в юрте иконы, которые, кстати сказать, во время камлания переворачивали лицом к стене, на могиле умершего ставили крест и т. д. Тем не менее даже в окружении православного населения и активной наступательной политики Духовной миссии алтайский шаманизм выстоял, сохранил свои догмы, культовую практику и верующих шаманистов — и все это несмотря на отсутствие у него своей религиозной пропаганды, проповедников и т. д.

В описанной обстановке, особенно в русле сопротивления алтайцев насильственной христианизации и русификации, шаманизм объективно выполнял временно в какой-то мере и общественно-политическую функцию по их защите. Понять и выяснить роль и значение шаманизма в условиях колониальной политики царизма, в возникшем лабиринте межнациональных и внутринациональных, социальных и религиозных отношений нелегко. Это можно сделать только на основе конкретного анализа в свете классового подхода к данным явлениям, который может стать в этой ситуации Ариадниной нитью. Опираясь на результаты исследований общественных отношений и общественного строя у алтайцев в указанных условиях,²⁰⁷ я кратко изложу и сформулирую ряд положений, характеризующих отношение различных их групп к шаманизму в начале XX в.

Шаманизм оставался притягательным для рядовых алтайцев, живших изолированно от трудового русского населения и подвергавшихся грубому воздействию представителей Алтайской духовной

миссии и местной царской администрации, желавших русифицировать алтайцев, искоренить их религию, обряды и обычаи. Рядовые алтайцы стремились к шаманизму, держались за него вовсе не потому, что верили в избавление от колониальной политики царизма при помощи камланий духам и божествам. Боявшиеся и сопротивлявшиеся (хотя и пассивно, перекочевывая в глухие места) насильственной русификации, они не хотели расставаться с многовековыми традиционными верованиями и обычаями. Они стали по существу отождествлять с шаманизмом свою национальную самобытность. Но шаманизм поддерживала и местная зайсанско-байская верхушка некрещеных алтайцев, которая хотела удержать под своим экономическим и идеологическим влиянием рядовых шаманистов, поскользну обращение в христианство передавало их под главенство Духовной миссии. Эксплуататорская верхушка, используя тревогу и опасения рядовых шаманистов, всячески разжигала эти настроения. Пугая полным обрусением, потерей родного языка, традиционных обычаев, страшая отбыванием солдатчины, податями и налогами, трудовыми повинностями, какие несло русское крестьянство, зайсанско-байская верхушка настраивала рядовых шаманистов против всего русского вообще и против своих же алтайцев, принявших православие, а порой и живущих бок о бок или попеременно в мире и дружбе с трудовым русским населением, распространявшим здесь более высокие формы хозяйства, быта и культуры.

Делала все это зайсанско-байская верхушка под видом борьбы за шаманизм, но вовсе не из религиозных побуждений, а исходя из своих экономических и политических интересов. Шаманизм как религия уже не волновал ее — об этом хорошо свидетельствует предательство ею шаманизма во время бурханистского выступления в 1904—1905 гг. Тогда упомянутая верхушка оказалась не просто тесно связанной с бурханистским движением, а входила в состав его руководства. С ее прямым активным участием и, конечно, по ее инициативе на шаманистов обрушились жестокие репрессии. Трудящихся алтайцев насильственным путем заставляли отречься от шаманизма и принять новую, «белую веру» (*ак жанг*). Сопrotивляющихся избивали, даже заключали в наспех сделанные примитивные тюрьмы, заставляли их жечь изображения шаманских духов, хранящихся в юртах, бить шаманов и т. п. С шаманами поступали особенно жестоко, словно возрождая период власти джунгарских (ойратских) ханов (XVII в.), когда эти феодальные правители (ламаисты), подчинившие алтайцев, уничтожали алтайских шаманов, жгли их живьем в юртах и т. д. (о чем у алтайцев сохранились легенды и предания).

Наконец, к наиболее сильным ревнителям шаманизма относились, конечно, сами шаманы, которые в качестве служителей культа при развертывающейся деятельности Алтайской духовной миссии были под постоянной угрозой, несмотря на приверженность к шаманским верованиям и обрядам рядовых алтайцев.

Теперь несколько слов об алтайцах, принявших по тем или иным причинам православие. Вслед за признанием самих миссионеров,

я повторяю, что переход в православие, как правило, не делал неопитов настоящими христианами.²⁰⁸ Догмы, философия и мораль христианской религии были им не только чужды, но и непонятны. Они усваивали преимущественно некоторые внешние элементы православия, вроде обязательного крещения родившихся детей, хождения в церковь, если таковая была поблизости, и т. д., но по существу оставались шаманистами, нередко обращавшимися к услугам шаманов (особенно в случае болезни), посещали камлания, верили в хозяев гор, лесов, рек, озер, источников и т. п., соблюдали по отношению к ним правила и запреты, как и рядовые шаманисты. Вопреки проповедям миссионеров, они не считали шаманство грехом, поклонением дьяволу. Однако привязанность к своим традиционным обычаям у них вовсе не ограничивалась шаманизмом, а проявлялась и в постройке юрт хотя бы в качестве летнего жилища, поставленного во дворе, если они жили оседло в срубных избах, и в ношении некоторых видов национальной одежды (особенно женской), и в приготовлении традиционных мясных или молочных блюд и т. д. Приверженность к традиционным национальным элементам культуры и быта у принявших православие алтайцев вполне уживалась с большими и положительными изменениями в их жизни, появившимися в результате тесных контактов с трудовым русским крестьянством, поселившимся на Алтае.

Стремление и этой части алтайцев к сохранению тех или иных элементов своей традиционной национальной культуры и быта было естественным в условиях колониальной политики царизма, направленной на русификацию. Но нельзя закрывать глаза и на то, что далеко не все элементы традиционной культуры и быта алтайцев были целесообразны и полезны на новой, более высокой ступени их развития, достигнутой под благотворным влиянием контактов и совместной жизни с русским трудовым населением Алтая. К отрицательным явлениям традиционной культуры алтайцев относился, разумеется, и шаманизм с его философией зависимости судьбы человека от воли духов и божеств, с ритуальной медицинской практикой, с жертвоприношением домашних животных и т. д. Шаманизм безусловно задерживал экономическое и культурное развитие алтайцев. Здесь нет нужды доказывать все это. Считать шаманизм явлением самобытной народной национальной культуры глубоко ошибочно, не смотря на то что такие трактовки дают себя знать до сих пор.²⁰⁹ Алтайский шаманизм представлял собой не просто традиционный обычай, а религию, и совсем не алтайскую национальную, а распространенную также у тувинцев, нынешних хакасов, шорцев и телеутов. Он оставался религией со свойственными ей идеологией, практикой, профессиональными служителями культа и т. п. Но если бы алтайский шаманизм был религией, характерной только для алтайцев, то и в этом случае сохранение данной национальной особенности было бы целесообразным, так как она сковывала бы и тормозила культурное развитие народа.

Что касается отношений на религиозной почве между трудящимися алтайцами-шаманистами и алтайцами, обращенными

в православие, то здесь наблюдалась полная терпимость со стороны «христиан» к шаманистам. Это вполне понятно, так как по существу многие крещеные алтайцы оставались шаманистами, которые не только охотно бывали на камланиях, но и, как указывалось, сами обращались к шаманам по тому или иному поводу. Их родоплеменные и семейные родственные связи, сознание общности происхождения, языка, традиционной культуры и быта весьма содействовали общению с шаманистами, сохранившими свои религиозные верования. Особенно ярко это проявилось в первые годы после Великой Октябрьской революции, когда церковь была отделена от государства, а Алтайская духовная миссия, естественно, лишилась поддержки светской власти и была предоставлена сама себе, переживая настоящий кризис, вызванный вспышкой атеистических чувств и настроений своей русской и алтайской пасты, когда по требованию русских прихожан закрывались церкви, велась открытая антирелигиозная пропаганда и т. д. Я был свидетелем оживления шаманизма в Горном Алтае в 20-х гг. К шаманизму возвращались многие крещеные алтайцы, жившие как в оседлых селениях, так и в урочищах, аилах. Каждое лето повсюду шли камлания с жертвоприношениями домашних животных. Убой скота с названной целью принял такие размеры, что это стало заботить местные власти Ойротской автономной области, образованной летом 1922 г.

Алтайский шаманизм переживал свой ренессанс, его влияние простиралось и на районы, где недавно еще был распространен бурханнизм.

В указанные годы, я свидетельствую это на основе личных наблюдений, в среде молодой алтайской интеллигенции возникли разговоры о шаманизме как национальном обычае, как показателе традиционной национальной культуры. В это же время под влиянием националистических идей и настроений, вызванных еще в 1917 г. попытками националистического решения национального вопроса после Февральской революции, а затем в период колчаковщины и бандитизма, шаманы включились в классовую борьбу. Они заняли активную антисоветскую позицию под руководством зайсанско-байской эксплуататорской верхушки, но потерпели полное поражение вместе со своими покровителями. Одни из них после этого стали отказываться от культовой практики, сдавать свои бубны и облачения в сельсоветы или в областные краеведческие музеи. Другие, напротив, продолжали камлать, но скрытно. Но те и другие (за редким исключением) были яростными противниками развивающегося социалистического переустройства жизни населения. Они запугивали рядовых алтайцев карами духов и божеств за отступничество от старого быта, за вступление в колхозы, за обращение к докторам при заболевании, наконец, за посещение школ и т. д. Зафиксировано было немало фактов участия шаманов в нанесении преднамеренного ущерба колхозному хозяйству, различного рода имуществу.²¹⁰

Развернувшаяся коллективизация алтайских хозяйств в начале 30-х гг. положила конец культовой практике шаманов в ее устойчивых традиционных формах. Шаманские камлания местами еще про-

водились, но уже без принесения в жертву домашних животных. Шаман камлал без бубна и ритуального облачения, в узком кругу верующих. Занимался он главным образом предсказаниями, гаданием и лечением больных, причем только с легкими заболеваниями. Шаманы исчезли, а вместе с этим исчезли рассказы и разговоры об избранных духах, исчезли и «болезни», которые настигали отдельных людей, отмеченных духами-предками (умершими шаманами).

Возвращаясь к вопросу о морально-этических элементах алтайского шаманизма, уместно спросить, существовали ли они у алтайцев и в каком виде, поскольку представить религию без морально-этических категорий невозможно. Этнографический материал позволяет ответить утвердительно: такие элементы безусловно существовали, но в своеобразном виде. Как правило, здесь не было каких-либо критериев, определяющих поведение человека при жизни, за которые ему пришлось бы расплачиваться после смерти, когда он перекочет в «другую землю». Исключение составляли лишь немногие расплывчатые представления о возмездии умершему за земные дела и суде над ним, сложившиеся под влиянием христианства или ламаизма. Таковы, например, представления, зафиксированные С. Д. Майнагашевым, среди которых упомянуто загробное наказание шаманам — кипеть в смоле — за их злые дела по отношению к людям.²¹¹ У телеутов сундэ многие годы бродил по местам мучений грешников, ожидая суда.²¹² У некоторых групп алтайцев считалось, что умершие люди шли к Эрлику и становились его слугами.²¹³ Но если отвлечься от исключений, то, как уже говорилось, жизнь умерших в «другой земле» была аналогична реальной.

Морально-этические нормы поведения людей, характерные для шаманизма, у алтае-саянских народов были четко и однозначно определены по отношению к божествам и духам на основе представления безусловного подчинения им человека. Нарушение таких норм каралось со стороны этих «нечеловеческих существ» здесь же, на этой земле, а не после смерти, что, конечно, укрепляло у шаманистов чувство не только зависимости, но и страха. Любое несчастье рассматривалось как наказание. При помощи шамана обычно выяснялось, кем из божеств и духов и за что оно послано, как смягчить или избавиться от него, какую жертву принести в искупление. Однако едва ли не самая большая часть религиозно-этических норм связана с пребыванием человека на природе: в горной тайге (на охотничьем промысле), в долинах и на высокогорных пастбищах, на горных тропах и перевалах, на священных горах или недалеко от них (в районе их видимости) и т. д. Правила и нормы поведения человека в таких местах были связаны преимущественно с почитанием духов — хозяев данной местности и отражали зависимость от этих персонажей.

В общем эти правила и нормы сводились к серии различных запретов, оберегающих от людей покой духов — хозяев местной природы и их богатства (растительный и животный мир). Во время пребывания в горной тайге на промысле зверя запрещалось кричать, свистеть, петь, громко смеяться и разговаривать и т. п. Нельзя не

признать, что за этими запретами просматривается бережное отношение алтайцев к окружающей природе, а также рациональная основа, вытекающая из опыта жизни и хозяйствования в местных природных условиях многих алтайских поколений скотоводов и охотников. Несмотря на рациональный характер подобных запретов, столь важных практически при охоте на зверя, они все-таки мотивировались необходимостью оберегать покой и благополучие духов-хозяев. Последние подвергали нарушителей различным наказаниям: лишали их добычи, мешали прицеливаться, насылали плохую погоду, делающую невозможным промысел, и т. д.

Некоторые алтайцы говорили о недопустимости вырывать траву с корнем, мотивируя запрет таким образом: трава — волосы земли, и хозяин местности гневался за боль, причиняемую земле, он наказывал провинившихся так же, как и за рубку молодых деревьев без крайней необходимости и т. п.²¹⁴ Запрещалось загрязнять «текущую воду» (*аган су*), т. е. реки, ручьи, источники, всякими нечистотами, бытовым мусором, так как этого не терпит «хозяин воды» (*су ääzi*) и рано или поздно наказывает нарушителей различными неприятностями, болезнями и т. д. Особенным почитанием, смешанным со страхом, пользовались вытекающие из земли источники, находившиеся в распоряжении хозяев местности, — *аржан су*. В отношении шаманистов к ним существовал, можно сказать, целый кодекс правил и запретов, ибо источники считались целебными и привлекали этим к себе многих людей.²¹⁵

Отмечу еще нормы поведения по отношению к хозяину священной горы. Обычно такая гора одновременно являлась и родовой для какого-либо сеока. Зависимость людей от священной горы была особенно сильной и безусловной. Хозяин ее не допускал никаких отступлений или нарушений, связанных с пребыванием здесь людей, не только по отношению к себе, но и к зверям, растительности этих мест, особенно неосторожного обращения с огнем, и т. д. Он держал в страхе самих шаманов, для многих из которых был покровителем (давал им бубны и т. д.). Он наблюдал за поведением женщин, живших поблизости. Женщины не допускались на священную гору. Находясь в пределах ее видимости, они должны были обязательно покрывать голову (так же, как и в присутствии мужчин — старших родственников мужа). Они не имели права произносить собственное название священной горы. Серия подобных запретов для женщин тождественна запретам, налагаемым на них обычаем в отношении мужчин — родственников мужа, которые были старше его по возрасту. Однако если за нарушение запретов, например, по отношению к свекру женщина подвергалась общественному осуждению — ее за это стыдили, то за подобное нарушение к священной горе она подвергалась хозяином неотвратимому наказанию, чаще — болезни. Таким образом, среди проступков, подлежащих наказанию хозяина священной горы, мы находим и обычный бытовой, хорошо объяснимый в рамках родовой психологии, опирающейся на закон экзогамии. Это лишний раз указывает на реальное земное происхождение многих морально-этических норм и правил поведения алтайцев-

шаманистов по отношению к духам и божествам. Замужняя женщина была чужеродкой в сеоке мужа, и ее прикосновение к такой родовой святыне, как родовая священная гора (сначала именно как родовая, потом — вообще священная), не могло остаться безнаказанным. Почитание священных гор как особой категории духов и божеств нашло отражение еще в древнетюркских рунических текстах,²¹⁶ где встречается и термин «хозяин» (в форме *idi*) в значении «божество», на что было обращено внимание выше.

Теперь уместно рассмотреть некоторые виды правил поведения человека по отношению к духам и божествам уже в домашней обстановке, в условиях семейного быта, нарушение которых также влекло за собой различные виды «божественной» кары. Эти правила сосуществовали с этическими нормами поведения между родственниками и свойственниками, сложившимися на основе обычного права и классификаторской системы родства с ее делением родственников и свойственников на старших и младших по возрасту и полу (по отношению к говорящему) и однозначными названиями для целой группы родственников различной степени родства и свойства. Здесь наблюдалась та же картина. Нарушение этики в отношениях между людьми подвергалось последствиям лишь в рамках обычного права, причем преимущественно в воспитательном аспекте (осуждение, нотация и в редких случаях жалоба зайсану и т. п.), но стоило только в домашних условиях преступить нормы поведения по отношению к духам или божествам, как следовало наказание, которое реально осознавалось нарушителем при его болезни, каком-либо несчастье или неприятности, причем далеко не сразу, а при консультации шамана.

Я снова укажу на наиболее распространенные виды правил и наказаний за их нарушение, и в первую очередь на запреты, связанные с почитанием божества от-анä, олицетворяющего огонь домашнего очага. Считалось совершенно недопустимым осквернять огонь, т. е. бросать в него какой-либо мусор и нечистоты, класть острые железные предметы, перешагивать через очаг, наступать на золу и т. п. Нельзя было отступать от ежедневного кормления и угощения огня кусочками пищи и напитками, входившими в питание хозяев юрты. Даже золу из домашнего очага выносили куда-нибудь в укромное место, где не ходили ни люди, ни животные. За нарушение перечисленных и других норм поведения божество огня наказывало домохозяев различными болезнями, лишало их своей охраны от злых духов, иногда даже сжигало те или иные вещи, а порой и жилище. Сгоревшая вещь представлялась наиболее страшным сигналом гнева божества огня, после чего устраивали специальное моление с жертвоприношением. Охотники в таких случаях, если это происходило на промысле, покидали его. Между прочим, в данной связи уместно вернуться к эпизоду из жизни кагана Шаболио, но в более подробном изложении летописца «Суйшу». Шаболио, послав своего сына ко двору китайского императора поднести продукцию своей страны, испросил разрешение поохотиться в округах Хенгчжоу и Тайчжоу (в нынешней провинции Шэньси). В один день он собственноручно

убил 18 оленей, отрезал у них крестцы и языки для предоставления ко двору. Во время возвращения в крепость вдоль р. Улан-Мурэн (левый приток Хуанхэ), откуда он выехал на охоту, у него сторела палатка. Шаболио, усмотрев в этом дурное предзнаменование, сильно заболел и через месяц умер.²¹⁷

Приведенный эпизод хорошо интерпретируется с позиции алтайских шаманистов. У них считалось наказуемым хозяином тайги, если охотник убивал сразу, например, нескольких маралов. Факты такого рода я приводил еще более 60 лет тому назад.²¹⁸ Истребление оленей каганом Шаболио, конечно, вызвало гнев хозяина местности, где он охотился. Следствием этого было предупреждение его огнем (когда сторела палатка), а финалом — кончина.

В юрте алтайцев кроме домашнего очага почитался и порог.²¹⁹ На него нельзя было садиться или наступать, ибо там находился охраняющий жилище хозяин двери или порога. Он мог наказывать нарушителей как ослаблением охраны жилища от злых сил, так и некоторыми болезнями.

Религиозная этика алтайских шаманистов, контролируемая камами, требовала почтительного отношения (жертвенных угощений, возлияний) и к другим категориям духов, которых у них было немало. Разумеется, нормы поведения шаманистов были особенно регламентированы для божеств высшего ранга, таких как Тенгри (у тувинцев, сагайцев, качинцев, бельтиров и др.) или его алтайский аналог Ульгень (с сыновьями-небожителями), Йерсу и Умай, известные еще древним тюркам, и т. д. Им (почти всем) в то или иное время устраивались специальные сезонные моления с жертвоприношением домашних животных, с испрашиванием общего благополучия для целого рода, для одного или группы селений, наконец, для отдельной семьи. Таково было, как увидим, моление Тенгри у качинцев, сагайцев и бельтиров, проводимое раз в три года, причем в одно и то же время (в начале лета), как и у других тюрков. У алтайцев-шаманистов каждая семья, если она даже жила благополучно, периодически (раз в 3, 6, 9, 12 лет) устраивала камлание Ульгенью или его сыновьям с принесением в жертву коня. Эпизодически и периодически с жертвоприношением коня камлали и Йерсу или его аналогу Алтаю. На этих торжественных молениях испрашивалось общее благополучие для всех: хороший рост травы, большой удой молока, обилие зверей и кедрового ореха, приплод скоту и здоровье людям. Периодические камлания подобного типа считались обязательными в ряде районов обитания алтайцев, и нарушение данного правила наказывалось духами и божествами обычно стихийными бедствиями (лесные пожары, ураганы, засухи и наводнения, эпидемии и эпизоотии и т. п.). Таким образом, божества высшего ранга насылали массовые кары на алтайских шаманистов.

Упомяну еще об одной категории духов, с которыми у шаманистов были связаны определенные правила поведения, оберегающие земное благополучие. Нарушение их влекло неотвратимое наказание. Речь пойдет об умерших шаманах, чтившихся разными сеоками. Канонизированные шаманы занимали видное место. Почитавшие их шамани-

сты, в том числе сами камы, делали их символические изображения в виде маленького бубна (*түнэйрчяк*) или ленты (жгута) из ткани и подвешивали в «переднем углу» (*тор*) юрты на мужской или женской стороне (в зависимости от того, чей это был предок-шаман: мужа или жены). Почитаемого предка-шамана надо было систематически кормить: кропить его изображение вином и приносить иногда в жертву домашних животных. За нарушение этих ритуальных правил он наказывал отступника болезнями, а порой и смертью. Выше я уже называл имена ряда канонизированных камов, которые наказывали шаманистов-алтайцев.

Из изложенного материала ясно выступает идеологическая сущность алтайского шаманизма как религии, внушающей верующим покорность перед божествами и духами в качестве единственного пути благополучного земного существования. Характерным для него было и то, что проступки или преступления рядовых шаманистов против людей или, наоборот, различные добродетели человека в земной жизни не оказывали влияния на его посмертную судьбу и не санкционировались этой религией. О редких исключениях на сей счет и причинах их появления я уже говорил.

Отвечая положительно на вопрос, является ли алтайский шаманизм религией, я нахожу, что этот ответ может быть использован в русле дискуссии, ведущейся в научной литературе с прошлого столетия и до сего времени между сторонниками признания шаманизма религией и противниками такого взгляда. Участники затянувшегося спора опираются обычно не на конкретный шаманизм у того или иного народа или группы народов, а обсуждают эту проблему абстрактно, говорят о шаманизме вообще. Представление о таком шаманизме основано, как правило, на тех или иных определенных элементах, взятых из шаманизма у разных народов и в различных районах мира. Однако анализ и обобщения ведутся отнюдь не в сравнительном плане по однородным компонентам и категориям, а избирательно, по тем из них, которые относятся преимущественно к личности шамана и отдельным сторонам и элементам его ритуальных действий. Такой подход, в какой-то степени вынужденный, связан с отсутствием письменной фиксации каких-либо положений или установлений шаманизма, а главное, с недостаточной изученностью шаманизма у отдельных народов или их групп, отсутствием широких и глубоких публикаций, отвечающих исследовательским требованиям. К тому же проблема теологии шаманизма как религии не ставилась даже теми учеными, которые рассматривали шаманизм в качестве религии. Вследствие этого я склонен думать, что опыт исследования алтайского шаманизма на базе изучения верований шаманов и представлений их ритуальной культовой практики с ее развитой и сложной символикой как-то поможет преодолеть отмеченные трудности. Метод историко-этнографического исследования, демонстрируемый на изучении алтайского шаманизма, может иметь и более широкое значение уже потому, что алтайский шаманизм не является самобытной, узконациональной религией. Напомню еще раз, что ряд исследователей, даже таких, которые не склонны считать

шаманизм религией, именуют его классическим, а Центральную Азию и Сибирь — его классической родиной.²²⁰

Опираясь при изучении и определении шаманизма только на культовую практику шаманов для понимания шаманизма как религии нельзя, так же как нельзя, например, судить о ламаизме лишь по ритуальным действиям лам. Алтайский шаманизм был создан вовсе не усилиями самих шаманов, а развился в религию, как подчеркивалось выше, естественным путем, на основе раннего дуалистического мировоззрения, дошаманских верований и представлений, которые и создали шаманов как слугителей культа. Само собой разумеется, что ритуал этого культа придумали шаманы, превратившиеся в специалистов. Они же были его главными толкователями и хранителями, а устойчивость и живучесть ритуала стали традиционными. Тем не менее отдавать приоритет или переносить центр тяжести изучения на личность шамана, да еще в психопатологическом плане, как делает М. Элиаде, нецелесообразно, ибо это уводит социальное историко-этнографическое исследование шаманизма в русло биологии. Поэтому я стремлюсь сосредоточить внимание на социальной сущности алтайского шаманизма, его идеологии как форме общественного сознания, освобождая тем самым обсуждение проблемы из плена биологического фактора. Ведь даже в монографии А.-Л. Сиикала, где предлагается новый подход к изучению шаманизма — с учетом влияния социально-экономической структуры общества на положение шамана, на ту форму, которую принимает шаманизм, — на первое место выдвигается все-таки изучение техники экстаза на основе исследования психофизических механизмов техники транса.²²¹

Конечно, едва ли можно отрицать интерес изучения техники экстаза в свете нейрофизиологии и психологии, но к алтайскому шаману как таковому это мало относится, ибо он был вполне здоровым и нормальным человеком, имевшим обычную семью, свое собственное скотоводческое хозяйство, занимавшимся промыслом зверя и т. д., хотя становление шамана, по словам местных жителей, связывалось с болезненными припадками, потерей рассудка и т. п.²²² Правда, никому из исследователей не приходилось видеть такого рода приступы болезни, которую объясняли как «давление» на будущего шамана духов-предков. Кстати сказать, как указывалось выше, после исчезновения шаманов на Алтае никто из местных жителей уже не наблюдал такой болезни. В течение менее полувека она исчезла. Исчезли и рассказы о ней.

Рассматривая вопрос об алтайском шамане как вполне здоровом и нормальном человеке, я хотел бы еще указать, что алтайские камы веками проводили свои моления вполне сознательно и последовательно, не выходя из рамок сложившихся теологических установлений и норм. Они камлали как бы по определенному сценарию, начинающемуся с призывания своих духов и обращения к божеству огня и заканчивающемуся «возвращением» шамана из путешествия к тем или иным духам и божествам после вручения им жертвы и роспуском своих духов. Мне кажется, что А. В. Анохин не без оснований называл

камлания у алтайцев мистериями. Они включали в себя явно театрализованные элементы, исполняемые шаманом различными доступными ему средствами, такими как пение, речитатив, диалог (с подражанием голосу духа или божества), игра на бубне, мимика, круговращение и т. д.²²³ Все это тоже свидетельствует против психопатологического состояния шамана во время камлания. И вообще обширный традиционный алтае-саянский материал малопригоден для изучения шаманизма в психопатологическом плане, так как не дает представления о религиозной сущности шаманизма. Другое дело изучение конкретной структуры и содержания камлания, изучение таких ритуальных атрибутов, как бубен и облачение шамана, с их богатой и устойчивой символикой — вещественной основой семантики камлания как своего рода богослужения. На это указывалось выше и будет подробно сказано в гл. 2. А теперь обращаю внимание на следующий факт. Прошло более полувека, как на Алтае исчезли шаманы и их камлания с жертвоприношением домашних животных. Из памяти современных алтайцев ушло представление о шаманском облачении, о бубне и ритуальном костюме. Лишь отдельные глубокие старики еще могут кое-что рассказать об этом, да и то в общих чертах. Рассказы о шаманах уже обросли небылицами. Можно только подивиться тому, что еще находятся лица, которые публикуют в качестве достоверных полевых материалов сведения, полученные ими от своих малокомпетентных современных собеседников, знающих о шаманах, их камланиях, ритуальных атрибутах и т. д. лишь понаслышке, не видевших в своей жизни ни шаманов, ни камланий, ни ритуального реквизита.²²⁴ Таким путем в этнографическую литературу стали просачиваться данные, искажающие факты и характеристики, связанные с алтайским шаманизмом. С другой стороны, в памяти местного населения (в среде старшего поколения, особенно женщин) сохранились отдельные шаманистские представления, которые бытуют до настоящего времени в качестве пережитков.²²⁵ Это свидетельствует о том, что сведения о личности шамана как служителя культа не могут быть единственным или главным критерием для суждения о характере и сущности шаманизма. Более важными и устойчивыми в этом отношении являются теологические материалы, рассмотренные выше.

Исходя из личного опыта изучения алтайского шаманизма я, конечно, не могу согласиться с утверждением о том, что у шаманизма «нет своей теоретической основы, своей идеологии. Он пользуется в качестве таковой той формой религии, которая имеется в данном обществе. При этом ему безразлично, какую религию использовать в качестве своей теоретической базы».²²⁶ Опровергается такое утверждение фактами истории алтайского шаманизма. В древнетюркское время о собственной идеологической базе шаманизма говорил полководец Тоньюкук. Известно также, что на протяжении последующей истории алтайские народы были только шаманистами. С христианством они столкнулись лишь в XIX в., когда его начало насаждать царское правительство. Ламаизм стал проникать к ним, а конкретно — к южным тувинцам, с начала XVII в., и только спустя более

чем столетие в Южной Туве появляются ламаистские монастыри. Частично ламаизм стал проникать и к южным алтайцам, но уже в XIX в. Ближайшие предки современных хакасов ламаизма вообще не знали, а христианство начало насаждаться здесь еще позднее, чем у алтайцев (со второй половины XIX в.). Таким образом, в течение многих столетий здесь господствовал шаманизм, причем, можно сказать, в его «чистом», неприкосновенном виде и отнюдь не на базе какой-либо религии и без всякого контакта с одной из них. Следовательно, нет решительно никаких оснований приписывать алтайскому шаманизму существование на базе какой-либо религии, сводить его к религиозному симбиозу.

Но отсюда следует и следующее заключение: алтайский шаманизм являлся религией алтае-саянских народов, причем не только их, а и якутов, бурят и т. д., ибо уровень и степень социального развития этих народов были таковы, что представить их, даже теоретически, в безрелигиозном состоянии — глубокое заблуждение.

Картина самостоятельности шаманизма как религии наблюдалась и после того, как в среду алтае-саянских народов проникло христианство и значительная часть их, особенно телеутов, северных алтайцев, качинцев и сагайцев, была обращена официально в христианство, числилась «крещеными инородцами». В этой ситуации надо отметить два обстоятельства. Во-первых, христианство здесь было усвоено чисто формально. Его сущность и догмы остались непонятными неопитам. На это постоянно жаловались миссионеры. Во-вторых, догмы и каноны алтайского шаманизма, изложенные выше, не были поколеблены.

Самостоятельность в качестве религии алтайский шаманизм сохранял и в ситуации, возникшей у тувинцев, когда в течение двух столетий он сосуществовал с ламаизмом. С оккупацией Тувы в середине XVIII в. Цинской династией Китая ламаизм здесь принял характер официальной религии. Правители тувинцев — тувинские хошунные князья-феодалы и различные чиновники — были ламаистами. Появились ламаистская церковная организация, оседлые монастыри (*хуре*), множество лам, систематически велось ламаистское богослужение, возник ламаистский погребальный обряд, во многих юртах стали ставить столики с предметами ламаистского культа и т. д. Однако и в это время шаманизм прочно удерживал свои теологические и культовые ритуальные традиции: шаманы в специальном облачении и с бубном устраивали камлания шаманским божествам и духам, делали их изображения, приносили им жертвы, сохранялся шаманистский погребальный обряд и т. д. Все это хорошо изучено и зафиксировано в этнографической литературе. Шаманизм настолько глубоко и основательно закрепился в религиозном сознании рядовых скотоводов и охотников, что ламаизм с трудом внедрялся в их среду как религия.²²⁷ Это не было секретом для ламаистской церковной верхушки. По названной причине ламаистские моления стали устраивать возле известных и почитаемых шаманистами жертвенников из камней и веток, посвященных хозяину местности, — называемых *обо* (*оваа*). Так ламы стремились привлечь внимание шаманистов к своим моле-

ниям с их красочной торжественной обрядностью, одновременно модернизируя и наполняя новым религиозным содержанием древний и популярный культ «обо» шаманистов, пришедший с древнетюркского времени.²²⁸ Более того, иногда около одного и того же обо устраивались одновременно и шаманистские, и ламаистские моления, одно из которых вел шаман, а другое — лама.²²⁹ Шаман, конечно, проводил камлание по правилам шаманизма, а лама — по канонам ламаизма. На таких молениях присутствовали как рядовые шаманисты, так и ламаисты. Приведенные факты не являются исключительными.

Я позволю себе обратиться еще к одному конкретному культу. У тувинцев, алтайцев и т. д. до недавних пор сохранялся древний обряд посвящения лошадей определенному божеству.²³⁰ У южных тувинцев этот обряд совершался двояко: для шаманистов его проводил шаман, а для ламаистов — лама. В этом случае мы имеем новый яркий пример использования древнего шаманского обряда ламаизмом, разумеется, в своих целях. И здесь также можно констатировать наличие своей теологической и культовой базы у алтайского шаманизма. Вместе с тем наблюдались ситуации, когда и алтайский шаманизм вынужден был в целях самосохранения прикрываться сосуществующей с ним религией. Я имею в виду исторически обусловленную ситуацию, при которой шаманизм оказывался на положении религии подчиненного или завоеванного населения и подвергался гонению. В обстановке гонения на шаманизм со стороны господствующей религии, как это было у киргизов и узбеков Средней Азии или у монголов средневековья, шаманы прибегали к своеобразной маскировке своих молений. Они начинали их с обращения к мусульманским святым, а затем переходили к призываниям своих духов и проводили по существу шаманские камлания.²³¹

Подобная картина устновлена Б. Ринченом в отношении письменных монгольских шаманских рукописей (молитвенных книг, гимнов и молитв, призываний к божествам, правил жертвоприношений и т. п.), которые начинались молитвенными обращениями к Будде, бодисатвам и т. д. Иногда шаманские тексты писались по-монгольски, но тибетскими буквами в расчете, что написанные священными для буддистов буквами они не будут уничтожаться гонителями шаманизма — ламаистскими правителями, как светскими, так и духовными.²³²

Теперь остается кратко подытожить некоторые результаты принятого исследования теологической сущности алтайского шаманизма и отметить значение этого для обсуждаемой проблемы. Прежде всего желательно подчеркнуть, что вопрос о том, представляет ли алтайский шаманизм религию, можно считать решенным положительно и на более прочном фундаменте, чем ссылки на своеобразие личности шамана в качестве служителя культа этой религии. Напомню, что еще в недалеком прошлом определение шаманизма как религии предложил известный советский этнограф С. А. Токарев, также сделав упор на шамана. «Я буду называть шаманством, — пишет он, — особую форму религии, состоящую в выделении в обще-

стве определенных лиц, шаманов, которым приписывается способность путем искусственного приведения себя в экстатическое состояние вступать в непосредственное общение с духами». ²³³ Едва ли нужно доказывать, что такое определение не может быть принято, ибо не дает представления о догматической ортодоксальной основе религии, а сосредоточивает внимание только на слуге культа, вступающем в непосредственное общение с духами в экстатическом состоянии. Несомненно, шаман играл видную главенствующую роль как служитель религии, благодаря чему последняя и получила название «шаманизм». Однако он вел культовую практику не по вдохновению, а в рамках определенных устойчивых правил, приемов, символики и т. д., дифференцированных в зависимости от цели и типа камлания: например, во время жертвоприношения коня Ульгеню или Алтаю при испрашивании удачного промысла или жертвоприношения Эрлику при лечении больного. Таким образом, дело было не в экстатическом состоянии, которое М. Элиаде превратил в определение сути самого шаманизма, а в том, что алтайский шаман, в каком бы состоянии он ни находился, всегда строго придерживался определенной структуры камлания. А она была построена на основе сложившихся устойчивых представлений, отражавших веру в особую категорию духов, свойственных шаманизму, и веру в двойника шамана, путешествующего во время камлания.

Что касается экстатического состояния шамана в процессе камлания, сравниваемого иногда с «истерическим припадком», ²³⁴ то в отношении алтайских камов этого сказать нельзя. Я немало видел камланий на Алтае, но ничего подобного не наблюдал. Слов нет, шаман находился в возбужденном состоянии, обычно еще подогретом порцией араки и выкуриванием трубки крепкого табака. Но это никак нельзя сравнивать с истерическим припадком, ведь он был способен последовательно и четко играть роль путешествующего в какую-либо зону Вселенной, рассказывать (пением, речитативом или обычной речью) о своей дороге (с описанием пейзажа), о встрече с духами, божествами, вручать им жертвы, передавать диалоги, езду верхом на «коне» (бубне) и т. д. Он все время контролировал свое поведение, воссоздавал имеющимися у него средствами символическую картину путешествия и общения с духами и божествами, приписываемых его двойнику (*чула*). Видел я и более простые камлания, когда шаман, например, для установления диагноза больного или для выяснения причины того или иного несчастья, происшедшего у обратившегося к нему человека, призывал своих духов в спокойной манере, разговаривал с ними, выяснял то, что ему было нужно, камлая почти в одиночку, в присутствии только этого человека или членов его семьи, будучи в своем ритуальном облачении и с бубном в руке.

Камлание у алтае-саянских шаманистов безусловно было самым типичным и узнаваемым признаком шаманизма, но не могу согласиться с тем, что оно являлось результатом истерического припадка или действием, осуществляемым психически больным человеком. Конечно, легче объяснить такой вид моления нервным припад-

ком, да еще искусственно вызываемым, чем выяснить и проникнуть в его суть с позиции религии, не имеющей своего «священного писания» и закодированной в символах и устной традиции.

Выше уже говорилось о таком характерном и существенном признаке алтайского шаманизма, как историческая устойчивость, несмотря на то что религиозная сущность его не была зафиксирована письменно и не служила предметом пропаганды. Она достигалась путем непрерывной межпоколенной связи на семейном и родоплеменном этнолингвистическом уровне. Однако следует пояснить, пожалуй, что такая естественная связь была в основном способом (или механизмом) сохранения и передачи традиционных конкретных религиозных представлений, правил, особенностей культа и т. д., усваиваемых каждым шаманистом с детства. Наиболее же важной причиной этого являлись специфические экономические условия жизни кочевников. Устойчивость шаманизма у тюркских и монгольских кочевников была тесно связана с простотой и жизнеспособностью производственных организмов, постоянно воспроизводивших себя в одной и той же форме. Простота и жизнеспособность таких организмов, в свое время подмеченные К. Марксом, служили причиной того, что разгромленные и рассеянные при очередном военном набеги племена, роды, этнические группы и т. п. быстро оправлялись от удара и снова входили в комбинации, новые социально-политические и этнические объединения, создаваемые иногда на той же территории и под старым названием. Различные политические комбинации отдельных предводителей, ханов или каганов, борющихся за власть, пастбищные территории, зависимое население, не затрагивали основ социально-экономических организмов военно-административных или государственных объединений кочевников. Именно это, как писал Маркс, и «объясняет тайну неизменности азиатских обществ, находящейся в столь резком контрасте с постоянным разрушением и новообразованием азиатских государств и быстрой сменой их династий».²³⁵

Дробление и смешение разнородных этнических элементов, столь обычные для общественно-политической обстановки, существовавшей в дотюркское, древнетюркское и монгольское время у кочевников восточной части Центральной Азии и Южной Сибири, содействовали широкому распространению алтайского шаманизма. Его унесли с собой далекие исторические предки якутов на север Сибири. Предки племен теле и туюку доставили его в верховья Оби и далее на север вплоть до Томска и Барабинской степи,²³⁶ а исторические предки бурят — в районы Байкала и т. д. Естественно, что происходило и смешение элементов шаманизма. Следовательно, уже в те далекие времена вырабатывались и закреплялись многие общие религиозные представления, ритуальные шаманские обряды и обычаи, реквизит шаманов, религиозная терминология, пантеон верховных божеств и т. п., отражавшие смешение некоторых элементов догматических представлений шаманизма, в том числе и его культовой практики, дошедшие до нас у алтайцев, телеутов, тувинцев, шорцев и т. д. Естественно также и то, что алтайский шаманизм у различных тюркских

племен и народов, расселившихся в Сибири, разделенных между собой огромными расстояниями, существовал и развивался на протяжении многих столетий при различных условиях их жизни, этнических, культурно-бытовых контактах с новыми соседями. Так могли появиться и постепенно закрепиться локальные особенности и различия в шаманизме этих народов, ныне прослеживаемые по этнографической литературе. И тем не менее древняя основа в виде ряда главных догм и канонов, обрядов, религиозной лексики и т. д., сформировавшаяся во времена былой общности исторической жизни этих племен и народов и их этнокультурных связей, дает о себе знать еще в наши дни при исследовании шаманских верований и обрядов, наименований божеств, культовой практики шаманов, их облачения, бубнов и т. п. В этом факте нельзя не заметить также силу религиозной традиции, обеспечивавшей стабильность догм и культовой практики алтайского шаманизма с древних времен.

Конечно, необходимо иметь в виду и то, что шаманизм у алтае-саянских народов на конечной стадии своего существования, т. е. перед исчезновением, под влиянием социалистического строительства претерпел по сравнению с древним центральноазиатским шаманизмом большие изменения. Из некогда государственной религии гуннов, древних тюрков, уйгуров и монголов после падения этих государств и разделения их народов шаманизм в составе тех или иных средневековых военно-феодальных ханств или улусов превратился в религию раздробленных тюркских и монгольских родоплеменных групп. Это не мешало сохранению древних общих религиозных представлений, обрядов, ритуальной лексики и т. д. шаманистов, особенно у родственных групп, иначе трудно было бы объяснить, каким образом они дошли до нашего времени в шаманизме алтае-саянских народов. Но судьба этого шаманизма оказалась неодинаковой в соответствии с историческими условиями. В силу определенных обстоятельств шаманизм уступил свое место другим религиям, например манихейству и буддизму у уйгуров в Восточном Туркестане, ламаизму у монголов, исламу у среднеазиатских тюркских народов. Хорошо сохранился алтайский шаманизм только в среде алтае-саянских народов и родоплеменных групп. Однако существовал он здесь уже на семейно-бытовом уровне: уже не было грандиозных общественных молений, какие устраивали древние тюрки Тенгри, божеству Земли и предкам-прародителям, с жертвоприношением многих домашних животных, проводимых самим каганом либо придворными шаманами, на которые съезжались тысячи людей. Шаманские камлания у алтае-саянских народов носили преимущественно семейный характер. На них присутствовали только родственники и соседи. Моления проводил один кам, приносилось в жертву одно домашнее животное. Лишь у некоторых групп современных хакасов (качинцев, бельтиров, сагайцев), как увидим дальше, устраивались небольшие общественные моления Небу или горам с приношением в жертву ягнят, заканчивающиеся общим праздничным весельем, различными играми, состязаниями, скачками, как и у древних тюрков, но, конечно, уже в незначительном масштабе.

И все-таки, несмотря на длительный путь исторического развития, шаманизм алтае-саянских народов сохранил в себе многие древне-тюркские религиозные элементы, на которые мне часто приходится указывать на протяжении всей данной работы.

В заключение я хотел бы еще раз подчеркнуть, что алтайский шаманизм безусловно хорошо вписывается в категорию тех ранних религий, которые К. Маркс и Ф. Энгельс называли естественно возникшими. Ф. Энгельс писал о них: «Старые естественно возникшие племенные и национальные религии не имели пропагандистского характера и лишались всякой силы сопротивления, как только бывала сломлена независимость данных племен и народов».²³⁷ Однако в свете изложенного исторического фактического материала из Центральной Азии и Южной Сибири приведенное мнение Энгельса нуждается в уточнении в том смысле, что после сказанного уже нельзя говорить об отсутствии у таких религий «всякой силы сопротивления» с потерей независимости племен и народов, исповедовавших их. Алтайский шаманизм является тому убедительным примером. Сложившийся естественным путем и не имея пропагандистского характера, он доказал большую силу сопротивления как у тюркских, так и у монгольских народов. Неоднократно (можно сказать, на глазах истории) он сохранял свою независимость в неблагоприятных условиях жизни у побежденных народов. Так было в Сибири у алтае-саянских народов, якутов и бурят, так было и у тюркских народов Средней Азии. Алтайский шаманизм выстоял против гонений и притеснений победителей, против напора ламанизма, христианства и ислама. После рассмотрения его религиозной сущности, выявления его теологической и идеологической основы уместно перейти к вопросу о шамане, культовая практика которого опиралась или была теснейшим образом связана с теологией шаманизма.

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 82.

² Ленин В. И. Конспект книги Фейербаха «Лекции о сущности религии» // Полн. собр. соч. Т. 29. С. 59.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 3.

⁶ Энгельс Ф. Материалы к «Анти-Дюрингу» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 639.

⁷ Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 89--90.

⁸ Менгес К. Г. Тюркское *idi 'gospodin'*, некоторые его рефлексы в тюркских языках и параллели в других языковых семьях // *Turcologica*: К 70-летию акад. А. Н. Кононова. Л., 1976.

⁹ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. 10. С. 120.

¹⁰ Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Там же. 1929. Т. 8. С. 258.

¹¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 315--316.

¹² *Levy-Bruhl L. L'ame primitive. Paris, 1927. P. 295.*

¹³ *Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux. Paris, 1963. P. 71.*

¹⁴ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

¹⁵ Штернберг Л. Я. Указ. соч. С. 289.

¹⁶ Записано в 1927 г. у Ивана Канзаракова из сеока Челей в улусе Качыбай.

¹⁷ Вербницкий В. 1) Алтайские инородцы. М., 1893. С. 77, 78; 2) Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. Название *жула* в первой работе дано в форме *тюла*, а в словаре — *жула*; название *сүйн* — *сюнэ*, в словаре — *сүйне* и *сүйнези*; название *сүр* — *сюрэ*, а в словаре — *сүр*. Изменения названий по сравнению с аналогичными названиями, принятыми самим Вербницким в словаре, принадлежат редактору первой книги А. А. Ивановскому.

¹⁸ Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая // СЭ. 1978. № 6.

¹⁹ По мнению В. В. Радлова, термин *көрмдс* образовался двойным образом: от тюркского *көрмдс* (*көрүмдс*) — «невидимка» и в виде искажения имени Ормузд, в тюркско-маньчжеских памятниках обозначаемого как Хормузда, Кормузда, каковые алтайцы по созвучию смешали со своим термином — *көрмдс*. Поэтому данный термин понимается в двух отличительных значениях: им обозначается понятие духа умершего и бога подземного мира Эрлика; см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. С. 21 (примеч. С. Е. Малова). У В. Вербницкого *көрмдс* — «дьявол» (см.: Вербницкий В. Словарь... С. 186).

²⁰ Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques... P. 75.

²¹ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 20.

²² Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques... P. 72, 73; ср.: Gabain A.-M. Altürkische Grammatik. Wiesbaden, 1974. S. 371; Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 567.

²³ Вербницкий В. Словарь... С. 390, 391.

²⁴ Майнагашев С. Д. Загробная жизнь по представлению турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Т. 24, вып. 3. С. 278.

²⁵ См., напр.: Магдай-кара: Алтайский героический эпос. М., 1973. С. 119, 2235; 147, 3440; 151, 3600; 160, 3985 и др. Страницы и строки (курсивом) указываю по алтайскому тексту сказания. Подчеркиваю, что в данном сказании сильно выступают джунгарские черты и элементы (XVII в.) в виде лам в составе эпических персонажей, названия священной горы буддистов (Сюмер), священных книг (сутр), личных имен некоторых ханов, известных по историческим источникам. В одном из эпизодов упомянуто слово *сюне* (с. 190, 5285) в качестве названия двойника человека после смерти, переведенное неверно, как «дух» (с. 378). Это слово в данном значении у алтайцев сохранялось до недавних дней.

²⁶ Штернберг Л. Я. Указ. соч. С. 13—17.

²⁷ Имеются в виду не только орхонские рунические надписи. С. Г. Кляшторный прочитал это слово в нескольких памятниках енисейских надписей (см.: Кляшторный С. Г. Руническая эпиграфика Южной Сибири: Наскальные надписи Телсея-Турана // Сов. тюркология. 1976. № 1. С. 69).

²⁸ Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques... P. 72.

²⁹ Roux J.-P. La religion des turcs de l'Orkhon des VII^e et VIII^e s. // RHR. 1962. T. 161, N 2. P. 24.

³⁰ Ibid. P. 216.

³¹ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951. С. 27.

³² Там же. С. 35.

³³ Кононов А. Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII—IX вв. Л., 1980. С. 209.

³⁴ У якутов кут будущих детей появлялись во время камлания в гнезде, сделанном из гривы посвященного жеребца, устроенном в кроне березы, устанавливаемой в головах супружеской постели в переднем углу. Такое камлание совершалось для бездетных женщин: либо бесплодных, либо теряющих детей в раннем возрасте (Миллер Г. Ф. Описание народов Сибири // Арх. АН СССР, ф. 21, оп. 5, л. 73 об.).

³⁵ Анохин А. В. Душа и ее свойства... С. 253, 254.

³⁶ Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX в. Новосибирск, 1975. С. 70.

³⁷ Анохин А. В. Душа и ее свойства... С. 261.

³⁸ Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 45. Автор ссылается еще на рукопись Ф. Пояркова, где написано о существовании у киргизов до утверждения у них ислама идола под названием *кут*, вылитого из слова или свинца. Его обертывали в тряпки и при болезнях скота омывали водой, которой затем окропляли заболевших животных. У тувинцев так назывались детские

идолы (ерени) — куклы, сшитые из войлока. Их делали по указанию шамана бездетные родители или татне, у которых дети умирали в раннем возрасте.

³⁹ Юдахин К. Киргизско-русский словарь. М., 1965. С. 452.

⁴⁰ У алтае-сайянских народов слова-заменители были весьма распространены, что преследовало различные цели, о чем будет сказано ниже.

⁴¹ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. С. 96.

⁴² Собранный и опубликованный мною материал я еще раз проверил в 1975 г. с бывшим (в молодости) камом Мамышем.

⁴³ См. записи (Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. Горно-Алтайск, 1974. С. 149—150), появившиеся после опубликования моей работы об Умай, в которых Убай (или Умай-эне) отнесена к категории доброжелательных духов (*пама*) и сравнивается с пастухом (*кхдучи*).

⁴⁴ Анохин А. В. Душа и ее свойства... С. 254.

⁴⁵ Сообщение Г. Р. Галдановой.

⁴⁶ Тоцакова Е. М. Женщина в обществе и семье у современных алтайцев. Новосибирск, 1973. С. 10.

⁴⁷ Анохин А. В. Душа и ее свойства... С. 254.

⁴⁸ Сатлаев Ф. А. Указ. соч. С. 164.

⁴⁹ У телеутских камов внизу деревянной рукоятки бубна было сделано углубление, в которое они помещали пойманного во время камлания двойника-кут.

⁵⁰ О воровстве камами кут детей у сагайцев и качинцев см.: Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. М., 1973. С. 271, 272 и др.

⁵¹ Потапов Л. П. Заметка о происхождении челканцев-лебединцев // Бронзовый и железный век в Сибири. Новосибирск, 1974.

⁵² Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов... С. 120, 121.

⁵³ Бравина Р. И. Погребальный обряд якутов как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1983. С. 16.

⁵⁴ Попов А. А. Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 260.

⁵⁵ Потапов Л. П. Исторические связи алтае-сайянских народов с якутами // СЭ. 1978. № 5.

⁵⁶ Этнические контакты и взаимодействия кетов с тюрками на протяжении длительного исторического периода хорошо установлены и доказаны сравнительным изучением языка енисейских кетов и тюрков, этнографии и антропологии, фольклора и топонимики. Результаты таких исследований, проводившихся различными учеными, обобщены и использованы известной исследовательницей этнографии енисейских кетов Е. А. Алексеевко (см., напр.: Алексеевко Е. А. 1) Южносибирские элементы в культуре кетов // Докл. сов. делегации на IX Международ. конгр. антропол. и этногр. наук. М., 1973; 2) К вопросу о тюркских элементах в культуре кетов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. Омск, 1979. С. 141—144; 3) Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981, и др.).

⁵⁷ Donner K. Ethnological notes about the Jenisei-Ostyak // MSFOu. 1933. Vol. 66. P. 94, 95.

⁵⁸ Ibid.; Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. Пг., 1914.

⁵⁹ Алексеевко Е. А. Шаманство у кетов. С. 99. Вторым даром избраннику шаманского служения были «небесные люди» (*ес деу*), обеспечивавшие силу шамана (там же).

⁶⁰ Алексеевко Е. А. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 64.

⁶¹ Алексеевко Е. А. Шаманство у кетов. С. 99.

⁶² В 1936 г. Сакан жил в улусе Сурбашкин Турочакского аймака. К тому времени он уже не камлал в течение 6 лет, сдав свой бубен в Дмитровский сельсовет. Сакан жаловался мне на болезнь, которая его преследует с того времени, как он перестал камлать (у него стали плохо действовать правые рука и нога). Сакан считал ее наказанием со стороны духов — бывших своих помощников.

⁶³ Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques... P. 74—91. Более полный обзор значений *жула* (*yula*) по письменным источникам в литературе см.: Clauson G. An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish. Oxford, 1972. P. 919. Название *жула* (*чула*) у тувинцев-ламанстов и алтайцев-бурханстов носил ритуальный мед-

ный свет, выходящий из узка.

- ⁶⁴ Вербицкий В. Словарь... С. 102.
- ⁶⁵ Баскаков Н. А. Указ. соч. С. 110.
- ⁶⁶ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 19—20.
- ⁶⁷ Если шаману нужен был помощник из среды присутствующих, он прикосновением колотушки бубна к голове избранника вызывал его жула и брал в путешествие к божествам или духам. Возвращал жула шаман через правое ухо, символизируя это сильным ударом по бубну.
- ⁶⁸ Личное сообщение Э. Таубе.
- ⁶⁹ Линденау Я. И. Описание народов Сибири. Магадан, 1983. С. 39—40.
- ⁷⁰ Майнагашев С. Д. Указ. соч. С. 278.
- ⁷¹ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов. С. 175.
- ⁷² Поталов Л. П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // СЭ. 1934. № 3.
- ⁷³ Taube E. Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengel-sum // Jb. des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. 1981. Bd 33. S. 54.
- ⁷⁴ Об этом см.: Поталов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов у народов Алтая // Сов. тюркология. 1970. № 3. *Аданлыг* — букв. «ездящий на верблюде»; *аксаныг* — «прихрамывающий»; *удул* — монгольское название шамана.
- ⁷⁵ *Jāibū* — обобщенное название совокупности духов — помощников шаманов при камлании.
- ⁷⁶ Самойлович А. Н. Женские слова у алтайских турков // Язык и литература. Л., 1929. Т. 3.
- ⁷⁷ Поталов Л. П. Охотничьи обряды и поверья у алтайских турков // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. К. 5.
- ⁷⁸ Taube E. Zum Problem der Ersatzwörter in tuwinischen des Cengel-sum // Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berlin, 1974. Bd 5: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker.
- ⁷⁹ Ковалевский. Монголо-русско-французский словарь: В 3-х т. Казань, 1844—1849. Т. 2. С. 1442.
- ⁸⁰ Grönbech K., Krueger J. R. An introduction to classical (literary) mongolian. Wiesbaden, 1955. P. 81.
- ⁸¹ Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques... P. 73.
- ⁸² Анохин А. В. Душа и ее свойства... С. 265.
- ⁸³ Баскаков Н. А. Указ. соч. С. 108—109.
- ⁸⁴ Майнагашев С. Д. Указ. соч. С. 278.
- ⁸⁵ Саглаев Ф. А. Указ. соч. С. 163, 164.
- ⁸⁶ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 19, 20.
- ⁸⁷ Вербицкий В. Словарь... С. 313.
- ⁸⁸ Там же.
- ⁸⁹ По сообщению и записям Л. В. Чанчибаевой.
- ⁹⁰ Эти термины были отмечены выше как монгольские (в современных диалектах).
- ⁹¹ Дьяконова В. П. Погребальный обряд... С. 46.
- ⁹² Там же. С. 49.
- ⁹³ Там же. С. 48.
- ⁹⁴ Там же. С. 46.
- ⁹⁵ Личное сообщение В. П. Дьяконовой.
- ⁹⁶ Дьяконова В. П. Погребальный обряд... С. 48. У алтайцев же он становится тōсем, т. е. духом-предком, потенциальным помощником того или иного живого шамана. И у тувинцев суус (или суезин) шамана оставались у хозяина гор или тайги недалеко от погребения и со временем входили в того или иного родственника, которому предстояло стать шаманом (там же. С. 46).
- ⁹⁷ Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques... P. 73, 74.
- ⁹⁸ Ibid. P. 91.
- ⁹⁹ Баскаков Н. А. Указ. соч. С. 110.
- ¹⁰⁰ Вербицкий В. Словарь... С. 314.
- ¹⁰¹ Анохин А. В. Душа и ее свойства... С. 260.
- ¹⁰² Там же. С. 261 (материалы о сūr).
- ¹⁰³ Баскаков Н. А. Указ. соч. С. 110.
- ¹⁰⁴ Дьяконова В. П. Погребальный обряд... С. 46.
- ¹⁰⁵ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов. С. 120.
- ¹⁰⁶ Название двойника человека у тувинцев, как указывалось выше, было *сүнәзі*.
- ¹⁰⁷ Личное сообщение С. Н. Соломатинной.

- ¹⁰⁸ Запись тувинских слов дана в транскрипции Э. Таубе.
- ¹⁰⁹ Подобная контаминация распространена у алтайцев. Она была характерна, например, для представления о горе как объекте природы и ее хозяине, который по существу являлся образом горы как таковой, обычно антропоморфным.
- ¹¹⁰ Все сведения о сур у якутов взяты из: *Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования якутов. . . С. 70, 122, 123.
- ¹¹¹ *Анохин А. В.* Душа и ее свойства. . . С. 200, 201.
- ¹¹² У качинцев и сагайцев двойника жертвенного животного называли не *бура*, а *чула*.
- ¹¹³ *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. С. 77. В данной посмертной работе много ошибок, искажений, опечаток.
- ¹¹⁴ Под алтайскими калмыками В. Вербицкий имел в виду алтайцев, обитавших в бассейне Катунь и Чарыша, а также в междуречье Бии и Катунь, где они жили смешанно с тубаларами, частично — с небольшими группами телеутов и кумандинцев.
- ¹¹⁵ *Вербицкий В.* Словарь. . . С. 310, 311.
- ¹¹⁶ Там же. С. 311.
- ¹¹⁷ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 11.
- ¹¹⁸ Там же. С. 76. Шалтрак — подвешиваемая к колыбели погремушка в виде связки бараньих лодыжек, косточек горного козла, котей (оберегов) хищных птиц. При качании колыбели шалтрак бряцает.
- ¹¹⁹ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 100.
- ¹²⁰ Там же. С. 79.
- ¹²¹ *Вербицкий В.* Словарь. . . С. 311.
- ¹²² В древнетюркское время так назывались горы в провинции Ганьсу (см.: *Bai-ley H. W.* The Staël-Holstein Scroll // *Asia Major*. N. S. London, 1951. Vol. 2, pt 1. P. 20).
- ¹²³ *Borotav P.-N.* Le mythe turc du premier homme d'après Abû Bekr b. Abdallah (XIV^e s.) // Proc. 23th Intern. Congr. Orientalists. Cambridge; London, 1954. P. 198.
- ¹²⁴ *Liu Mau-Tsai.* Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-küe). Wiesbaden, 1958. Bd 1, 2.
- ¹²⁵ *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1, кн. 2. С. 14.
- ¹²⁶ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 73.
- ¹²⁷ *Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке. . . С. 26.
- ¹²⁸ *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 197.
- ¹²⁹ *Liu Mau-Tsai.* Op. cit. Bd 1.
- ¹³⁰ The history of the world-conqueror / By Ala ad-Din Ata Malik Juvaini. Manchester, 1958. Vol. 1. P. 59.
- ¹³¹ См., напр.: *Дыренкова Н. П.* Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. 6.
- ¹³² Византийские историки / Пер. С. Дестуниса. Слб., 1860. С. 376.
- ¹³³ *Потанов Л. П.* Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Сб. МАЭ. Л., 1981. Т. 37. С. 133.
- ¹³⁴ Ряд родословных камов опубликован А. В. Анохиным (см.: *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 108—148).
- ¹³⁵ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 120.
- ¹³⁶ Слово *jälbi* с обобщенным значением «сила духов» или «сила шамана» у алтае-сайских народов встречается в вариантах *jälböy, jälbi, jälbiik, jälbä*, а в русском написании — *ельби, ельбе*. В западноевропейских работах, в древнетюркских письменных источниках и в «Древнетюркском словаре» — *jetvi, jitvi*.
- ¹³⁷ *Потанов Л. П.* Охотничьи обряды и поверья у алтайских турков.
- ¹³⁸ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 108—148.
- ¹³⁹ *Вербицкий В.* Словарь. . . С. 42. Здесь слово *jälbily* переведено как «действующий кам» (т. е. камлающий шаман).
- ¹⁴⁰ *Потанов Л. П.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. 1947. Т. 1.
- ¹⁴¹ *Потанов Л. П.* Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. 10; *Potarov L. P.* 1) Die Šamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften // *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest, 1963; 2) Shamans drums of altaic ethnic groups // *Popular beliefs and folklore tradition in Siberia*.

Budapest, 1968; 3) The shaman drum as a source of ethnographical history // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.

¹⁴² Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.

¹⁴³ Отсюда видно, что сообщение А. В. Анохина о том, что духи гор у алтайцев «не имеют никакого отношения ни к Ульгеню, ни к Эрлику», нельзя распространять на челканцев (см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 14).

¹⁴⁴ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 108—147.

¹⁴⁵ Там же. С. 54—57.

¹⁴⁶ Там же. С. 17—18.

¹⁴⁷ Потанов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов... Здесь показано, что шкурой верблюда некогда также обтягивали бубен.

¹⁴⁸ Потанов Л. П. Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. 1935. № 4—5.

¹⁴⁹ Слово *пастан* означает «вести коня за повод».

¹⁵⁰ Потанов Л. П. Шаманский бубен качинцев... С. 131, 132.

¹⁵¹ Потанов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов...

¹⁵² Потанов Л. П. Шаманский бубен качинцев... С. 134.

¹⁵³ Анохин А. В. Душа и ее свойства... С. 259.

¹⁵⁴ Potarov L. P. 1) Die Samanentrommel bei den altaischen Völkern; 2) Die Herstellung der Samanentrommel bei den Sor // Mitt. des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. 1934. Bd 37. (Ostasiatische Studien); Потанов Л. П. Бубен телеутской шаманки...

¹⁵⁵ Потанов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л., 1977; Potarov L. P. 1) Über den Pferd kult bei den türksprachigen Völkern des Sajan-Altai gebirges // Abh. und Ber. des Staatlichen Museum für Völkerkunde Dresden. 1975. Bd 34; 2) Signification rituelle du pelage des chevaux chez les populations Sajano-Altaiennes // L'Ethnographie. 1977. N 2.

¹⁵⁶ Потанов Л. П. Следы тотемистических представлений у алтайцев. С. 134—151.

¹⁵⁷ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен / Изд. В. В. Радловым. Спб., 1907. Ч. 9. С. 163 (перевод).

¹⁵⁸ Потанов Л. П. Бубен телеутской шаманки... С. 192.

¹⁵⁹ Сообщено П. И. Каралькиным, изучавшим бубен шамана Шончуря визуально и с его помощью.

¹⁶⁰ Кроме А. В. Анохина этого бубна «душой шамана» называет Н. П. Дыренкова.

¹⁶¹ Подробнее об этом см.: Потанов Л. П. Бубен телеутской шаманки... С. 195; Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов. С. 120.

¹⁶² Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 22, 23.

¹⁶³ Там же. С. 57.

¹⁶⁴ Вербицкий В. Словарь... С. 42 (*елбілү* — «действительный», «действующий» о шамане).

¹⁶⁵ Там же. С. 87 (*jel yustu* — букв. «имеющий jel во рту»).

¹⁶⁶ Там же. С. 347, 353.

¹⁶⁷ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1883. Т. 4. С. 63.

¹⁶⁸ Термин записан на месте Э. Таубе и дан в ее транскрипции.

¹⁶⁹ Древнетюркский словарь. С. 255.

¹⁷⁰ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. С. 388.

¹⁷¹ Clauson G. Op. cit. P. 919, 920.

¹⁷² Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 442; Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 13 (в форме *эльбэ*).

¹⁷³ На *jälbi* обратил внимание Б. Я. Владимирцов, сделавший обзор значений его как тюркского слова в монгольском языке в специальной работе (см.: Владимирцов Б. Я. Турецкие элементы в монгольском языке // ЗВРАО. 1911. Т. 20, вып. 1).

¹⁷⁴ Окладников А. П. Якутия до присоединения к Русскому государству // История Якутской АССР. М.; Л., 1955. Т. 1.

¹⁷⁵ Clauson G. Op. cit. P. 919, 920.

¹⁷⁶ Древнетюркский словарь. С. 254.

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Византийские историки. С. 376.

¹⁷⁹ Liu Mau-Tsai. Op. cit. S. 6.

¹⁸⁰ Сообщаемые в данной главе сведения по шаманству у монгольско-алтайских

тувинцев, обитающих в сумоне Ченгельсум, собраны по моей просьбе Э. Таубе во время ее поездки в Монголию в 1982 г. (я благодарю ее за эту любезность). Они дополняют данные, опубликованные Таубе в ряде ее работ (*Taube E. 1*) *Notizen zum Schamanismus*. . . ; 2) *Zum Problem*. . .), посвященных изучению фольклора и этнографии этих тувинцев, в нашей литературе досоветского периода известных под названием *кок-чудутуны* (*Потанов Л. П. Очерки народного быта тувинцев*. М., 1969. С. 51—53). Свой язык монголо-алтайские тувинцы называли теленгитским (*Позднеев А. М. Монголия и монголы*. М., 1896. Т. 1. С. 363). Они являются этническими родственниками алтайских теленгитов и телеутов.

¹⁶¹ Анохин А. В. Душа и ее свойства. . . С. 267.

¹⁸² Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов. . . С. 120—122, 131 и др.

¹⁸³ Яковлев Е. К. Этнографические заметки о сойтах-уряихайцах // Изв. Краснояр. подотд. Вост.-Сиб. отд. имп. Рус. геогр. о-ва. 1902. Т. 1, вып. 3. С. 50.

¹⁸⁴ Об этом см.: *Потанов Р. Неведомый Памир*. М., 1970. С. 77—83.

¹⁸⁵ По С. М. Широкогорову, у тунгусов шаман при камлании вмещал в себя духов (см.: *Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов* // Учен. зап. ист.-филол. фак. Дальневост. ун-та. Владивосток, 1919. Вып. 1. С. 60).

¹⁸⁶ Сагалев А. М. Мифология и верования алтайцев. Новосибирск, 1984.

¹⁸⁷ Вербицкий В. Словарь. . . С. 282, 307.

¹⁸⁸ Подробный конкретный материал о различных категориях духов -- помощников шамана, кроме предков-шаманов, содержится едва ли не в каждой работе, где описываются шаманские верования алтае-сайских народов. Духи-помощники выступают под разными названиями (эрани, табулары, энгилеры, онгоны, в том числе и тóси), которые относятся иногда и к их иконографическим изображениям.

¹⁸⁹ *Findeisen H. Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*. Stuttgart, 1957. S. 15; ср.: *Eliade E. Le Chamanisme*. Paris, 1951.

¹⁹⁰ *Sikala A.-L. The rite technique of the siberian shaman*. Helsinki, 1978. P. 13.

¹⁹¹ *Ibid.* P. 14, 15.

¹⁹² *Потанов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства* // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

¹⁹³ *Вербицкий В. Словарь*. . . С. 75.

¹⁹⁴ *Gabain A.-M. Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften* // *Anthropos*. 1953. Bd 48. S. 554; об этом слове подробнее см.: *Glauson G. Op. cit.* P. 224; *Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера* // *Turcologica*. Л., 1976.

¹⁹⁵ *Gabain A.-M. Altürkische Grammatik*. S. 325.

¹⁹⁶ *Roux J.-P. La religion des turcs*. . . P. 15.

¹⁹⁷ *Анохин А. В. Материалы по шаманству*. . . С. 17—19; *Каташ С. Мифы, легенды Горного Алтая*. Горно-Алтайск, 1978; *Вербицкий В. Алтайские инородцы, и др.*

¹⁹⁸ *Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов*. . . С. 116, 117.

¹⁹⁹ *Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма*. Новосибирск, 1980. С. 168.

²⁰⁰ Ж.-П. Ру утверждает, что у тюрков религия выступала в двух формах: царской — национальной, государственной — и народной — семейной (*Roux J.-P. La religion des turcs*. . . P. 8, 9).

²⁰¹ *Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 315.

²⁰² *Giraud R. L'empire des turcs célestes : Les régnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680--734)*. Paris, 1960. P. 101—127.

²⁰³ *Roux J.-P. La religion des turcs*. . . P. 211—213; *Pelliot P. Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale* // *T'oung Pao*. Leiden, 1915. Vol. 26. P. 209.

²⁰⁴ *Liu Mau-Tsai*. Op. cit. Bd 1. S. 458.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.* S. 462.

²⁰⁷ *Потанов Л. П. Очерки по истории алтайцев*. Новосибирск, 1948; 2-е изд. М.; Л., 1953.

²⁰⁸ Разумеется, исключения из этого правила были, особенно в сфере влияния монастырей или среди оседлых алтайцев, воспринявших грамотность, оседлые культуру и быт под влиянием трудового русского крестьянства, русско-алтайских смешанных браков, и, конечно, среди алтайцев, получивших миссионерское образование, и т. п.

²⁰⁹ На это указывает и Л. В. Чанчибаева (см.: *Чанчибаева Л. В.* Религиозные пережитки у алтайцев и вопросы атеистической работы : Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1978).

²¹⁰ *Потапов Л. П.* 1) Поездка в колхозы Чемальского аймака Ойротской автономной области. Л., 1932; 2) Очерк социалистического строительства у алтайцев в период коллективизации. Горно-Алтайск, 1961, и др.

²¹¹ *Майнагашев С. Д.* Указ. соч. С. 290 и др.

²¹² *Анохин А. В.* Душа и ее свойства. ... С. 266.

²¹³ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. ... С. 2.

²¹⁴ *Чанчибаева Л. В.* О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 94.

²¹⁵ Там же. С. 95, 96.

²¹⁶ *Потапов Л. П.* 1) Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2; 2) К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 35. Древнетюркское название для священной горы (*ыдык*) сохранялось у алтайцев и тувинцев до недавнего времени.

²¹⁷ *Liu Mai-Tsai.* Op. cit. Bd 1. S. 54. Идентификацию местности см.: *Ibid* (Wiesbaden, 1958). Bd 2. S. 529.

²¹⁸ *Потапов Л. П.* Охотничьи обряды и поверья у алтайских турков.

²¹⁹ У монголов, как известно по «Ясе» Чингисхана, нарушение запрета в отношении порога в ханской ставке каралось смертной казнью.

²²⁰ *Siikala A.-L.* Op. cit. P. 14, 15, 29. По мнению М. Элиаде (см.: *Eliade M.* Op. cit.), путешествие шамана к высшему божеству — признак «классического шаманизма», к которому исследователь относит центральноазиатский шаманизм. В алтайском шаманизме этот признак является доминирующим во время камланий, особенно с принесением в жертву коней.

²²¹ *Siikala A.-L.* Op. cit. P. 29.

²²² О шамане как вполне здоровом и нормальном человеке высказывает свои соображения и рассматривает современную научную литературу Е. В. Ревуненкова (см.: *Ревуненкова Е. В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 23, 24).

²²³ Камлание как театральное действие рассматривает В. Н. Харузина (см.: *Харузина В. Н.* Примитивные формы драматического искусства // Этнография. 1928. № 1); взгляд на актерское искусство шамана обосновывает и Е. В. Ревуненкова (см.: *Ревуненкова Е. В.* Указ. соч. С. 24—27).

²²⁴ См., напр.: *Алексеев Н. А.* 1) Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980; 2) Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.

²²⁵ *Чанчибаева Л. В.* О современных религиозных пережитках у алтайцев.

²²⁶ *Ревуненкова Е. В.* Указ. соч. С. 237.

²²⁷ Г. Е. Грумм-Гржимайло, отмечая, что ламаизм у тувинцев воспринят лишь внешним образом, пишет: «Новые боги не заменили ни старых богов, но заняли лишь место наряду с ними, увеличив их пантеон, и сойот все еще продолжает чувствовать себя во власти тех же духов, которые в представлении его предков населяли Вселенную» (см.: *Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхский край. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. С. 133).

²²⁸ Об обо упоминается в древнетюркском руническом тексте (см.: *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. С. 66). Этот культ у алтае-сайских народов исследован В. П. Дьяконовой (см.: *Дьяконова В. П.* Религиозные культы тувинцев // Сб. МАЭ. Л., 1977. Т. 33).

²²⁹ *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. С. 360, 361.

²³⁰ *Potapov L. P.* Über den Pferdekult bei den turksprachigen Völkern des Sajan-Altaigebirges. S. 473—487.

²³¹ *Баялиева Т. Д.* Указ. соч. Гл. 5.

²³² *Ринчен Б.* Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь. Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975. С. 189. Такие же приемы вытеснения шаманизма особенно широко применяли ламы у бурят. Этот механизм хорошо исследован местными этнографами (см., напр.: *Герасимова К. М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5).

²³³ *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 283.

²³⁴ Там же. С. 292.

²³⁵ Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 371.

²³⁶ У барабинских татар еще в начале XVIII в. были шаманские бубны алтайского и тувинского типа, с деревянной антропоморфной рукояткой, именуемой *tös* (у Я. И. Линденау — *Joese*), т. е. изображающей покровителя шамана, причем бубен назывался *tünгүр*, как и у всех алтае-саянских народов (см.: *Линденау Я. И. Указ. соч.* С. 148).

²³⁷ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 294.





Кам и его ритуальные атрибуты

Настоящую главу следовало бы начать с рассмотрения вопросов, когда и как появились служители культа, которые у древних тюрков обозначались словом «кам», а в литературе уже давно получили название «шаман». Но время, условия и причины появления камов в рамках алтайского шаманизма не могут быть определены и раскрыты из-за отсутствия конкретных достоверных материалов. Невозможно это сделать по той же причине и на основе древнетюркского материала, так как камы древнетюркского времени уже имели свою длительную историю, восходящую к хуннам. Наличие шаманов в хуннском обществе, в хуннской этнической среде удостоверено древними китайскими летописями задолго до того, как в письменных источниках появились сведения о древних тюрках и их государствах. Тесные этногенетические связи древних тюрков (и племен теле) с хуннами, общность исторической жизни, сходство кочевого хозяйства, материальной культуры и домашнего быта, а также уровня социально-экономического развития и т. д. не могли не содействовать общности или близкому сходству религиозных верований у этих кочевников, формированию традиций. Стало быть, существование шаманов у древних тюрков было вполне естественным явлением, хотя и не самобытным, свойственным в то время тюркским и монгольским кочевникам восточной части Центральной Азии. Древние тюрки, по данным письменных источников, как и хунны, проводили моления Небу, божеству Земли. Их камы, как и хуннские шаманы, тоже насылали на неприятеля дурную погоду, болезни и т. д.

Но имеются и такие шаманские обряды, которые в письменных источниках приписываются только хуннам. Тем не менее они несомненно существовали и у древних тюрков, ибо сохранились, как увидим, у алтае-саянских шаманистов. Их сохранение как раз и указывает на то, что до нас дошли такие конкретные материалы, которые заполняют пробел в непосредственной информации о шаманизме у древних тюрков, содержащейся в известных к настоящему времени письменных источниках. Если в силу указанных причин нельзя, опираясь на источники, осветить вопрос о генезисе кама — этой центральной и единственной ведущей фигуры в алтайском

шаманизме, то все-таки есть возможность привести сведения из источников о культовой деятельности, общественной значимости, о ряде названий шаманов в древнетюркское время.

Краткие сведения о камах в древних и средневековых письменных источниках

Я уже имел случай сказать, что ни древние тюрки, ни современные алтае-саянские народы не только не употребляли, но даже не знали термина «шаман». Это слово получило мировую известность в литературе в качестве одного из названий служителя культа. Оно легло в основу распространившегося в науке названия «шаманизм» или «шаманство» (*Schamanismus* или *Schamanentum*), подобно тому как слово «лама» послужило основой для названия «ламаизм».

Слово «шаман» стало универсальным термином в литературе сравнительно недавно, вытеснив собой порой такие названия, как «волшебник», «маг», «жрец», «колдун», «ворожей» и т. п., которые до этого имели широкое применение, хотя научное значение их до сего времени остается недостаточно раскрытым.

Само слово «шаман» в значении служителя религии появилось впервые у нас в письменных сообщениях русских служилых людей из Сибири в XVII в., услышавших его от некоторых групп тунгусов. В Европу оно попало от Избранда Идеса и Адама Брандта, ездивших в Китай (через Сибирь) в составе русского посольства, отправленного Петром I. Среди различных сибирских народов термин «шаман» в значении служителя культа, за исключением нескольких групп тунгусов, не употреблялся, и шаманы у них назывались по-разному; у тюркоязычных алтае-саянских народов, например, «кам» («хам»). Даже у сибирских татар (тобольских, тарских, заболотных и т. д.) слово «кам» («хам») в значении «шаман» сохранилось, несмотря на то что они в течение ряда веков исповедовали мусульманство.¹

Из тюркоязычных сибирских народов только у якутов данное слово звучало как *ойун*. Однако оно совпадает с аналогичным названием, которое обозначает шаманское камлание у тюркоязычных уйгуров Восточного Туркестана, а также у узбеков Хорезма и киргизов. Наличие его у узбеков и киргизов объясняется, видимо, тем, что в их этническом составе имеется значительная группа уйгуров. Что касается якутов, то к ним это название могло попасть тоже от уйгуров, поскольку уйгурский этнический элемент участвовал в этнической истории якутов.

У монголоязычных бурят, как и у монголов, шамана мужчину называли *бõ*, женщину — *удаган*; у тунгусов Среднего Амура это название выступало в форме *саман*, а у тунгусов по р. Уде — *саман* и *шаман*, в то время как у вилюйских тунгусов — *хаман*.

Разнообразие местных названий, обозначающих шамана, будет виднее еще больше, если обратиться к нивхам (*нам*), кетам (*сеник*), хантам (*ёлта-ку*) и другим народам Сибири. Но название самой религии, которую мы именуем шаманством, у тюркских народов

Сибири (или монгольских) вовсе не было связано с местным названием шамана. Алтайские тюрки называли шаманство чаще просто «вера» (*janǵ*), а буряты — «черная вера» (*харын шаджин*), как и монголы (*хара шаджин*).

Тем не менее слово «шаман», независимо от того что в научной литературе оно признано универсальным религиозным термином, привлекло внимание исследователей и в качестве объекта лингвистического изучения, поскольку у тунгусов это слово совпадает со значением именно шамана как такового и является для их лексики самобытным. Целью лингвистического изучения было происхождение термина: его первоначальной языковой принадлежности и этимологии, что и нашло отражение в ряде специальных работ.² Прототип сибирско-тунгусского слова «шаман» видели в форме *сгатапа* и находили его в Древней Индии (в санскрите и языке пали), полагая, что оттуда оно попало в Сибирь через Тибет, Китай и Монголию. Исследователей не смущало то обстоятельство, что термин «шаман» означал у тунгусов служителя религии, одной из главных культовых функций которого было жертвоприношение животных, что в древнебуддийской религии индусов, напротив, запрещалось. Древний санскритский *сгатапа* у буддистов не мог стать прототипом позднего *џатапа* тунгусских шаманистов, ибо невозможно даже представить мотивы данного заимствования, да еще в такой внутренней, можно сказать интимной, сфере народного быта, как религия, к тому же только у отдельных групп тунгусов, в то время как у других их групп, а равно и у соседних с ними племен и народов этого слова нет и не было и они называли своих шаманов по-своему, причем терминами, не имеющими никакого отношения к *џатапа*. Б. Лауфер с полным основанием высказал категорическое утверждение, из которого следует, что термин «шаман» ныне законно обеспечил себе абсолютное право на самостоятельное существование, отделяющее его от предложенных и даже порой принятых псевдосравнений с санскритским *сгатапа*, *сгатапа* языка пали и китайским *са-теп*.³

Вместе с этим нельзя не отметить и некоторые лингвистические работы, ценные для историко-этнографического изучения данного объекта. Такова, например, статья Ю. Немета, в которой доказывалось, что слово «шаман» является древней собственностью тюркско-монгольского языка, а маньчжуро-тунгусское слово «сам» («шам») представляет фонетический эквивалент тюркского «кам».⁴ Теорию Немета поддержал, подтвердив ее новой аргументацией, Б. Лауфер.⁵

Я попытаюсь рассмотреть древнетюркские названия шамана с историко-этнографических позиций. Но сначала остановлюсь на исторических свидетельствах, доказывающих существование шаманов в рассматриваемом обширном регионе в древнее время. Из них в первую очередь надо упомянуть об археологических материалах, которые не только датируют шаманство, но и дают о нем некоторое общее представление.

В восточной части Сибири на основании археологических раскопок некоторых могильников шаманство датируется I-м тысячелетием до н. э. Однако наиболее яркое представление о нем дают

петроглифы Енисея и Прибайкалья, на которых встречаются изображения шаманов и их бубнов. Последние показаны почти круглыми, с двумя перекладинами (вертикальной и горизонтальной), т. е. в форме, характерной и для современных шаманских бубнов Саяно-Алтая, ныне исчезнувших из быта этих народов, но хранящихся в местных музеях, а также музеях Ленинграда и Москвы. Петроглифы подобного рода относятся к древнетюркскому времени, когда в названных районах жили племена теле (в том числе курыканы и уйгуры), древние тюрки и тюркоязычные енисейские кыргызы.

Более репрезентативный материал содержат письменные источники. Укажу на прямые свидетельства существования шаманов еще в дотюркское время (хотя и без упоминаний их местных названий) с чертами, явно сохранившимися у некоторых современных тюркоязычных шаманистских народов Саяно-Алтая. Какими бы скудными и отрывочными ни были эти сведения, они приобретают большую убедительность в сочетании с археологическими данными, вследствие чего факт существования шаманов в древнетюркское время предстает не как эпизод, а как явление, имеющее свои исторические корни. К таким свидетельствам относятся прежде всего китайские летописные известия о сюнну (хуннах), сообщающие, что у них в конце I-го тысячелетия до н. э. были шаманы, которые в «Суйшу» именуют китайским термином *ши*. Современные ученые уверенно переводят его словом «шаман».⁶ Сообщается, что именно шаманы у сюнну приносили жертвы духу Земли. Отсюда можно предпологать, что и у древних тюрков, устраивавших моления духу Земли, их проводили тоже шаманы. Говорится и о помощи шаманов своим войскам магическими средствами. Прочитую один отрывок: «Сюнну велели шаманам на всех дорогах, по которым они (китайские войска. — Л. П.) могли следовать, а также в местах около воды (видимо, переправ. — Л. П.) закопать в землю овец и быков и просить духов ниспослать на ханьские войска гибель».⁷ Существование такого шаманского приема у сунну подтверждается обрядом, практиковавшимся у тувинцев. Еще в начале нашего столетия тувинцы устраивали своеобразные жертвенники (*оваа*) в виде кучи камней и хвороста, обычно у горных троп, перевалов и переправ в честь духов — хозяев данного края, с целью испросить благополучный путь. При этом на месте сооружения оваа закапывали живого быка в качестве жертвы.⁸ Кстати сказать, жертвенные кучи камней под названием *ола* возводились у дорог и перевалов и древними тюрками, но неизвестно, закапывали ли они при этом животных.⁹ Данные о шаманах хуннов проскальзывают и в другом сообщении, в котором говорится, что, когда правители сюнну (шаньюй) посылали ханьскому императору «лошадей и шубы» в качестве обязательных даров, они велели своим «шаманам молить духов ниспослать на него несчастья». Наконец, хунны прибегали к следующему магическому приему для навлечения на китайские войска гибели, известному из китайских военных донесений: «Сюнну связывают передние и задние ноги лошадям, кладут их у стены (речь идет о Великой Китайской стене. — Л. П.), подсакивают на коне и кричат: „Циньцы, я дарю

Вам лошадь“». ¹⁰ Понять этот прием помогает древний обычай, сохранившийся у бельтиров и сагайцев при похоронах. Здесь с умершим мужчиной погребали его ездового коня. Перед захоронением его подводили к покойнику и говорили: «Возьми своего коня». Затем связывали вместе все четыре ноги коня, убивали его ударом ножа в затылок и клали у могилы умершего, не зарывая в землю. ¹¹ Символизируя важнейшую часть своего погребального обряда, сюнну применяли его как магический прием насылания смерти на врага, подтверждая это возгласами о «дарении» погребального коня в качестве пожелания смерти.

О шаманах есть упоминание и у одной из групп северных хуннов, именуемой в источниках «юебань». Находясь в области современного Тарбагатая, юебани имели одинаковые язык и обычаи с тюркоязычными гаогюйцами. При переводе соответствующего отрывка из династийной истории «Бэйши» шаманы у юебаней названы Н. Я. Бичуриным волхвами. О них говорится под 449 г. в связи с войной с хуннами, во время которой именно шаманы вызывали дожди, снег с ветром и наводнения, наносившие урон неприятелю. ¹²

Приведенные материалы не оставляют сомнения в том, что у хуннов были именно шаманы, отдельные функции и приемы которых дожили до нашего времени и зафиксированы у шаманов алтае-саянских народов.

К преддревнетюркскому периоду относятся также сведения о шаманах у гаогюйцев — предков племен теле, в частности уйгуров. В истории Вэйской династии есть упоминание о шаманке, читающей молитвы на месте громового удара, где зарывали барана. ¹³ Имеются сообщения о молодой шаманке у жужаней, жившей при ставке правителя. Она «лечила и волхвовала, т. е. шаманила силой духов». ¹⁴

В свете изложенных данных я попытаюсь обратиться к материалам о шаманах, относящимся непосредственно к древним тюркам. Начну с повторения генеалогической легенды, точнее — одного существенного элемента повествования о происхождении древних тюрков, оставшегося без внимания исследователей. Эта известная легенда, сохранившаяся в летописи династии Чжоу, характеризующая предков древних тюрков, упоминает об одном из них, по имени Ичжиниши, который был рожден (в числе прочих братьев) волчицей, но отличался тем, что «был затронут дуновением духа (Geisterhauch — как пишет переводчик летописи), поэтому обладал способностью вызвать ветер и дождь». ¹⁵ В приведенном отрывке содержатся два ценных указания. Во-первых, здесь ясно указывается на механизм получения шаманского «дара», как говорят этнографы (т. е. на «избрание» шамана духами), через «дуновение духа», что характерно для тюркских шаманов вообще. Во-вторых, четко выступает одна из важнейших функций шаманов древних тюрков (да и не только тюрков), сохранявшаяся у алтае-саянских народов вплоть до нашего столетия и уходящая корнями в хуннское время, — умение вызывать непогоду, когда это диктовалось той или иной необходимостью. К этой особенности шаманского культа мне еще придется вернуться.

Продолжая ссылки на свидетельства наличия шаманов у древних

тюрков, я должен напомнить о том, что, к сожалению, в известных собственных рунических древнетюркских источниках (VII—VIII вв.) сведений о шаманах и их названиях не имеется. Ж.-П. Ру уже достаточно убедительно объяснил этот факт характером содержания знаменитых древнетюркских текстов, высеченных на каменных стенах. Действительно, сам характер этих мемориальных исторических литературных надписей, посвященных древнетюркским каганам и другим представителям древнетюркской знати, делает маловероятным упоминание о шаманах.¹⁶ Впрочем, в одной из енисейских эпитафий, на которую я сослался выше, назван шаманский бубен.¹⁷

Однако пробел информации о шаманах в древнетюркских надписях устранен другими письменными источниками. Из них в первую очередь надо вспомнить сообщения византийских послов, посетивших правителей древних тюрков в 568 и 576 гг. Особенно ценной следует признать реляцию Земарха, в которой описывается встреча римского посла с шаманами при посещении им тюркского кагана в 568 г. Византийский историк Менандр рассказывает об этом следующим образом: «Некоторые люди из этого племени, о которых уверяли, будто они имели способность отгонять несчастья, пришел к Земарху, взяв вещи, которые римляне взяли с собой, сложили их вместе, потом развели огонь сучьями дерева ливана, шептали на скифском языке какие-то варварские слова и в то же время звонили в колокол и ударяли в тимпан (бубен. — Л. П.) над поклажей. Они несли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня; между тем, приходя в иступление и произнося угрозы, казалось, они прогоняли злых духов. Им приписывали силу отгонять их и освобождать людей от зла. Отвратив, как они полагали, все несчастья, они провели само Земарха через пламя, и этим, казалось, они сами себя очищали».¹⁸ Земарх довольно точно передал проводимый шаманами обряд очищения огнем, широко распространенный у различных тюркских и монгольских шаманистов, в том числе у саяно-алтайских и у якутов. У алтайцев и якутов он именовался *алас* и еще в начале нашего столетия проводился шаманом, который при этом бил в бубен и жег ветки можжевельника. Сообщение Земарха об «иступлении колдунов» (так он называет шаманов, поскольку в его время слово «шаман» не было известно), об ударах в бубен не оставляет сомнения в том, что обряд совершался шаманами. Для подтверждения сказанного можно добавить еще ссылку на вполне авторитетное замечание Ф. Симокатты: «Своими жрецами ставят тех, которые, по их мнению, могут дать им предсказание будущего».¹⁹ В данном тексте шаман фигурирует как жрец, т. е. служитель религии, и указана одна из важнейших его функций — предсказание будущего, — имевшая, как покажет дальнейшее изложение, большое значение и распространение.

К числу наиболее существенных доказательств, подтверждающих наличие у древних тюрков специалистов-шаманов, я отношу и известное сообщение китайской летописи о том, что мать знаменитого Ань-Лушаня, восстание которого едва не привело к гибели Танскую империю (в середине 50-х гг. VIII в.), была шаманкой. Она проис-

ходила из знатного древнетюркского рода Ашидэ и зарабатывала на жизнь шаманскими предсказаниями.²⁰ Рождение ее сына Ань-Лушаня в китайских известиях покрыто таинственным шаманским флером. Он родился якобы по просьбе матери, обратившейся к «богу войны». При рождении его луч света осветил юрту, а дикие звери закричали.²¹ Словом, здесь зафиксирован сюжет рождения ребенка в результате обращения шамана к божеству — сюжет, весьма распространенный у многих алтае-саянских (у телеутов, алтайцев и др.) шаманистов и у якутов.

Приведенное сообщение документирует два важных момента: наличие у древних тюрков рядовых профессиональных шаманов, зарабатывающих себе на жизнь культовой деятельностью, и шаманов женщин, которые в то время были и у других народов восточной части Центральной Азии. Я употребил выражение «рядовой шаман» не случайно, так как перехожу к изложению большой серии фактов, почерпнутых из письменных источников, отражающих видную роль и значение шаманов в политической и государственной жизни кочевников, но не рядовых шаманов, а шаманов-правителей и придворных.

Из этих источников следует, что среди названных шаманов были и основатели, и главы некоторых государств, советники правителей, вожди племен, словом, шаманы, входящие в правящую верхушку. Такому их положению, вероятно, способствовало признание за ними способности предвидения, прорицания, основанной на контактах с духами и божествами.

Это доказуемо для жужаней, где один из шаманов устанавливал законы и создал государство. П. Пельо и Л. Амби показали существование шаманов-царей у уйгуров, найманов, кыпчаков-канглы.²² Ю. Немет, как увидим дальше, говорил о наличии шаманов-послов и советников — соучастников в управлении государством у европейских гуннов периода правления Атилы. В рукописи мусульманского автора Васаф-шаха (конец XII—начало XIII в.) описывается, как «хакан тюрков» выступал с пророчеством или предсказанием в церемонии, связанной с культом огня.²³ Такого рода положение устанавливается документально и для средневековых монголов. У них, по крайней мере в XIII в., шаманы входили в правящую верхушку. Напомню о знаменитом шамане, носившем титул «небесный» (Тэб-Тенгри), возглавлявшем в свое время церемонию возведения на престол Чингисхана. Теперь стало известно (на основании монгольских исторических текстов и шаманских рукописей), что шаманами были сын Чингисхана Чагатай и его жена. Вплоть до нынешнего века они почитались как «хозяева общемонгольского огня» у южных монголов и забайкальских бурят.²⁴ О придворных шаманах в правление Хубилая (внука Чингисхана) сообщает Марко Поло, много лет живший при ставке ханов.

Участие шаманов в управлении государством у кочевников Центральной Азии в свете приведенных фактов не может считаться историческим эпизодом, скорее всего это существовавшая на протяжении ряда столетий традиция, в рамках которой иногда наблюдалась борьба между светскими и духовными правителями. Подобных

прямых фактов в отношении древних тюрков пока нет, но они в некоторой степени могут быть восполнены рядом косвенных данных, которые говорят в пользу того, что и у них, по-видимому, наблюдалось сосредоточение в одном лице власти кагана и шамана. В летописи «Чжоушунь» о древних тюрках сказано: «Каждый год каган вел знатных людей в пещеру предков, чтобы принести жертвы, а в среднюю декаду 5-го месяца они собирались на р. Тамир, чтобы принести жертву богу Неба». В записи ясно указано: именно каган вел тюркскую знать на моление, а это может служить косвенным доказательством того, что каган сам совершал его, т. е. не исключено, что каган был шаманом. Ряд исследователей вполне обоснованно предполагает, что в церемонии возведения каганов на престол выступают шаманские черты. Лю Мауцай, например, опираясь на китайские источники, обращает внимание на сходство этой церемонии с некоторыми обрядовыми действиями шаманов и находит, что каган «одновременно считался верховным духовным лицом государства и что его суверенная власть вытекала из магической власти».²⁵

Ж.-П. Ру на основе орхонских рунических текстов доказал существование идеи божественного происхождения власти древнетюркских каганов. Он пришел также к заключению и об отражении в них шаманского приема, связанного с восхождением шамана на небо, идентичного с церемонией возведения на престол кагана. Эту символику автор усматривает в следующей фразе памятника в честь Кюль-Тегина: «Тенгри (Небо. — Л. П.) схватил за макушку моего отца кагана Эльтериша и мою мать Катун Эль Бильге и поднял их наверх».²⁶ Японский востоковед Масао Мори утверждает, что церемония посвящения в каганы, описанная в истории династии Чжоу, представляет собой не что иное, как ритуал шаманов в ранний период шаманизма. Опираясь на древнетюркскую легенду о том, что правитель обычно был одновременно и кузнецом, исследователь напоминает о тесной связи между шаманом и кузнецом и заключает: «Государственная власть кагана в тюркском государстве основывалась на волшебном-колдовском влиянии, которым пользовались шаманы-кузнецы».²⁷

Упомянутая церемония заключалась в следующем. Избираемого кагана подымали на войлоке и несли высокие чиновники. Девять раз они совершали круг (по солнцу) и после каждого кланялись ему. Потом его сажали на лошадь и «отпускали скакать верхом. Затем они душили его шелковым платком так, что он едва оставался живым. Тогда они быстро развязывали повязку и спрашивали: „Сколько лет ты будешь нашим каганом?“».²⁸ Лю Мауцай усматривает шаманскую сущность церемонии в удущении кагана с целью извлечь у него пророческие слова. Я же вижу ее в большей степени в другом: во-первых, в поднятии кагана на войлоке и, во-вторых, в хождении с ним по кругу (по солнцу). В дошедшем до нас обряде посвящения шамана у бурят, называемом *бб дегдэ* — «шаман вознесся»,²⁹ шамана ставили на войлок, подымали на руках вверх и подносили к девяти вкопанным деревьям, которые он, соскочив,

трижды обегал кругом. Ритуальное хождение по кругу было распространено у тюркских и монгольских народов с глубокой древности (вплоть до современности) при самых различных обрядах и молениях, до погребального обряда включительно, который у качинцев, сагайцев, бальтиров и т. д. сохранил название *ebirig* со значением «ходить кругом», отражающее такое же хождение вокруг могилы и жилища умершего, как и у древних тюрков.³⁰ Ритуальное значение данного приема, его ритуальный механизм, остается нераскрытым и, конечно, заслуживает специального изучения. Что касается ритуала возведения на трон кагана поднятием на войлоке, засвидетельствованного «Чжоушу», то теперь этот ритуал получил новое доказательство. Он зафиксирован в одной из открытых и прочитанных рунических надписей, обнаруженной в верховьях р. Тесь в Северо-Западной Монголии. Река эта протекает через Южную Туву, впадает в оз. Улсу-Нор и сохраняет свое название, упомянутое в надписи. В данной надписи («Тэсинская стела»), составленной в 761—762 гг., говорится о поднятии на войлоке, т. е. интронизации, уйгурских каганов: «Новый каган был поднят».³¹ Кроме документальной ценности такого сообщения, оно указывает на достоверность записей в китайских династийных хрониках, которыми часто пользуются востоковеды, историки и этнографы в качестве исторического источника. Но вернемся к довольно решительному заключению Масао Мори. Если с ним нельзя согласиться относительно волшебноколдовской основы каганской власти, а не экономической (как это было на самом деле), то большая роль и влияние шаманов в этом отношении сомнений не вызывают. Подчеркивание им генетической ритуальной связи шаманов и кузнецов вполне оправдано, если учитывать еще и выдающееся место кузнечества в хозяйственной жизни древних тюрков, о чем так согласно сообщают источники и что подтверждается археологическим материалом из погребений древних тюрков. Естественно, что в таких условиях рядовые шаманы мужчины могли совмещать обе профессии или выходить из среды кузнецов, ибо профессия кузнеца у многих народов, в том числе тюркских, считается священной, связанной с постоянным общением с огнем — этим, с глубокой древности почитаемым божеством. Я позволю себе несколько задержаться на рассмотрении данного вопроса, так как на генетическую ритуальную связь шаманства с кузнечеством неоднократно обращали внимание этнографы, освещая ее на конкретном материале у разных народов, включая и народы Сибири.

Одна из форм такой связи выражалась в совмещении обеих профессий. У южных тувинцев, например, шаманы-кузнецы встречались еще несколько десятков лет тому назад и в отличие от простого шамана назывались *цаарин*, а не *кам* (*хам*). По данному поводу уместно заметить, что слово это передает (в тувинском произношении) монгольское *jaurin*, которым средневековые монголы (XI—XII вв.) именовали шамана мужчину, настолько характерна была в то время связь кузнеца с шаманом.³² У алтайцев и бурят я обнаружил такую связь на этнографическом материале, восходящем к древнетюркскому времени. Выяснилось, что обе

профессии (т. е. шамана и кузнеца), по представлению этих народов, связаны с особой сверхъестественной силой, благодаря которой они получают свой профессиональный дар. Сила эта мыслится в форме совокупности духов, получаемых избранниками, как правило, по наследству от своих предков (тоже шаманов или кузнецов). У алтайцев-шаманистов она, о чем говорилось выше, называлась *jälbi*. Но вот, что особенно интересно: у бурят сила шамана и кузнеца обозначалась одинаково, тем же словом. Она была наследственной и давалась духами-предками. Отказаться от нее ни шаман, ни кузнец не могли, так как это грозило каждому из них всякими бедами, чаще всего тяжелой болезнью, которая либо исчезала, если избранник подчинялся воле духов-предков, либо могла закончиться летальным исходом. Эта сила считалась столь могущественной, что шаман и кузнец с ее помощью могли уничтожить человека. Бурятский шаман делал это во время тайного камлания с бубном, ночью, в одиночку и в темном месте, а кузнец — тоже ночью, в своей кузнице. Он раскалял полосу железа и «завязывал» ее узлом, приговаривая: «Умри, сдохни!».

Наконец, укажу еще на одну особенность ритуального сходства в профессии шамана и кузнеца, сохранявшуюся до недавнего времени у современных бурят. Профессиональные инструменты кузнеца (меха, молот, наковальня и т. д.) после их изготовления непременно освящались и становились запретными для прикосновения женщины, так же как освящали и новый шаманский бубен, после чего он тоже был неприкосновенным для женщины.

Итак, несмотря на то что в изданных тюркских рунических памятниках нет упоминания о шаманах, все-таки есть полная уверенность в их существовании у древних тюрок, как и у жужаней, уйгуров и других их соседей, основанная на информации не тюркских письменных источников, а, например, китайских, византийских. Из них мы узнаем о шаманах мужского и женского пола, об их названиях и конкретных ритуальных функциях. Разумеется, термин «шаман» в указанных древних и средневековых источниках отсутствует, однако имеется его терминологический эквивалент с тем же значением (служителя религиозного культа). У тюркских народов в то время название шамана выражалось словом «кам», дожившим до наших дней. Древнетюркское происхождение этого слова доказано лингвистами.³³ Оно встречается в неизменном своем значении в разные эпохи на протяжении последних полутора тысяч лет. Ж.-П. Ру обстоятельно проследил это слово в средневековых письменных источниках.³⁴ Наиболее раннее упоминание его в значении «шаман» относится к середине V в. Оно обнаружено в сообщениях позднеантичного историка Приска, жившего некоторое время у гуннов при дворе Аттилы. Ясно, что к этому времени данное слово имело за собой немалую по продолжительности лингвистическую жизнь, ибо шаманы у хуннов были и на их азиатской родине, о чем свидетельствуют китайские древние источники, выдержки из которых уже приводились выше. По

материалам Приска, слово «кам» входило в некоторые титулы гуннской правящей верхушки. Один из них — *ata kam* (букв. «шаман-отец») — носил верховный шаман, в функции которого среди прочих входило определение, «какие месяцы и годы будут благоприятными для народа». Второй титул (который, кстати сказать, носил тесть Атиллы) — *ās kam* — означал «соучастник», «товарищ» или «сподвижник» кагана по управлению государством.

На материалы Приска о гуннских титулах в свое время обратил внимание венгерский тюрколог Г. Вамбери, а через него, несколько позднее, — Ю. Немет.³⁵ Но мнение последнего о слове «кам» в гуннских титулах вызвало скептическое замечание Ж.-П. Ру, который назвал титулы со словом «кам» почему-то малодостоверными.³⁶ Однако скептицизм его не обоснован. Использование этого слова со значением «шаман» в титуле не является единственным случаем. Недавно Немет, исследуя аварские слова, опубликованные З. Гомбоцем, при рассмотрении аварской проблемы, среди слов, являющихся аварскими (аваров Гомбоц и Немет считают тюрками — наследниками гуннов, образовавших огромную державу, простиравшуюся от Центральной Азии до Дуная), отметил выражение *qam sauci*, означавшее «шаман-посол». Этот титул, который Гомбоц оставил неизученным, Немет расшифровал как «шаман-посол», «шаман-посланник», указав, что слово *sauci* в значении «посол», «посланник» часто употреблялось в политической жизни тюрков.³⁷

Кроме того, наличие слова *qam* (кам) в титуле вполне согласуется с историческими фактами и доводами о положении шаманов в рассматриваемое время у ряда народов, о которых упоминалось выше. Они достаточно хорошо известны и французскому исследователю, поскольку он сам дал сводку соответствующих фактов, извлеченных им из письменных источников, удостоверяющих участие шаманов в политической жизни и управлении ряда государств, повествующих порой о роли шаманов как основателей государств, вождей племен и т. п.

Что касается конкретного гуннского титула верховного шамана — *ata kam* (букв. «отец-кам»), то с такой этимологией титул существовал, например, у бурят. Им почтительно именовали шаманов, относящихся к высокой категории — «попечителей». По-бурятски этот титул звучал *боо баабай*, что переводится буквально как «шаман-отец». Относительно титула товарища по управлению напомним, что такое выражение употреблялось представителями каганской верхушки (безотносительно к каму) второго тюркского каганата. В надписи в честь Тоньюкука говорится, что он был товарищем (*еш*) кагана по управлению.³⁹

В настоящее время уже нет сомнений в значении терминов со словом «кам», сообщенных Приском и проанализированных Г. Вамбери и Ю. Неметом. Эти термины приняты и используются в известных трудах Х. Хауссига и Г. Моравчика.⁴⁰

Следующим, никем не оспариваемым упоминанием слова

«кам» в смысле названия шамана у енисейских кыргызов надо считать сообщение летописи Танской династии (618—906). В этой же форме название шамана несколько раз встречается в «Словаре тюркских языков» М. Кашгарского (XI в.), из них три раза в контексте. В первом случае: *qam irqlädi* — «шаман предсказал судьбу»; во втором: *qam arvaš arvadi* — «шаман принес заклинание»; в третьем: *qamlar qamuz arvašdi* — «шаманы (все вместе) бормотали заклинания». ⁴¹ Я не хочу упустить возможность сразу же прокомментировать эти фразы с точки зрения их параллелизма с алтайским шаманским материалом. У алтайцев шаманы до недавнего времени, пока они еще существовали, предсказывали будущее или ворожили (например, как у челканцев) при помощи маленького лука, раскачивая его в руке, держа за тетиву. Лучок этот именуется *ырык*, т. е. сохраняет в своем названии древнетюркское слово *ырк* — «гадание», «предсказание». Это название отражено в известном письменном памятнике «Iḡq Bitiḡ», датированном IX в., который С. Е. Малов считал произведением явно шаманского содержания. Кстати, в «Книге гаданий» имеется эпизод об охотнике, камлавшем (в тексте: *qamlamyš*) в горах во время охоты. Здесь *qamla* («шаманить», «камлать») связано с термином «кам», так же как в наше время слово *камна* («камлать») у алтайцев или сагайцев. Обычай камлать, т. е. обращаться во время охоты к божеству, до недавнего времени был широко распространен у алтае-саянских народов.

Наконец, фраза «шаманы (все вместе) бормотали заклинания» отражает реальный момент в шаманском ритуале, когда одновременно камлали несколько шаманов. Я могу по поводу данной фразы сослаться еще на алтайский материал, где одновременное камлание нескольких шаманов не было редким явлением. Я обнаружил это у шорцев и сагайцев, переселенцев в бассейн левобережья Абакана. ⁴² Н. Ф. Катанов тоже сообщает об аналогичном факте у сагайцев.

Название «кам» в памятниках XI в. встречается не только в словаре М. Кашгарского, оно есть и в «Кудадгу Билиг», фиксируется (несколько раньше) в одной буддийской сутре (текст которой написан уйгурским письмом). ⁴³

Термин «кам» достоверен для названия шамана у уйгуров XIII в. Персидский историк Джувейни, много путешествовавший по Монголии, в своем сочинении «История мирозавоевателя» писал, что идолопоклонники уйгуры «знали науку магии, специалистов в которой они называли *qam* («кам»)». ⁴⁴ Для персидского ученого шаманство было всего лишь магией. Я вернусь еще к его ценным наблюдениям по данному сюжету. В начале XIV в. слово «шаман» в форме *katun* попадает в словарь кыпчакского (куманского, или половецкого) языка «Codex Cumanicus», составленный в 1303 г. В. А. Гордлевский обнаружил это слово в форме *qat̃ci*, в значении «шаман, вызывающий мертвых», в лексике караимского перевода Библии на старокараимском языке. ⁴⁵ По Б. Я. Владимирцову, оно известно в чагатайском языке XV в.

Я полагаю, что нет нужды ссылаться на более позднюю многочисленную литературу (начиная с XVIII в.), в частности этнографическую, где слово «кам» (со значением «шаман») встречается постоянно и однозначно у тюркоязычных народов.

Выше упоминалось, что слово *кам* не было единственным для названия шамана. Как это видно из письменных источников, в древнетюркское время существовали еще термины *jelviči* (и его фонетические варианты) и *bögü*.⁴⁶ Ж.-П. Ру, посвятивший специальную работу названию шамана в древних и средневековых тюркских и монгольских текстах, к сожалению, не обратил внимания на название *jelviči*, хотя оно встречается в известных ему памятниках уйгурского письма («Хуастуанифт» и др.) и в арабско-тюркском словаре М. Кашгарского. В последнем приводится не только слово *кам* в толковании «прорицатель», «колдун», но и *jelviči* в значении «волшебник», «колдун». Имеется это слово и в известной сутре «Золотой блеск». Современные тюркологи безоговорочно переводят его как «шаман», поскольку этот термин принят в научной литературе. Хорошее подтверждение такому переводу дал С. Е. Малов, который обнаружил (во время своей поездки в 1911 г.) данное слово бытующим у желтых уйгуров в форме *ильчи* одновременно с *кам*. Он пишет, что «шаман по-уйгурски называется двояко: „кам (кам — шаман; камна — шаманить)“ и „ильчи (ilči)“». *Кам* — это более торжественное ритуальное слово, а *ильчи* — обыкновенное, обыденное.⁴⁷ Замечу сразу же: дело здесь не только в том, что оба названия разнятся будто бы по признаку обозначения торжественности или обыденности. Оба они сохранились также и у современных тувинцев, которые называли шамана *хам* (*кам*), но тех *камов*, которые обладали умением творить всякие «чудеса» (всаживать в себя нож, превращаться в медведя и т. п.), именовали *ельбечи хам* или *ельбилу*, т. е. «хам, умеющий производить ельби». ⁴⁸ Следовательно, данное название происходит у тувинцев от слова *jelbi*, о значении которого как силы шамана, представляющей силу духов, вселяющихся в него в начале камлания и выходящих из него по окончании последнего, уже говорилось выше. Поэтому и у телеутов шаман во время камлания (по выражению В. Вербицкого, «действующий шаман») назывался *елбилу*.⁴⁹ У бурят шаман — волшебник, показывающий «фокусы», именовался *эльбеше*, а фокусы его, волшебство — *эльше*. У монголов (по словарю Голстунского) *jilbeči* — «волшебник», «фокусник». ⁵⁰ Название *jelviči*⁵¹ включает в себя слово *jelvi* (*jilvi*), которое выступает в указанных письменных источниках в значении «шаманить», «камлать» и, так же как слово *кам* у современных алтае-саянских народов (например, у качинцев и сагайцев), входит в название камлания, обозначающееся словом *камна* (то же и у желтых уйгуров), а у алтайцев — *камнарга* или *камдык*. Анализ и обзор слова *jelvi* (*jälvi*, *yelvi*) со значением «шаманить» сделаны по письменным источникам Дж. Клосоном.⁵² У алтае-саянских народов слова *jelvi* со значением «камлать» нет.⁵³

Вариант этого слова в форме *jelbi* отмечен В. В. Радловым у алтайцев, телеутов и лебединцев (челканцев) в значении «производить ветер», «развевать», а в форме *jilbi* — у телеутов в значении «жадность», «страсть». Но у этих народов слово *jelvi* (*jälbi*) сохранилось в более древнем и распространенном сакральном значении, характерном для алтайского шаманизма, — в качестве названия сакральной силы шамана. Выше я рассмотрел это понятие в свете одной из основных догм алтайского шаманизма — веры в духов шамана. Здесь же уместно вспомнить еще и о ритуальном, религиозном помахивании платком или опахалом другого вида при некоторых молениях, называемом *чельбен*, *чильбир* и т. п., даже в том случае, когда его совершал не кам, а просто старик. Качинцы относили это помахивание к камланию, а действующего опахалом именовали *чельбекчи кижж камлапча* — «человек, камлающий с опахалом». Все, что связано в культовой практике с опахалом, целесообразно рассмотреть несколько дальше, когда речь пойдет об основных функциях шамана, его священных предметах и приемах.

Наконец, следует упомянуть еще об одном термине, существовавшем в древнетюркское время и зафиксированном в письменных источниках, — *bögü* (*bögü*). Современные исследователи переводят его словом «шаман». Так поступает, например, Х. Хауссиг, опираясь на консультацию авторитетного тюрколога А.-М. Габэн, и на этом основании относит наиболее раннее упоминание о шамане под названием *bögü* к VIII в.⁵¹

Происхождение названия *bögü* связывают с древнетюркским словом *bögün*, означающим «познавать», «постигать», и устанавливают за ним значение не только «шаман», но и «мудрец».⁵⁵ В этом названии Х. Хауссиг не без основания видит отражение одной из функций шамана древних тюрков — предсказывать, прорицать. Б. Лауфер указывает на сохранение данного слова со значением «шаман» вплоть до современности у монголов в форме *büga*, *bögä*, а у бурят — в форме *bö*.⁵⁶ Исходя из этого и привлекая соответственно древнетюркское *bögü*, чагатайские *bügü* («волшебство») и *bügüci* («волшебник»), а также османское *büi*, Лауфер полагает, что значение указанных слов дает конкретный материал для установления их связи с китайскими *шш*, *бу* («шаман»), *бук*, *рук* («божественный»), с тибетским *äba*, произносимым как *ба*, и возлагает надежды на будущих исследователей, которые при совершенствовании методов анализа, возможно, найдут объяснение отмеченной связи.

Б. Лауферу, по-видимому, осталось неизвестным мнение П. Карфарова (архимандрит Палладий), высказанное о китайском термине *шш* еще в 60-х гг. XIX в. в связи с переводом «Сокровенного сказания»: «*Бу* — тот, кто имеет сношение с духами. В древности в Китае так назывались девицы-шаманки, чествовавшие духов пляскою; впоследствии это имя осталось за шаманами. У монголов были *бу* обоих родов, мужчины и женщины; по Дэнъ Тань би Цзю, первые назывались *бб*, другие — *идуань*».⁵⁷

Если обратиться к рассмотрению названия шамана *böğü* с историко-этнографической точки зрения, то надо констатировать почти полное отсутствие в алтае-саянском шаманстве конкретного материала, связанного в той или иной степени с данным термином. Вероятно, это название не было характерным и для тюркоязычных этнических предков современных алтае-саянских народов. Зато подобный этнографический материал в большом количестве можно было бы привлечь из шаманства бурят и монголов, причем в таком же плане, как это сделано мною в отношении названий *кам* и *ильвичи*. Но это нельзя реализовать в пределах настоящей работы.⁵⁸ Укажу только, что у части южных тувинцев, омонголенной по языку (Эрзинский район Тувы), шамана именовали словом *бöö*. Сохранилось здесь и представление о «небесных шаманах» — *тенгри бöö*,⁵⁹ представляющих собой особую, высшую категорию шаманов, название которой перекликается с названием высших шаманов в империи Чингисхана. Достаточно напомнить о знаменитом шамане, носившем титул «небесный» (Тэб-Тенгри), возглавлявшем церемонию возведения на престол Чингисхана. Следы монгольского компонента в шаманстве указанной группы тувинцев выступают и в слове *jayrin* (в тувинском звучании — *цаарин*), которым именовали шамана, совмещающего в себе еще профессии кузнеца и охотника. Последний признак, характерный также для древнего монгольского шамана, у южных тувинцев несомненно хранит память о связи шамана с кузнечеством, о чем упоминалось выше.

Итак, все рассмотренные названия шаманов, упоминающиеся в памятниках древнетюркской письменности, сохранились в алтае-саянском шаманстве до современности, отражая тем самым одно из существенных свидетельств его этногенетических корней, как древнетюркских, так и уйгурских (племена теле). Последние особенно четко выступают в названиях *elviči, ilviči, jälbiči*.

Ритуальные функции кама

Обратимся теперь к религиозной практике камов — этих профессиональных служителей шаманской веры. В их руках находилась вся культовая, ритуальная сторона шаманизма, направленная на религиозное обслуживание разных социальных групп и слоев кочевников, устройство и проведение молений, как общественных, групповых, так и семейных, или индивидуальных. Сопоставление в этом плане удобнее начать с обзора фактического материала, встречающегося в письменных источниках, а затем, конечно, обширного этнографического, зафиксированного у шаманистов Алтая и Саянских гор. Характеристика и анализ такого рода данных частично облегчаются тем, что в свое время Ж.-П. Ру попытался выявить соответствующий материал при изучении шаманских элементов в текстах письменных источников домонгольского времени. Он классифицировал его по трем рубрикам, назвав их основными функциями шамана: лечебная магия; путешествие на небо; предсказания и прорицания.⁶⁰

Эту группировку я надеюсь расширить и пополнить материалами как того времени, так и поздними, этнографическими. Алтайский материал полностью подтверждает многие функции, выявленные Ж.-П. Ру, и тем самым снова обнаруживает преемственность алтае-сайанских камов от древнетюркских шаманов.

Сначала же отмечу, что французский исследователь явно недооценил (или не обратил должного внимания) участие шаманов (религиозно-магическими средствами) в военных делах и операциях древних тюрков. Роль шаманов в этом отношении была важной и престижной. Она вытекала по существу из военного образа жизни кочевников, при котором, если воспользоваться известным выражением Ф. Энгельса, война и подготовка к ней были «регулярными функциями народной жизни».⁶¹ Военные подходы и грабительские набеги, сообщения о которых очень часто встречаются в письменных источниках, были превращены правящей верхушкой, включавшей и шаманов, в своего рода промысел. Однако считалось, что успех или неудача в войне или грабительских набегах во многом зависят от воли божеств и духов.⁶² Подобные представления отражены и в орхонских надписях, где победы тюрков или избавление их от явного разгрома или гибели мотивируются волей и расположением к ним таких высших божеств, как Тенгри, Умай, Йерсу. Из этого следует, что молениям шаманов придавалось первостепенное значение. Шаманы просили у божеств и духов успеха и удачи для своих воинов, а для врагов — гибели. Большое внимание уделялось возможности при помощи магических и ритуальных приемов воздействовать на погоду. Фактор погодных условий на том уровне вооружения и походного снаряжения играл огромную роль в боевых и интендантских операциях. Затяжное ненастье или снегопад, мороз или туман, сильный ветер и т. д. губительно действовали на воинов и коней, на обозы со скотом, на состояние некоторых видов оружия (например, лука и стрел) и т. п. Отсюда стремление шаманов испросить у божеств и духов соответствующую погоду.

До нас дошли документальные материалы об одном конкретном магическом способе воздействия на погоду при помощи манипуляции шаманов с камнем «яда таш» (*jada tash*).

Я хотел бы подчеркнуть, что обряд воздействия на погоду при помощи яда таш у древних тюрков проводили шаманы, как и у северных хуннов. Судить об этом можно уверенно, например, на основе генеалогического предания о происхождении тюрков или по одному тексту енисейской рунической надписи, известной под названием «Памятник с р. Бегре». В генеалогической легенде тюрков, напомним, говорится об одном из их прародителей — шамане, который мог вызывать «ветер и дождь». В надписи же с р. Бегре из Тувы про умершего шамана сказано, что он «отделился» (т. е. умер) не только от своего бубна, но и от яда таш. Это слово может означать как обряд вызывания непогоды, так и упоминание о яда таш, которым и владел, видимо, при жизни умерший шаман. С. Е. Малов предложил читать ее: «Я отделился (т. е. умер) на чужбине от своих родственников».⁶³ Но большинство исследователей и перевод-

чиков данной строки твердо высказались по поводу значения *jat* и *tūngūr* как «яд» и «бубен». ⁶⁴ Оба этих слова сохранились у шаманистов в Туве, Хакасии и на Алтае с таким же значением до наших дней. Еще недавно вера в обряд, в силу яда таш была здесь распространенным явлением и находила отражение в культовой практике. Алтайские и тувинские камы вызывали при помощи такого камня дождь во время засухи и хорошую погоду, когда стояло затяжное ненастье, употребляя при этом специальные слова — *яда сōс*. ⁶⁵ Камень этот находили будто бы во внутренностях животного. Действие его было ограниченным во времени, так как сила камня постепенно ослабевала и ее нужно было восстанавливать. Ослабленный яда таш вкладывали в распоротое брюхо живой птицы, дикого или домашнего животного. От этого камень *тыныл-jat* — «начинал дышать» (получал жизненную силу) и снова действовал. Телеутские шаманы умели вызывать дождь и без яда таш. Они испрашивали его при камлании божеству дождя, града и грома Тотой пајана. Качинские шаманы испрашивали дождь на молении, посвященном горам. Так поступали и сагайские камы, у которых на бубне были рисунки облаков.

У юго-западных тувинцев я собрал материал о камне «чат таш», который описывается рассказчиками как камень прозрачный. Если в него хорошо всмотреться, то можно увидеть облака и тучи. Шаманы пользовались этим камнем для насылания холодного дождя с ветром на пасущийся скот и на места обитания тех людей, на которых они сердились, считая их своими врагами. При вызывании плохой погоды чат таш предварительно опускали в реку.

Относительно участия шамана в обеспечении успеха в военных делах или набегах сообщения источников не ограничиваются указаниями на его манипуляции с камнем «яда таш» для воздействия на погоду. В них имеются сведения и о том, что древние тюрки, прежде чем предпринять военный поход, набег или нападение, посещали имевшийся у них храм особого божества, ⁶⁶ называвшийся «Разгоняющий тучи», чтобы принести здесь в жертву вино и помолиться о счастье. ⁶⁷ Данное сообщение интересно не только тем, что оно усиливает и расширяет доказательства распространенности и значимости шаманских молений для военных целей, но еще и тем, что содержит важное свидетельство существования у древних тюрков молелен, причем явно шаманских, а не буддийских или даосийских. У нас нет конкретных материалов, по которым можно было бы составить представление о «храмах» (по выражению китайских источников) древних тюрков. Ясно, что они не были основательными и долговременными постройками, поскольку тюрки вели кочевой образ жизни. Можно лишь высказать предположение, что это были сооружения простейшего устройства, наподобие шалашей «оваа» у тувинцев, в которых еще недавно проводили моления божеству местной природы — Оран телегей или духу — хозяину данной местности, испрашивая себе всяческого благополучия, в том числе и благоприятную погоду для хозяйственных целей, урожая трав, проса, ячменя и т. д. ⁶⁸

Кстати замечу, упоминаемые в литературе «шаманские чумы», своеобразные и примитивные культовые сооружения кратковременного пользования (ввиду их непрочности), иногда в соответствии с местными народными представлениями именуемые этнографами «чистыми чумами», еще недавно устраивались у некоторых сибирских народов (долган, нганасан, эвенков и др.). В этой связи нельзя не обратить внимание на то, что сагайские шаманы называли во время камлания обычную жилую юрту *арыг чурт* — «чистое жилище». ⁶⁹ Слово *арыг* означало не просто чистоту (в смысле «опрятность»), а сакральную чистоту. Возможно, в этом шаманском названии кроется реминисценция о совершении камлания в культовом помещении легкого типа.

В отношении «храмов» у древних тюрков имеется еще одно сообщение. Приводится конкретный случай: когда тюрки узнали о смерти китайского верховного комиссара по усмирению кочевников Ченг Вутинга, они повсюду радовались, устраивали пиры и празднования. Затем построили для него храм и каждый раз перед военными выступлениями молились там с целью умилостивить его жертвами. ⁷⁰ В данном сообщении речь идет, по всей вероятности, о воздвигнутом для умершего начальника временном сооружении (типа жертвенника или святилища), около которого приносили жертвы этому грозному комиссару. Напрашивается сопоставление древнего обряда приносить умилостивительные жертвы с обычаем алтайцев почитать и умилостивлять некоторых умерших правителей и завоевателей. ⁷¹

Я полагаю, что здесь мы имеем дело с элементами культа исторических личностей, столь характерного для монголов, зафиксированного и у алтайцев. Правда, относительно алтайцев у нас нет фактов, указывающих на возведение для умерших каких-либо специальных культовых сооружений. Но вообще-то стационарные культовые постройки из ветвей, жердей и камней (*обо, оваа*) были известны тем же алтайцам или тувинцам, но сооруженные только в честь духов — хозяев той или иной местности.

Прежде чем приступить к рассмотрению наиболее распространенной и популярной функции шамана, которую можно назвать медицинской, стоит обратить внимание на следующее обстоятельство. Конкретные сведения по этому вопросу размещены в источниках весьма неравномерно (как по времени, так и по количеству). Материал, относящийся к древнетюркскому времени, тем более непосредственно к самим тюркам, в выявленных и опубликованных источниках крайне ограничен. Это хорошо видно из опыта знатока древних и средневековых письменных источников алтайских народов (алтайских в широком лингвистическом смысле) Ж.-П. Ру, который вознамерился было охарактеризовать на этой основе лечебную функцию шаманов и был вынужден удовлетвориться несколькими выдержками о случаях лечения шаманами, относящимися к скифам Геродота, азиатским хуннам начала I в. до н. э., европейским гунам V в., киданям (по летописи «Ляоши»), болгарам X в. и монголам XIII в. (Джувейни). Упоминает автор еще о табибах — лекарях у енисейских кыргызов, опираясь на персидский анонимный труд «Худуд-

ал-алам» и ссылаясь на то, что переводчик и комментатор этого труда В. Ф. Минорский резонно утверждает, что табибами в рукописи названы тюркские камы.⁷² Я также убежден, что Минорский прав. Мусульманский анонимный автор естественно употребил для шамана кыргызов термин *табиб*. Но мы знаем из «Таншу», что у кыргызов шаман назывался камом. Табибами, кстати сказать, иногда и теперь именуют шаманов-лекарей у народов Средней Азии, где для шамана существуют и другие названия: *баксы* или *бакши* (казахи, киргизы, узбеки), *парихон* (от иран. «призыватель духов»), *фолбин* (от иран. «гадание», «предсказание»).

Этим, собственно, исчерпывается фонд конкретных фактов по лечебной деятельности шаманов в древнее время и средневековье, относящихся к разным народам и фиксирующих только отдельные случаи лечения. В источниках они касаются лишь представителей правящей верхушки (например, лечения матери одного из гуннских шаньюев, лично Аттилы, скифского короля и т. п.). Случаи лечения шаманами рядовых людей, составлявших главную массу их пациентов, по причине своеобразия письменных источников остаются неизвестными.

В отличие от скудных конкретных данных по древности, поздний, преимущественно этнографический, материал характеризуется обилием фактов, подробно освещающих шаманское лечение, его методы и приемы. Факты эти, собранные учеными, главным образом этнографами, а также путешественниками, миссионерами и т. д. у различных народов Сибири, в том числе и алтае-сибирских, хорошо описаны. Сказанное не позволяет сомневаться в большом практическом значении для названных народов шаманского лечения, в их вере в силу и возможности шаманов как лекарей, но лекарей своеобразной категории, исцеляющих буквально все болезни не лекарствами, а путем общения с духами и божествами. Хотя в течение нескольких последних столетий этнографами зафиксированы и способы лечения эмпирической народной медицины, и даже частичное проникновение в среду сибирских народов научной медицины с ее медикаментозными средствами,⁷³ приходится констатировать живучесть и распространенность шаманского, мистического лечения. Разумеется, невозможно отрицать, что некоторые такие приемы либо изменились на протяжении исторического развития, либо утратили практическое значение. Однако в основном все это сохранилось с глубокой древности, вплоть до шаманской диагностики болезней на основе тех же представлений о их причинах, о которых было сказано выше. Указанное обстоятельство позволяет проводить сравнительное сопоставление даже в рамках тех возможностей, которые предоставляют нам скудные древние материалы.

Самое главное, что можно почерпнуть из такого сопоставления, — убеждение о неизменности и незыблемости основы, на которую опирались шаманы, используя свои методы лечения. Речь идет о стойкости универсального представления шаманистов о том, что возникновение болезней и избавление от них целиком зависят от воли духов и божеств, контакт с которыми осуществляют шаманы

при посредстве своих духов. Немногие из дошедших до нас сообщений ранних источников отражают именно такие представления. В одном из них, например, определенно говорится о молодой шаманке у жузжаней, лечившей «силой духов». ⁷⁴ В другом, относящемся к киданям, сказано о лечении путем изгнания злых духов. ⁷⁵ В третьем, наиболее обстоятельном, принадлежащем Джувейни, рассказывается о значении шаманов-камов у уйгуров и монголов, об их функциях, в том числе и лечении болезней, о механизме культовой практики и сакральной силы. В виду интереса данного сообщения, проливающего свет на обсуждаемый вопрос в отношении алтайского шаманизма, я привожу его полностью: «Причина идолопоклонства уйгур в том, что в те времена они знали науку магии, специалистов в искусстве которой они называли *кам* (*qam*). И сейчас среди монгол есть люди, которые одержимы *ибна* и говорят бессмысленные вещи, и заявляют, что они обладают демонами, которые их обо всем информируют. Мы расспрашивали определенных людей, почитающих этих камов, и они говорят: „Мы можем слышать как демоны опускаются в их юрты через дымовое отверстие и разговаривают с ними“. И это возможно, что злые духи входят в интимную связь с некоторыми из них и сносятся с ними. Их мощь является наиболее сильной, сразу же после того удовлетворяют свои естественные сильные желания неестественным путем (*az manfaz-i-biraz*). К слову, эти люди, о которых мы упоминали, назывались *кам* (*qam*), и хотя монголы не имеют научных знаний, они с древних времен имеют безропотное послушание словам этих камов и даже сейчас все еще верят в эти слова и молитвы, и, когда они начинают какое-нибудь дело, они не решают ничего, пока эти астрологи не дадут советов. И сходным же образом они лечат свои болезни». ⁷⁶

Представления уйгуров и монголов о камах-шаманах и их связях со своими духами, сообщенные Джувейни, как увидим, полностью соответствуют подобным представлениям, выявленным этнографическим изучением алтае-саянских народов. То же самое надо сказать и о лечении камами болезней. У алтае-саянских шаманов лечение составляло наиболее популярную и практически наиболее распространенную их функцию и обязанность. Руководствовались они при этом двумя концепциями о происхождении болезней. Одна из них объясняет болезнь вселением в человека вредоносного духа и отражает представление, широко распространенное у многих народов мира. В алтайском шаманизме эта идея фиксируется уже в древнетюркское время, убедительным свидетельством чего является руническая надпись на камне, обнаруженная в 1981 г. в Горном Алтае Е. А. Окладниковой. Надпись расшифровал и прочитал В. М. Наделяев. В ней говорится о конкретном случае болезни, последовавшей от духа, именуемого *аза*. ⁷⁷ У современных алтайцев злой дух, причиняющий болезнь, до сего времени называется *аза*. С этим значением я зафиксировал данное слово у тувинцев и сагайцев. Стало быть, в нашем распоряжении имеется очередное доказательство генетической связи современных алтае-саянских шаманских верований с древнетюркскими.

Другая концепция болезни связывается с выходом из тела человека его двойника — «души». Длительное отсутствие двойника объяснялось либо нападением на него злого духа, либо неспособностью вернуться в тело из-за потери ориентировки. Во всех случаях заболевания диагноз ставил кам при помощи своих духов-помощников. Болезни, вызванные уходом двойника, были настолько распространены и обычны, что в телеутском шаманском бубне, напомним, делали специальное углубление в рукоятке, куда кам прятал пойманного им во время камлания двойника (*жула*) и затем впускал его в больного человека через правое ухо.⁷⁸

Выяснив причину и характер болезни, шаман приступал к специальному камланию, целью которого было излечение больного. Во время камлания при поиске и ловле ушедшего двойника больного телеутский шаман, если ему на пути попадался разгуливающий или плененный злым духом двойник другого, известного ему человека, также ловил и его и отдавал под охрану своим духам, чтобы потом вернуть владельцу, не ощущавшему пока своей потери.

Если же алтайский кам изгонял из больного духа болезни, он следил за тем, чтобы дух не только вышел из тела, но и покинул жилище больного. По сообщению В. В. Радлова, изгоняя такого духа, кам говорил: «Не возвращайся по дороге, по которой пришел, не возвращайся по воде, по которой приплыл сюда. Лети через каменные горы».⁷⁹

Сильные камы, обладавшие многими духами-помощниками, особенно славились лечением болезней, вызванных обеими вышеназванными причинами. Кстати сказать, у современных алтайцев духи, вселяющиеся в больного, именуется различно: *аза*, *айна*, *кёрмёс*, *йзййт*, *йёлкин* (по переводу В. Вербицкого, *jelkin* — «бес, слуга Эрлика»⁸⁰) и др., в зависимости от категории духов и вида болезни. Единого, обобщающего названия для них не было, хотя верили в таких духов, вселяющихся в человека и вызывающих болезнь, еще в древнетюркское время. Кроме *аза* в древнее время такого духа называли также *yelpik* (*jelpik*),⁸¹ т. е. словом, восходящим к *jel* — «ветер». Изложенное выше показывает взаимоотношение алтае-саянских камов со своими духами. Последние находились в распоряжении шамана, иначе его религиозная практика была бы невозможна. Недаром в свое время барабинский кам уверял И. Г. Гмелина, что он распоряжается своими духами.⁸² Речь идет, конечно, только о духах — помощниках кама, и прежде всего о полученных им в «наследство» (*кам аңчиләр*, как говорят кумандинцы) духах шаманов-предков. Вместе с этим каждый кам имел еще духов, от которых он лично зависел, которые ему покровительствовали, но и наказывали сурово заслушание, недостаточное почтение, плохие жертвы и т. д.

Таким образом, выясняется, что кам имел власть только над своими духами, вызывая их к себе по своему усмотрению, давая им различные поручения, проводя с их помощью любое камлание и т. д. Что касается облика духов шамана, призываемых им к себе, то, кроме умерших шаманов-предков, они представлялись в виде

птиц, зверей и т. д. Как говорил И. Г. Гмелину кам (из барабинских татар), духи являлись к нему в образе разных зверей, птиц и волосатых людей. Такого рода данные я получил и у современных тувинцев, хакасов, алтайцев. У тувинцев мне сообщали о духах в виде «синих волков» (*kök pürü*), «черных собак» (*кара адай*⁸³), «семи лебедей» (*чәди куулар*), барсука и др. Большинство их помогали каму лечить больных. Особенно много подобных духов, используемых камами для лечения не только людей, но и домашних животных, было у хакасов и алтайцев. Перечислить их невозможно, причем у разных камов они использовались для «медицинских» целей по-разному и среди них не имелось «патентованных» целителей для болезней.

Несмотря на то что лечебная функция шаманов практически была наиболее распространенной, так как при отсутствии настоящей медицинской помощи к ним обращались весьма часто, главной же и специфической формой их ритуальной деятельности являлось камлание, осуществлять которое мог только шаман — служитель религии. Камлание, составлявшее ритуальную основу культовой практики алтае-сайнских шаманов, было самым характерным видом шаманистского моления. Это обстоятельство не укрылось от внимания и тех исследователей, которые склонны отрицать шаманизм в качестве религии. К ним относится, например, Ж.-П. Ру. Опираясь на письменные исторические источники, он считает особой функцией шамана путешествие на небо, происходящее, разумеется, во время камлания. Я нахожу, что путешествия шамана и на небо, и в подземный мир, и в земной сфере одинаково относятся к специфике «классического», по выражению М. Элиаде, шаманизма Центральной Азии и Южной Сибири. Но путешествие на небо, как мы знаем, было наиболее важным и престижным маршрутом, в древности свойственным «небесным шаманам». В современном алтайском шаманизме путешествие на небо было доступно не всем шаманам, а наиболее сильным из них при камлании небожителю Ульгеню. Такие шаманы камлали богествам и духам всех сфер Вселенной. Их шаманские дороги вели и в подземный мир, и в самые труднодоступные и отдаленные места земной зоны.

О камлании как специфической форме молений центральноазиатского шаманизма имеются свидетельства письменных исторических источников. В качестве первого свидетельства путешествия на небо Ж.-П. Ру указывает на известное место из текста памятника Кюль-Тегину: «Тенгри схватил за макушку моего отца Эльтериша и мою мать Катун Эль Бильге и поднял их наверх».⁸⁴ Правда, исследователь допускает в этом образном выражении двойной смысл: либо отражение путешествия шамана на небо, либо указание на церемонию возведения на престол кагана, которого представляли Тенгри символически, подымая его на войлочном ковре. Зато едва ли можно сомневаться в сообщении китайского письменного источника, относящегося к истории жужаней. Я позволю себе кратко изложить его по переводу Н. Я. Бичурина и дать ему интерпретацию.⁸⁵ Речь идет о той самой шаманке, которая, по выражению китайской ле-

топкин, «шаманила силой духов». В рассказе о ней, освещающем события начала 20-х гг. VI в., хорошо (для того времени) отражено шаманистское представление о небе как сфере Вселенной, доступной не только для шаманов, но и людей. Эта шаманка похитила и спрятала у себя малолетнего сына вступившего на престол жужанского кагана Чэуна. Огорченному же бесплодными поисками отцу она сообщила, что его сын жив, невредим, находится на небе и что она постарается вернуть его родителям. Шаманка устроила многодневное большое моление божеству неба, во время которого однажды ночью мальчик очутился посреди юрты и сказал по наущению шаманки, что он жил на небе. Обрадованный каган осыпал шаманку почестями и подарками. Но обман был разоблачен перед вступлением на престол Анахуаня (младшего брата Чэуна), известного победами над Китаем и покорителя древних тюрков. Шаманку казнили. В приведенном эпизоде выступает вера жужанских кочевников-шаманистов, почти не отличимых по образу жизни и быту от древних тюрков, в путешествие шаманов (в том числе и шаманок) на небо, в возможность пребывания там людей-нешаманов. Этой вере следовала и каганская верхушка жужаней. Я полагаю, что на фоне тесных контактов и общности исторической жизни древних (монголоязычных) жужаней и тюрков можно с доверием отнести к цитированным здесь отрывкам из тюркских рунических надписей и придать им смысл, опираясь на достоверные данные китайского письменного источника о жужанях.⁸⁶ Это значит: мы вправе думать, что и у древних тюрков верили в способность шамана подниматься на небо, а факт наличия алтайских шаманок, камлавших небожителям, т. е. «путешествовавших» во время камлания на небо, вполне соотносится с древнетюркскими представлениями. Надо сказать, что у современных алтае-саянских народов, и прежде всего у алтайцев и телеутов, нет недостатка в фактах, подтверждающих путешествие шаманов на небо во время камлания. У них даже были шаманы, именуемые небесными по этому признаку, о чем у меня будет возможность сказать дальше. Но «ходили» на небо обычно сильные, «потомственные» (*укту*) камы. В этой связи необходимо остановиться на понятии «небо» как в древности, так и у алтае-саянских шаманистов нашего времени.

У древних тюрков (да и монголов) божество Тенгри выступало прежде всего как верховное, находящееся в небесной зоне Вселенной, распоряжающееся судьбой как целых народов, так и их правителей — каганов, ханов. Облик Тенгри остается нам неизвестным. Словом *tängri* обозначали также и небеса как зону Вселенной, куда подымались шаманы, отлетали умершие каганы.

Алтае-саянский этнографический материал, корреспондирующий во многом с древнетюркским, с одной стороны, может прояснить механизм и характеристику этого ритуального приема, а с другой — будет полезен для понимания комплекса представлений о небе, почитание которого у тюркских и монгольских народов непрерывно фиксируется источниками по крайней мере с хуннского времени и до нашего столетия.

В 1920-х гг., когда на Алтае еще были действующие шаманы, я имел возможность не только обсуждать различные вопросы шаманизма. Однажды я был непосредственным свидетелем и неким образом участником одного из жертвоприношений лошади. Меня допустили к ритуалу жертвоприношения коня в числе мужчин, совершавших подготовку жертвы для отправления божеству Ульгению.⁸⁷

При выяснении взглядов шаманистов о небе четко выявилась двойственность представлений: как о невидимом и абстрактном бо- жестве, именуемом *tāngārā* (алтайцы, телеуты), *tāgir* (качинцы, сагайцы, бельтиры), *tāyr* (тувинцы), и как о сфере Вселенной. Остановлюсь сначала на представлении об атмосферном небе, т. е. особой зоне Вселенной, поскольку этот вопрос имеет прямое отно- шение к пониманию ритуального приема шамана — путешествия его на небо.

Видимое небо, кажущееся с земли куполообразным, алтайцы и телеуты называют просто *tāngārā*, а точнее — *tāngārā kojın* — «ло- но неба». Качинцы, сагайцы, бельтиры именуют его *örkö tāgir* — «ближнее небо». На этом небе находятся солнце и луна, звезды и радуга. Здесь рождаются раскаты грома, ходят облака, откуда опускаются молнии и идет дождь, град, снег. Края этого неба на горизонте то и дело соприкасаются и расходятся с землей, в рит- ме пульса. По-алтайски это взаимодействие выражается словами *jār tāngārā сапсылган*. Небосвод, или ближнее небо, представл- ялся шаманистам материальным. Зимой он, по их мнению, замерзал, и пробиться на него с земли шаманам, за редким исключением, бы- ло невозможно. Некоторые шаманы называли его *tāngāri jār* — «не- бесная земля» или *ūlgāning jāri* — «земля Ульгения», а свой путь туда — *ūlgāning jолы* — «дорога Ульгения».

Во время камланий алтайские шаманы в своих призываниях или обращениях называли небо *ajas* или даже персонифицировали его, именуя *ajas-каан*, что значит «чистый (безоблачный) небосвод- хан». Примером может служить такой отрывок: *Ајлу, кјндјү тјнгјрј* («Мое небо с солнцем и луной»), *ак ајастын ајрылган* («отделив- шееся от священной ясности, чистого небосвода»), *ајлу, кјндјү Ајас-каан* («Айас-хан с солнцем и луной»).

Айас-хана представляли божеством, «перекатывающим облако». Этот образ ассоциируется с упомянутым выше божеством древних тюрков, разгонявшим тучи. В то же время в призываниях шаманов можно встретить одновременно два названия для неба — *kök ajas* и *kök tāngāra* — в качестве синонимов. Указанные алтайские термины, связанные с наименованием неба, также восходят к древнетюркскому времени и зафиксированы в том же значении в различных письмен- ных источниках.⁸⁸

Алтае-саянские тюркские шаманы характеризовали небо, куда они путешествовали, многослойным (3, 7, 9, 17 слоев). Каждый слой, как правило, был обителью того или иного божества или духа. Чаще всего в качестве таких небожителей кроме самого Ульге- ния называют его сыновей и дочерей (у алтайцев, телеутов и неко- торых групп сагайцев). Но для высшего небесного божества суще-

ствовало еще обобщенное название — Кудай (от перс. *khuda*) в значении «бог» вообще. Оно появилось, как я убежден, под влиянием миссионеров, которые избрали этот термин для понятия «бог» (в христианском понятии) при переводе христианского богослужения, проповедей и молитв на местные языки во время обращения этих народов в христианство.

Алтае-саянские шаманы при путешествии на небо последовательно подымались на небесные слон к тем или иным божествам, идя по своим хорошо изученным дорогам. Они ориентировались как по небесным светилам, нарисованным на их бубнах, так и по другим приметам. В качестве примера приведу краткое описание двух таких шаманских дорог. Одно из них, снабженное рисунком, сделанным шаманом, опубликовано в 1915 г. по записи А. В. Анохина. Второе опубликовано мною (к сожалению, без рисунка).⁸⁹ Записано оно в 1927 г. в Горной Шории со слов телеутского шамана Поликарпа Палджанова и его родственника из сеока Челей, у которых я специально выяснял, как путешествует шаман на небо и в подземный мир.

Несмотря на то что описание дороги к Ульгеню сделано А. В. Анохиным и мною в разное время и у разных шаманов, проживавших в разных местах, оба они настолько сходны, что почти полностью совпадают. Это позволяет высказать предположение, что представление о дороге телеутских шаманов на небо характеризовалось устойчивостью и стабильностью, хотя и базировалось на устной традиции. Дорога начинается с того, что шаман при жертвоприношении коня Ульгеню камлал у священной березы (*бай кайынг*), где сооружался весьма простой шалаш, вблизи которого ставились туеса с жертвенной брагой, раскладывался священный огонь и располагались участники моления. В соответствующий момент действия кам начинал подыматься на небо, конечно, символически, ибо все присутствующие его видели остающимся на месте камлания. Возносился на небо его двойник — *жула*, невидимый для присутствующих. Путь шамана начинался с того, что он подымался по девяти воображаемым ступеням (*кятки*), как по лестнице, идущей от вершины березы до небосвода, в который она якобы упиралась. Уже на девятом *кятки* шаман достигал местопребывания одного из сыновей Ульгена, именуемого *агаш бажы Пактыган* — «в вершине дерева Пактыган», почтившегося в некоторых сеоках как родовой покровитель. Затем дорога кама проходила в небесной сфере через девять «чайканов». Здесь, как и на земле, встречались горы и перевалы, например высокая гора Аккёр, которую облака не переваливают (*булут ашпас*), или большой перевал, который шаман не может преодолеть (*аданыг ашпас Улу арт*). На вершине горы росло большое тальниковое дерево, на котором шаманы ставили свои отметки (*тамга*). Далее дорога шла через белые и черные пески, где кам иногда «терял» жертвенную лошадь, которую вел к Ульгеню. На чайканах обитали сыновья (Бай-Кыргыз, Бай-Кёгуш, Солтаган, Чанимган, Чажыган) и дочери Ульгена (Ак-Улган и Кок-Улган). В конце пути находилась земля самого Ульгена, где светилась, как

месяц, золотая гора и сияла, как солнце, серебряная гора (*айдынг сустуг алтын таг, кўнинг сустуг кўмий таг*). Здесь в безоблачной зоне обитал *Уч пөрүктү Бай Улган* — «С тремя шапками священный Ульгень». Подтверждением телеутским и алтайским представлениям о небесной сфере как «небесной земле», построенный по земной модели, может служить и тувинский этнографический материал, собранный мною в конце 50-х гг., среди которого имеются записи, сделанные со слов одного бывшего шамана и нескольких стариков о том, что кроме обычной земли есть еще «подземная земля» (*чер ада*) и «небесная земля». Последняя населена обитателями, называемыми шаманским словом *казарлар*.

Таким образом, «небесная земля» населена не только духами и божествами, здесь живут и люди, отличительной особенностью которых является способ подпоясывания ими одежды — под мышками (*колтык*), в то время как обитатели «подземной (или нижней) земли» подпоясываются под животом. Я вполне допускаю, что это представление весьма древнее и корреспондирует с одним из сообщений древнетюркской надписи в честь Кюль-Тегина, гласящим: «На небе Вы будете, как среди живых», т. е. отражающим ту же идею, допускающую жизнь людей на небе. О материальности небес, в частности небесного свода, можно судить еще и по сообщениям алтайцев. Несмотря на то что зимой шаманы не могли камлать небожителям, и, конечно, Ульгению, у алтайцев сохранились рассказы об отдельных сильных камах, которые подымались на небо и зимой. В одной из моих записей указывается, что таким камом был Саксай из сеока Чор (Шор).

Однажды он камлал в начале зимы, как всегда с бубном, но за пояс (на спине) у него было заткнуто тесло (*адалгы*), при помощи которого он, разбив лед на небесном своде, проник туда через отверстие. Во время камлания шаман размахивал теслом, и присутствующие видели, как в юрту влетали куски льда. А. В. Анохин записал рассказ о зимнем камлании Ульгению кама Санызака (сеок Очы), который, камлая, пробил замерзший небесный свод топором и побывал на небе, где даже беседовал с Ульгением. Этого кама за его огромную шаманскую силу называли *тэнгэрй улы* — «сын неба». Сильным шаманом был и кам Таштан из сеока Тонжоан. Он мог низводить с небес огонь при помощи своего бубна и колотушки. Ходили на небо к Бай Ульгению некоторые камы и у качинцев, сагайцев, подымаясь при помощи птицы Карлык.⁹⁰ У сагайцев подымались на ближнее небо только те шаманы, которые имели ызыха — коня, посвященному небу (*тiгiрлiг ызых*).

Путешествие кама на небо было лишь одним из видов его путешествий в зоны Вселенной. Оно считалось наиболее сложным, доступным не каждому шаману. Из него у алтайцев при камлании Ульгению исключались шаманы женщины. Обычно камы, да и рядовые шаманисты мотивировали это сакральной женской «нечистотой». Некоторые исследователи полагают, что почитание Ульгения было не всеобщим, а родовым культом, вследствие чего в экзогамном обществе, где Ульгень являлся родовым божеством, женщина считалась

«чужеродкой», и поэтому женщина-шаман не могла камлать Ульгеню. Поскольку данный вопрос не изучен специалистами, то и нет возможности опереться на чье-либо обоснованное мнение.

В алтайском шаманизме весьма характерными для шаманов были путешествия-камлания и в нижний, подземный, мир, где, согласно представлению шаманистов, сосредоточились злые силы во главе с могущественным Эрликом. У телеутских и шорских шаманов мне удалось записать «дорогу» кама при камлании Эрлику. Вот краткое изложение сведений, полученных мною в 1927 г. от кама Поликарпа.⁹¹ Камлали Эрлику обычно при тяжелой болезни в присутствии самого больного, а иногда по его просьбе заочно. Шаман в таком случае камлал у себя дома.

Призвав духов, с бубном в руке, привязав к поясу туесок с жертвенной брагой, кам начинал свой путь из юрты через *поом jär камчы шаппас кал кыыг* — «бом с узким краем, где нельзя ударять плетью (т. е. погонять коня)» — и попадал в место, называемое *Акі каанынг тән жарлыш* — «Трудный сверток, или Поворот к двум ханам». Здесь обитал *казыр жалы каан Атка* — «хан Атка с лохматой гривой», который некогда был человеком. Рассказывают, что он происходил из сеока Четтибер. Родился он по просьбе своего отца, бездетного старика, обращенной к Эрлику, и стал великим камом, прожил около 200 лет. Старость его была безрадостной из-за плохого обращения с ним невесток. Однажды, во время семидневного камлания, он спустился в подземный мир и не захотел вернуться на землю. Далее, кам, пройдя поворот к Керей-хану, подошел к *Табуг ашпас сары арт* — «Желтому перевалу, не проходимому для жертв».⁹² На пути лежала *Салыг-каанынг сары jär* — «Серая земля Салыг-хана», а за ней — *Пагры јажыл табір тыт* — «Железная листовница с зеленым боком» — опасное место, где враждующие камы устраивали засады друг другу. Затем кам достиг *Арлик таш әдәнә* — «Каменной изгороди Эрлика», которая находится в заброшенном месте, где раньше жил Эрлик, переселившийся позже подальше от назойливых камов, и где сохранилась коновязь в виде пестрого кола (*ат пуглажан ала кастык*). К ней до переселения Элик привязывал свою лошадь, а потом стали привязывать своих «иноходцев» (*јоргалар*), везущих туеса с жертвенной брагой, камы. Рисунки этих «иноходцев» изображены на бубне шамана. Вблизи коновязи располагалась внутренняя ограда (*иш шәдән*) жилья Эрлика. Здесь кам видит больших и малых «страшных собак» (*улу кичиг тај әгәр*⁹³). Они лают, не пускают кама, но он кропит их жертвенной брагой из туеска, привязанного к поясу, маленьким черпачком (*кыыг*), свернутым из бересты, и проходит к железной коновязи (*ат пуглажан табір кастык*). Это место находится перед дворцом Эрлика и называется *Адам јайнынг тагы jär* — «Утоптанное место перед дверями отца моего — творца». Далее идет наружная (каменная) дверь отца моего Эрлика (*адам Арликтинг таш әжик*), а затем — средняя (*ортон әжик*), за ней — внутренняя (*иштіндә әжик*) и, наконец, — сам Адам-Эрлик. Шаманы редко видят лично его, а разговаривают с ним через дверь. Здесь ему излага-

ют цель прихода, упоминают о принесенной жертве и здесь же получают ответ на свои просьбы. В материалах о пути алтайского кама к Эрлику, опубликованных А. В. Анохиным и алтайскими миссионерами, рисуется несколько иная картина, уже с элементами, заимствованными из представлений об аде у ламаизма и христианства. По записям миссионеров, при путешествии к Эрлику в подземный мир (*алтыгы орон*) кам входит сначала в отверстие земли, куда не проникают лучи солнца и луны, — *jār тамынынг уузы*⁹⁴ (букв. «место пасти ада») — и вскоре оказывается на перекрестке семи дорог (*jāti жолдынг пәлтір*). На третьем отрезке пути (*пуудак*) кам попадает в пустынную местность с голыми скалами, тощими ивами, песчаными бурями, кишашую змеями, ящерицами, лягушками. Здесь находится «черный пень» (*кара төнбш*), давший название данному пуудаку. В этом месте кам мог определить, сколько лет проживет на земле тот или иной человек.⁹⁵ На четвертом пуудаке кам проходил опасное место, где, если он был неопытным, мог лишиться своего жула, поскольку там веселились дочери Эрлика. Они пытались завлечь своими чарами жула. Здесь же каму приходилось состязаться в утомительной борьбе и беге с богатырями Эрлика. На пятом отрезке пути находился черный котел с четырьмя ушками (*кара казан төрт кулакту*), в котором варились головы людей. Если кам узнавал кого-либо из них, то он уже знал, что этому человеку недолго оставалось жить на земле. Далее кам встречал реку из человеческих слез с мостом из конского волоса, по которому недогадливые двойники умерших тщетно пытались ее перейти (падали туда). Каждый из указанных пуудаков имел своего хозяина, и кам должен был давать ему выкуп, еще не дойдя до Эрлика. В описаниях пуудаков по пути кама к Эрлику у Анохина упоминаются еще черные пески (*кара кумак*) и черный пень, где кам мог узнать судьбу человека. Игрище дочерей Эрлика названо *кара ойын*, а черные вихри — *кара кујун*. Упоминаются во владениях Эрлика также черное озеро (*көль*), черное море и черный океан (*кара талай, кара тенгис*). Река из человеческих слез названа *Тожбодым*, дворец Эрлика из черной глины — *кара балкаш*. Ходить в мир Эрлика очень трудно, и кам отправлялся туда с многочисленными духами-помощниками.⁹⁶

Более легким путешествием шаманы считали камлания божеству Алтая в целом и различным священным горам и хребтам. Кам «ехал» на бубне, сопровождаемый своими духами-помощниками, при помощи которых карабкался на крутые скалы и горные вершины, шел по пустыне, тайге, выходя далеко за пределы Алтая, вплоть до Монголии и Китая, как говорили мне качинские и сагайские шаманы. Духи-помощники, изображенные на бубне, обеспечивали каму любой маршрут, к любому божеству.⁹⁷

Таким образом, путешествие алтайского кама на небо, считающееся некоторыми учеными основным признаком «классического» шаманизма в Азии, представляет собой только один из видов культовой практики. Следовательно, для алтайского шаманизма на стадии его изучения в XIX—первой половине XX в. названный при-

знак не являлся единственным, ибо суть камлания состояла именно в путешествии шамана в ту или иную сферу Вселенной, что и было главной функцией кама как служителя культа, избранника духов, при помощи которых он мог осуществлять свои ритуальные воображаемые поездки.

Но само камлание алтайских шаманов имело весьма специфическую особенность. Оно обычно сопровождалось жертвоприношением домашнего животного божествам и духам с последующим вывешиванием на шестах его шкуры. Жертвенные животные доставлялись (символически) шаманом во время камлания во все зоны Вселенной, конечно, при помощи духов-помощников. Алтайский церемониал дает возможность представить ритуал жертвоприношения домашних животных и у тюркских народов, о котором имеются лишь упоминания в древних и средневековых письменных источниках. Из них следует, что древние тюрки приносили в жертву при молениях коней, баранов (овец) и быков, а шкуры их вывешивали на жердях, как это делали совсем недавно алтайцы. В одном из источников сказано: «В течение 5-го месяца тюкю имеют обыкновение убивать овец и коней, чтобы принести в жертву Небу», а в другом говорится: «В середине 5-го месяца тюкю собирались на р. Тамир (приток Орхона — Л. П.), чтобы принести жертву божеству Неба. При этом они закалывали множество овец и лошадей». В третьем источнике сообщается о жертвоприношении Небу западными тюрками не только баранов и коней, но и быков.⁹⁸

Ограниченность и лапидарность сообщений ранних письменных источников относительно характера жертвоприношений домашних животных в значительной степени может быть компенсирована большим этнографическим материалом, относящимся к современным алтае-сайнским народам, и более всего к алтайцам, у которых жертвоприношения домашних животных бытовали до 1930 г. Ряд исследователей в разное время на протяжении почти столетия наблюдали этот обряд и описали его. Я мог визуальнo его изучать в 1927 г. у алтайцев в долине Куюма. Я жил тогда у шамана Сапыра, проводившего это моление, и некоторое время с его помощью собирал (и выяснял) материал по шаманству у алтайцев. Здесь нет нужды конкретно описывать процедуру обряда, хорошо освещенного в литературе. Отмечу, что он проводился только шаманом. Кам (точнее — его жула) вел жертвенную лошадь (точнее — жула этой лошади, именуемой еще и словом *пура*) к Ульгеню. Шкуру ее вместе с головой и ногами вывешивали на шесте, продетом через сучья березы, под которой происходила церемония. Головой вывешенная шкура была обращена на восход солнца (*күн чыгыш*). Жертвоприношение мог совершать «настоящий кам» (*чын кам*), т. е. избранный духами-предками, а не «псевдошаман», ибо обряд связан с путешествием на небо, если камлали Ульгеню или его сыновьям, или с путешествием в подземную зону, если камлали Эрлику, наконец, с путешествием по горам и хребтам, снежным вершинам и тайге, если камлали Йерсу, Алтаю и духам священных гор, тайги, вод и т. д. Во всех указанных случаях камлание велось непременно

с шаманским бубном, иметь который мог только настоящий шаман, признанный тем или иным высоким божеством, так как бубны «давали» либо Тенгри, либо Ёрсу, либо отдельные священные горы. Но если даже камлание с жертвоприношением было посвящено некоторым почитаемым предкам-шаманам, его мог совершать опять-таки кам, владеющий бубном.

Домашних животных, в том числе и коней, приносили в жертву и Ёрсу (божеству земли и вод). Это божество у алтайцев выступало обычно под обобщенным названием — Алтай (или *jaan каан Алтай*). Ему полагалось приносить в жертву, как и Ёрсу, коня рыжей масти, причем обязательно после камлания Ульгеню или его сыну.⁹⁹ Здесь уместно сказать несколько слов об Алтае как божестве. Само слово «алтай» употреблялось в нескольких значениях. Им называли не только географически известную горную страну, но иногда (например, в эпосе) и местность, где родился и жил богатырь. При встрече друг с другом или с кем-либо другим богатыри называли имя своего алтая. Упоминание алтая как родины богатыря было столь же обязательно, как и название масти его ездовой лошади. Алтайские же камы употребляли слово «алтай» в двух сакральных значениях. Во-первых, как и в эпосе, в качестве нарицательного имени той или иной горы вместе с ее собственным именем (например: *алтай Чаптыган, алтай Сулшактаг, алтай Изимниј* и др.). Обычно собственным именем называли священную, часто родовую гору, являвшуюся покровительницей кама, дававшую ему бубны. Во-вторых, слово «алтай» было обобщенным названием божества. Камы именовали его великим Алтаем (*jaan Алтай*), которому они камлали и приносили в жертву коня. Однако камлание с жертвоприношением устраивалось на другой день после камлания Ульгеню или кому-нибудь из его сыновей. Отдельно такого камлания не проводили.¹⁰⁰

Божество Алтай заменило Ёрсу (*Järsu*), входившее в пантеон древних тюрков, хотя почитание непосредственно Ёрсу у алтае-саянских шаманистов местами сохранялось. Название *Järsu* в качестве почитаемого божества у алтайцев зафиксировано еще В. Вербицким.¹⁰¹ А. В. Анохин относил его к категории духов земли и записал как *Järsu* (букв. «земля-вода») и *Altai*.¹⁰² В другом месте своей книги он относит оба этих названия к духам гор и сообщает, что алтайцы их именуют духами воды и земли (*jär-su*), духами горных ледников (*jäzim taika*) и духами гор (*altai*).¹⁰³

Отсюда следует, что слова *jär-su* и *altai* синонимичны, взаимозаменяемы и выступают в качестве обобщенного названия только одной категории духов — духов гор. Тем не менее в представлениях алтайцев в интерпретации А. В. Анохина бросается в глаза некоторая нечеткость (или сбивчивость), особенно в отношении названия *Järsu*. Это заставило меня предпринять попытку на месте выяснить представления шаманистов, в том числе и самих камов, об *Järsu* у различных алтае-саянских народов и племенных групп. И это в значительной степени мне удалось. В главе, посвященной пантеону алтайского шаманизма, я на конкретном материале покажу, что

почитание древнетюркского *Jār-суб* на Алтае сохранилось вплоть до нашего времени.

Теперь же отмечу только сообщение бывшего кама Мамыша: «*Jārсу* — это весь Алтай», с его горами и водами (*ончозы Алтай*). После Ульгена — это высшее божество. Ему в жертву приносили рыжего коня (*jārān мал*). Другой мой собеседник, Челекей Апаятлов, коренной житель Усть-Канского района, говорил о том, что алтайцы этого района, как и Онгудайского, поклонялись богу *Jārсу*, которого считали хозяином всего Алтая (*Алтајдынг ајазы*). Когда появились бурханисты, они стали называть все по-своему. Говорили не *Jārсу*, а *јаан каан Алтай*; вместо названия *Таика*, где жил *Jārсу*, использовали другое — *Ак сүмәр*. Действительно, как я укажу ниже, бурханисты заменили шаманскую ритуальную лексику своей, в которой проступали черты ламаизма. Кстати сказать, *Ак сүмәр*, как известно, — название священной горы буддистов, оно заменило весьма популярное алтайское слово *таика*, которое представляло собой географическое нарицательное имя, обозначавшее горы, покрытые вечными снегами или ледниками, а по-русски — «белки».¹⁰⁴ Шаманисты алтае-саянских народов считали их священной обителью высоких земных божеств — хозяев. Забегая вперед, скажу, что представление о *Jār-су* у алтайцев отразило контаминацию реминисценций о древнетюркском *Jār-суб* с локальным обобщенным и персонифицированным образом хозяина Алтая. Образ и название Алтая, можно сказать, вытеснили *Jār-суб* как божество земли древних тюрков, которое тогда в согласии с Тенгри покровительствовало им. Но явственные следы почитания древнего божества *Jār-суб* у алтае-саянских народов сохранялись до недавнего времени.

Обзор главнейших видов камланий, составляющих важнейшую и доминантную форму культовой практики алтайских шаманов, показывает догматическую основу их религии, рассмотренную выше. Наиболее ярко это выступает в представлении камов о наличии у каждого из них не только своих духов-помощников, но и духов-покровителей, при посредстве которых они осуществляли религиозную практику. Я хотел бы обратить внимание на факт, хотя и замеченный в этнографической литературе, но не оцененный в должной мере и не использованный при понимании и разъяснении механизма проведения камами различных видов камланий и варьировании ими, факт, объясняющий индивидуальные возможности кама проводить то или иное камлание в зависимости от конкретных обстоятельств.

По представлению алтайцев, каждый из шаманов, камлавших во всех зонах Вселенной, имел четырех персонифицированных духов-покровителей и помощников. При камлании в небесной зоне кам обращался к одному из почитаемых духов категории *ару төс* — «чистых (благодетельных) төсей», к которым относились преимущественно Ульген и его сыновья.¹⁰⁵ У каждого кама, путешествующего на небо, был один определенный *ару төс* — либо сам Ульген, либо чаще кто-нибудь из его сыновей (Каршит, Жажылган, Бурча-

ган и т. д.). Данные ару тӱсн назывались также словом *tāngārā* — «божество». Есть конкретные материалы и о том, что обычно каждый алтайский род имел своего тӱс-покровителя. Вторым покровителем у каждого кама был свой алтай, т. е. священная гора, носившая то или иное собственное имя, хозяин которой помогал камам в их путешествиях в земной сфере (по горам, снежным вершинам, ледникам и тайге), принимал жертвы, выслушивал просьбы кама и решал их судьбу. Обычно эта гора, как было показано выше, определяла судьбу самого шамана, его культовую деятельность, продолжительность жизни и т. д. Третьим покровителем у каждого шамана являлся кам-тӱс, т. е. дух — предок (или предки) умершего ранее шамана по линии и отца, и матери, который, как правило, и «наступал» или «давил» (*tӱс пасып-јат*) в свое время на него и заставил стать камом. Эта категория духов шамана помогала ему во всех видах камланий, вливалась в него, охраняла от злых духов его двойника (*јула*) и т. д. Наконец, четвертым почитаемым и грозным покровителем кама был дух, относящийся к категории *кара тӱс* — категории злых обитателей подземной сферы, где главенствовал Эрлик.¹⁰⁶ Он и его сыновья — ведущие персонажи упомянутой категории. Каждый кам считал своим тӱсем одного из сыновей Эрлика (Матыр, Керей, Караш, Падыш и др.). В своих путешествиях в подземный мир кам направлялся с просьбами и жертвами к чтимому им сыну Эрлика либо к нему самому.

Таким образом, каждый кам алтайцев имел четырех покровителей, относящихся к разным категориям. Приведу несколько примеров. У кама Полштопа (сеок Очы), жившего по р. Еремесь (правый приток Катуня), ару тӱс — Каршит; алтай — *Уч-мӱстӱ Кара Каја* — «с тремя рогами (острыми вершинами) черная скала»; кам-тӱс — шаман Чуюк из сеока Кергиль (предок по матери); кара тӱс — Караш и Керей. У кама Абакая (сеок Кергиль) *tāngārā* — Ульгень; алтай — гора Тезим-бий; кам-тӱс — Акыйт и др.; кара тӱс — Матыр. У кама Сапыра из сеока Тонжоан, жившего по среднему течению Куюма, ару тӱс — Каршит; алтай — гора Чаптыган (верховья р. Иши, правый приток Катуня); кам-тӱс — знаменитая «летающая» шаманка Канаа и др.; кара тӱс — Матыр. У кама Аракызака из сеока Кергиль, как и у кама Абакая, *tāngārā* — Каршит; алтай — гора Сулшактаг; кара тӱс — Падыш и Керей; кам-тӱс — шаман-предок Дьес-Буга.¹⁰⁷

Изложенный материал о путешествиях шамана, разумеется, далеко не полностью характеризует камлание как главную ритуальную функцию шамана (это и не входило в мою задачу), но он дает основание подчеркнуть, что поведение шамана во время камлания безусловно вписывается в рамки основных догм алтайского шаманизма и выступает как устойчивая, разработанная традиция религиозного ритуала.

Мне следует рассмотреть также и популярную функцию шамана, связанную с прорицаниями и предсказаниями. Из письменных источников (по крайней мере с древнетюркского времени) известно, что прорицания и предсказания входили в круг культовой практики

шаманов. Им придавалось важное значение как при дворах правителей, в среде военачальников, так и в повседневной жизни рядовых кочевников. Сведения об этой функции шаманов сохранились в ранних и средневековых письменных источниках. Они содержатся и в обширном этнографическом материале. Можно сослаться прежде всего на сообщение Ф. Симокатты, относящееся к древним тюркам, в котором сказано: «Своими жрецами ставят тех, которые, по их мнению, могут дать предсказания будущего».¹⁰⁸ Напоминаю, что под словом «жрец» здесь выступает шаман, поскольку слово «шаман» в то время не было известно и не употреблялось. Добавлю, что у жужаней тогда тоже была распространена вера в шамана как прорицателя, о чем свидетельствует рассказ об упомянутом выше кагане Чэуне. Когда мать предъявила ему доказательства обмана шаманки Давань, похитившей его младшего сына, но утверждавшей, что он находится на небе, каган ответил ей: «Давань предвидит отдаленное, нельзя ей не верить, не слушай наветов».¹⁰⁹ Эти данные показывают, насколько характерным для шамана считалось его умение предсказывать будущее.

Функция предвидения шаманов имела широкий диапазон: от прорицаний государственного или всенародного значения, таких как предсказания войны, победы или поражения, стихийные бедствия, сопровождаемые падежом скота, голодом, эпидемиями, и др., до индивидуальных предсказаний рядовым кочевникам. В последнем случае речь шла обычно об удаче на промысле, здоровье семьи, благополучии скота и т. п. В этом отношении весьма показателен факт, относящийся к шаманке — матери знаменитого Ань-Лушаня, о которой я уже упомянул выше. Она зарабатывала себе на жизнь предсказаниями. Пророчества древнетюркских шаманов, как и поздних алтае-саянских, базировались на их сношениях во время молений со своими духами-помощниками. В цитированном труде Джувейни содержится ряд весьма важных для рассматриваемого сюжета сообщений. В одном из них отмечается, что уйгурские шаманы, именуемые камами, сами признавались в том, что в предсказаниях будущего опирались на своих духов. Люди, почитавшие шаманов-камов, говорили: «Мы можем слышать, как демоны опускаются в их юрты через дымовое отверстие и разговаривают с ними».¹¹⁰ Джувейни утверждает еще, что вера в шаманов и их моления настолько сильна, что, когда люди приступают к тому или иному делу, они руководствуются их советами. Любопытно, что сведения Джувейни, с одной стороны, корреспондируют с показаниями византийских послов и историков, с другой — перекликаются с точно установленными этнографическими данными о камах у алтае-саянских народов. В этой связи достаточно привести, например, следующий факт. Известный тюрколог Н. Ф. Катанов пишет со слов своих собеседников-шаманистов, что шаман мог предсказывать и изрекать что-либо только во время камлания, когда он становится одержимым своими духами: «Когда шаман превратится в обыкновенного человека, то его ни о чем не спрашивают, так как он, будучи теперь простым человеком, а не шаманом, ничего не знает».¹¹¹

Таким образом, шаманы отличались от обычных ворожеев тем, что их фитуриология основывалась на признании существования духов-помощников, которым и приписывалась способность предвидения будущего и даже возможность влияния на него. Рядовой же ворожей, не шаман, даже специалист по тому или иному виду ворожбы, опирался главным образом на приметы. Характерным примером могут служить гадатели по бараньей лопатке у алтайцев, тувинцев и т. д. — *ярынчы* (от *ярын* — «лопатка»). Они бросали кость в огонь, спустя какое-то время доставали и по образовавшимся на ней трещинам определяли, жива ли потерявшаяся лошадь, овца и т. п., украдена она или нет, где, в каком направлении ее искать и т. д.

Функция предсказания шаманов отражена и в словаре М. Кашгарского в части лексических примеров. Такова следующая фраза: *Kam irqledi* — «Кам предсказал судьбу».¹¹² Здесь предсказание выражено словом *irq*. Последнее сохранилось у алтайцев-челканцев, где шаманы предсказывали судьбу, камлая с маленьким луком в руках, именуемым *ырык*. Это слово может пополнить многочисленные параллели, свидетельствующие об общности шаманских представлений и ритуальных действий древних тюрков и современных тюркоязычных алтае-саянских народов.

В древнетюркское время слово *irq*, как я указывал, вошло в название *Irq bitiq* — «Книги гаданий», насыщенной приметами и поверьями, часть которых, по свидетельству С. Е. Малова, дожила до нашего времени, например, у таранчинских и илийских уйгуров.

Свидетельства о предсказаниях, делаемых камами, содержатся и в следующих фразах словаря М. Кашгарского: *Qam arvaş arvadi* — «Кам произнес заклинание»; *Qamlar qamus arvaşdi* — «Камы вместе произносили заклинания».¹¹³ Кстати заметить, слово *arva* в форме *арбаш*, *арбыш* сохранилось у современных алтайцев и телеутов в значении «заклинание», «заговор» (например, от укуса змеи), «ворожба». Были даже специалисты по заговору шепотом — *арбышчы*.¹¹⁴

Таким образом, характеристика и этой функции шаманов вполне обеспечена фактическим материалом и может считаться достаточно обоснованной, связанной с наличием у них духов-помощников.

Я закончу обзор культовых функций шамана указанием на его участие в похоронах шаманистов. Снаряжением и погребением умершего занимались родные и близкие покойного. Шаман же требовался в тот или иной фиксированный после похорон день, именуемый этнографами обычно поминками, когда родственники приходили к могиле для «разговора» с умершим или когда нужно было (через некоторый срок после погребения) уже навсегда проводить его в «другую землю», отправить в страну умерших, что и делал шаман. В связи с этим следует рассказать, как представляли себе смерть алтае-саянские шаманисты.

Алтайские шаманисты рассматривали смерть как переселение умершего «из этой земли» (*ny jär*) или «из солнечной земли» (*кйндю jär*) в «другую землю» (*пашка jär* или *ол jär*), где нет ни солнца, ни луны. Умерших называли обобщенно: *кеккендер* —

«переселенцы». В представлении о смерти и посмертном существовании умерших ярко проявилась вера в двойника не только самого человека, но и погребенных с ним животных и даже различных вещей и предметов, которые служили умершему в новом местообитании в тех же формах и функциях, что и при его жизни на земле. Умершие продолжали заниматься хозяйством (скотоводством, охотой, земледелием и т. д.), выкуриванием араки, ссорились между собой и т. п. Сагайцы полагали, например, что их умершие охотились в хребтах Кузнецкого Алатау. Абаканские сагайцы-охотники иногда даже слышали выстрелы умерших, продолжавших охотиться в этих местах и после смерти. В данном представлении, между прочим, отразилась память о прежней родине современных сагайцев, так как большая часть их сеоков переселилась в бассейн Абакана из Кузнецкого Алатау.¹¹⁵ В земле умерших соединялись разновременно умершие муж и жена, их дети, сородичи, соседи, знакомые и т. п.

Относительно обычая ломать вещи, погребаемые с умершим, я уже говорил выше. А. В. Анохин приводит объяснение этому со слов телеутов, которые полагали, что испорченные вещи приятны умершему. Сказанное свидетельствует о том, что подлинная мотивировка обычая уже позабыта. Н. Ф. Катанов сообщает, как об этом говорили ему бельтиры: *Ол чърдă мындагы тăскър салған нăмă онары полар* — «В той земле здешние вещи, имеющие обратный вид, будут иметь прямой вид».¹¹⁶ Но и в данной фразе констатируется только механизм превращения реальных вещей в вещи, годные для употребления в «другой земле», причем используется идея обратного превращения, подобно тому как сагайские и качинские шаманы при изготовлении первого бубна в процессе превращения его в ездовое животное нового шамана шли «обратным следом» к первоначальному месту рождения и обитания животного, шкурой которого был обтянут бубен, разыскивая его двойника. У названных групп мне не пришлось зафиксировать представление о хозяине вещей, погребенных с умершим, и о возрождении их в «другой земле», но следы данной аналогии просматриваются. Выражения *тескеризинен* или *тиргисчилер*, означающие «возвращение обратным путем (вспять)», употреблявшиеся шаманами, подтверждают это. Замечу, что для нашего исследования ритуальная терминология представляет весьма существенный источник, в том числе и терминология, связанная со смертью, погребальным обрядом и обычаями, особенно потому, что она сопоставляется и корреспондирует с соответствующими терминами, зафиксированными в древнетюркских рунических памятниках, обнаруженных на территории современной Монголии, Тувы, Горного Алтая и Хакасии. Ряд таких терминов сохранился до наших дней в лексике шаманистов-алтайцев, тувинцев и т. д. Это обстоятельство уже привлекало внимание исследователей, материал такого рода в общем-то известен, и я останавлиюсь на нем кратко.

Если обратиться к словам, обозначающим смерть человека, то у современных упомянутых народов они обозначаются словами *ölim* (качинцы, сагайцы и др.), *ölüm* (алтайцы, тувинцы и т. п.).

Но аналогичное слово зафиксировано и в енисейских рунических надписях, например во втором руническом памятнике с р. Уйбата, где к покойному относится слово *ölci* — «умер». ¹¹⁷

В знаменитых памятниках в честь Кюль-Тегина и Тоньюкука, находящихся на территории нынешней Монголии, рассказывается о битвах тюрков с рядом народов, одним из которых они нанесли поражение, а других даже уничтожили. В последнем случае использовано слово *ölür* (форма побудительного залога от *öl* в значении «умирать»). Но в упомянутых памятниках из Монголии кончина некоторых каганов и самого Кюль-Тегина выражена словом *уча-барды* — «улетел» или «отлетел» (*учды*). Слово «улетел» в значении «умер» отражает целый комплекс религиозных представлений, связанных как с путешествием умерших на небо у древних тюрков, так и с путешествием шаманов у современных алтае-саянских народов. Древнетюркские каганы после смерти переселялись («улетали») на небо. Об этом четко сказано в одном месте надписи Кюль-Тегину, на которое в свое время обратил внимание Ж.-П. Ру, изучая тексты рунических памятников в связи с выражением «улететь» в значении «умереть». ¹¹⁸

Слово «улетел» (или «отлетел») подразумевало отлет на небо, где умершему предстояло продолжить свое существование, ибо в тексте надписи сказано: «На небе Вы будете как среди живых». ¹¹⁹ Такое выражение соответствует утверждению древнетюркских рунических надписей о происхождении власти каганской верхушки по воле Неба, которое даровало им и саму жизнь на земле. Вследствие этого умерший возвращался к божеству, даровавшему ему земную жизнь. Переселялся на небо воздушным путем, конечно, двойник умершего, как это представляли себе и алтайцы, и телеуты (только с той разницей, что последние не называли возвращение двойника умершего к божеству словом «улетел»). Но у алтайцев, телеутов и т. п. не было представителей правящей знати, каганов или военачальников, поставленных к власти Небом. В упоминаемых же рунических надписях слово «улетел» в качестве констатации смерти относится к знатным умершим, таким как Кюль-Тегин, Бильге-каган, уйгурский каган Баян Чур (по более раннему чтению — Моюн Чур), сын Баз-кагана ¹²⁰ (кагана токуз-огузов) и т. д. Я думаю, что прав Дж. Клосон, когда при изучении известной Онгинской надписи заметил по поводу слова «умереть» в рунических надписях, что оно в памятниках высокопоставленным умершим обозначено как *уç*, *уça бар* или (как в Онгинском памятнике) просто *бар*, а термин *öl*, видимо, предназначался для «невеличественной смерти» и употребляется больше для врагов, преступников и простого народа. ¹²¹ Я вполне поддерживаю такое наблюдение, которое согласуется с тем фактом, что лиц высокого ранга хоронили сожжением, несмотря на то что уже в первой четверти VII в. древние тюрки предавали тела умерших земле. В одном письменном китайском сообщении 628 г. сказано: «То, что они своих покойников, которых по их обычаям следует сжигать, теперь хоронят и сооружают могилы, показывает, что они поступают вопреки предписаниям своих предков и оскорб-

ляют духов». ¹²² Однако каганов они по-прежнему хоронили сожжением, например кагана Хели, умершего в 634 г. Такой способ погребения наиболее подходит к представлению о переселении умершего на небо вместе с дымом погребального костра. У современных алтае-саянских народов слово «улетать» в значении «умирать» не используется, но сохранилось выражение *учур парар* в смысле «исчезнуть», т. е. аналогичное упомянутым в надписях древних тюрок, применявшимся в значении «умереть» для знатных лиц.

Однако слово «улетать» у алтайцев употреблялось часто по отношению к камлающим шаманам, когда они путешествовали на небо. У прикатунских алтайцев камы в призываниях и обращениях к своим предкам то и дело называли среди них «летающих» камов, в том числе и женщин (*кыдат кижі учар кам*), таких как Сатыяк, Канаа, Сумгая и др.

Кроме названных слов в рунических памятниках в значении «умереть» употребляются глаголы *адырыл* и *jäpil*. В енисейских рунических, преимущественно эпитафийных, надписях чаще встречается *адырыл* или *адырын*. Более точное значение этого глагола — «разлучаться» и «отделяться». В эпитафиях данное слово употребляется обычно от имени умершего (в притяжательной форме 1-го лица единственного числа) — «я отделился» или «я разлучился» — и далее идет перечисление, от кого и от чего отделился умерший: от родственников, друзей и т. д. или от тех или иных материальных благ (табунов, золота и т. п.). «Отделением» умершего от живых людей и земных благ выражается уход его в другой мир или, как говорят алтайцы, в «другую землю».

Слово *адырыл* до сего времени бытует у алтае-саянских народов в разговорном языке в смысле «отделяться», «разлучаться», но от имени умершего оно не употребляется, к похоронному ритуалу уже не относится.

Отмечу еще одно выражение из рунических текстов древнетюркских погребальных памятников — *joq bol*, которое можно перевести «стать ничем», ¹²³ исчезнуть из земной жизни, для которой умерший становится ничем, продолжая свое существование в «другой земле». В этом значении оно сохранилось еще у современных качинцев и сагайцев (*чох пол парарга*), хотя понятие «умереть», как правило, выражается словом *öbörgä*. У современных алтайцев выражение *joq bol* также имеется и означает вообще «исчезнуть» или «потеряться», но про умершего говорят не так, а *öteän*. ¹²⁴

В тех же рунических надписях в качестве названия тризны, похорон, погребального обряда и ритуального оплакивания умершего лингвисты обращают внимание на термины *joγ* и *juγ*. ¹²⁵ Отсюда слова *joγči-juγči* (обычно парное слово) со значением «плакальщики на похоронах» и *сыгыт* (*syγyt*) — «ритуальный плач», «стенание». Слово *joγ* также в значении поминального обряда обнаружено в древнетюркских рунических надписях на скалах Горного Алтая в южной части Чуйской степи. ¹²⁶ Это новое документальное подтверждение пребывания населения Горного Алтая в древности в этнокультурном ареале тюрок. Поэтому сохранение ряда верований и пред-

ставлений, обрядов и обычаев, ритуальной терминологии в шаманизме современных алтайцев, хакасов, телеутов, тувинцев может быть свидетельством устойчивости традиции, восходящей к древним тюркам, племенам теле и т. п. Этнографы-алтаисты могут подтвердить сказанное и на примере погребального обряда. У телеутов похороны умершего сопровождалась ритуальным оплакиванием с царапанием лица, вырыванием волос, совершаемыми плакальщиками (именуемыми и теперь по-древнетюркски — *сыгытчы*) в той же древнетюркской манере, о которой сообщается в китайских летописных источниках и в рунических надписях. Специалисты-сыгытчы встречались еще в 30-х гг. (и даже позже) у телеутов Беловского района Кемеровской области. Обычно же этот обряд исполняли родственники умершего, преимущественно женщины, в форме протяжной песни (*сарым*). Телеуты, умеющие слагать и петь ее, весьма неохотно делают это по просьбе исследователя, опасаясь принести себе горе и несчастье, потерять кого-либо из близких родственников. Мне пришлось столкнуться с этим практически: женщина, согласившаяся записать для меня сыгыт, считала, что, уступив моей просьбе, принесла несчастье мужу, который скончался. По данным С. С. Суразакова, обряд оплакивания в недавнее время исполняли теленгиты в Улаганском районе в форме песни (*кожонло*) и стихотворного причитания (*үйгөр сөстө*). Он опубликовал два текста сыгыта: теленгитов и бачатских телеутов.¹²⁷ Публикация сыгыта имеется и у В. П. Дьяконовой.¹²⁸

Ритуальное оплакивание у телеутов происходило сразу после смерти и до самых похорон. О покойнике говорили только хорошее, так как его двойник находился вблизи и все слышал. Шаман сыгыта не исполнял. Когда хоронили шамана, то сыгыт для него исполнял обычно кто-нибудь из близких родственников.

Кроме ритуального выражения горя, а также восхваления покойного, объяснение чему можно получить из представления современных телеутов о присутствии возле умершего вышедшего из него *сүйнә*,¹²⁹ одной из специфических черт древнетюркских похорон был обычай объезда на конях или хождения вокруг могилы.¹³⁰ У хакасов (качинцев, бельтиров, сагайцев), по моим наблюдениям середины 40-х гг., участники похорон, присутствующие на кладбище, трижды обходили могилу (по солнцу). В других случаях известно, что при последнем посещении могилы родственниками, устраивавшемся через год после смерти, могилу умершего супруга обходил оставшийся в живых и, выполняя ритуал, говорил: «Я тебя бросаю теперь».¹³¹ Хакасы до сих пор называют этот традиционный ритуал словом *ибрих* со значением «окружать», «ходить кругом», а в этнографической литературе это слово толкуется как «поминки», неправильность чего уже доказана.¹³²

Во время похорон ребенка еще недавно при выносе тела пожилая женщина трижды обходила его с чашкой молока, говоря: «Не уходи совсем, возвратись»,¹³³ и давала выпить молоко матери погребаемого ребенка, демонстрируя представление не только о выходе из последнего двойника, но и веру в возможность его возвращения

в земную жизнь через лоно матери. Такое представление едва ли можно объяснить ламаистским влиянием, отражающим концепцию о перерождении «душ». Скорее всего, вторичное появление на земле умершего ребенка, возвратившегося к божеству, может быть понято из ортодоксального древнего представления о ниспослании зародыша божеством. Но я не могу здесь обсуждать этот обряд, поскольку привлек данный материал лишь в связи с характеристикой кругового обхода как религиозного ритуала. Последний выступал и в недавних молениях современных хакасов горам с жертвоприношением ягнят, совершавшихся шаманом, в молениях Тенгри, возглавлявшихся почтенными стариками, умеющими произносить алгыс (своего рода молитвенные обращения), и т. д.

Из обрядов и обычаев погребального цикла у древних тюрок, засвидетельствованных китайскими письменными источниками и удостоверенных археологическим материалом, особенно следует отметить погребение с умершим его ездового коня и различного хозяйственного и бытового домашнего инвентаря, затем возведение над могилой каменной насыпи, а также вывешивание около нее шкур коней или баранов, заколотых для погребальной тризны. Все это было свойственно еще в XX в. алтае-саянским шаманистам. Вывешивание шкур близ могилы (на дереве) П. С. Паллас, как известно, наблюдал у бельтиров. Погребение с умершим его ездового коня весьма убедительно доказывает влияние на погребальный обряд шаманистской догмы о двойнике, распространявшейся и на домашних животных, приносимых в жертву или отправляемых с умершим в «другую землю».

Рассмотрение и сравнение погребального инвентаря современных алтае-саянских народов и относящегося к захоронениям древнетюркского времени, раскопанным на территории Горного Алтая, Тувы и Хакасии, даны в неоднократно цитированной работе В. П. Дьяконовой. При сопоставлении становятся очевидными глубокие исторические корни алтае-саянских верований и обычаев, связанных с циклом шаманистского погребального обряда, и традиционная устойчивость главных положений алтайского шаманизма.

Сосредоточивая внимание на теологических основах алтайского шаманизма, распространившихся и на погребальные обряды и обычаи, я отнюдь не подвергаю сомнению того факта, что в этом цикле обрядов существовали одновременно как более ранние верования и представления, возникшие и сложившиеся до утверждения шаманизма в качестве религии, так и поздние включения и модификации, явившиеся результатом воздействия ламаизма и христианства. Но этот сюжет должен стать предметом специального исследования, что частично уже сделано преимущественно на тувинском материале.

В продолжение сказанного о погребальном обряде в связи с догматикой алтайского шаманизма возвращаюсь к роли шамана. Последний, хотя и не участвовал как служитель культа непосредственно в похоронах, играл важную роль в цикле обрядов после них, так как именно он устраивал ритуальный разговор родных и близких с умершим, вызывая его к могиле, а позднее провозжая в «другую

землю». Обе эти функции были важнейшим вкладом алтайского шаманизма в цикл погребального обряда — они обеспечивали каму главенствующую роль в повседневной религиозной жизни шаманистов, ибо в то или другое время касались лично каждого из верующих, поскольку стали заключительной частью погребальной церемонии, символизирующей прекращение связи с умершим.

Ритуальный разговор с умершим после похорон, сопровождаемый угощением (через огонь), устраивался в определенные, зафиксированные обычаями дни, исчисляемые со дня смерти умершего, которые обычно в этнографической литературе именуются поминками.

Проводы умершего, точнее — проводы его кут (или сүнә, сүрнү) в «другую землю» преследовали практическую цель — защиту живых от злых существ, в которые непременно превращались умершие, если их кут (сүнә) не возвращался к божеству или не перекочевывал своевременно в загробный мир, а оставался на земле. У различных алтае-саянских народов и их групп такие проводы имели свои особенности.

У кумандинцев шаман, приготовив брагу, призывал во время специального камлания недавно умершего и сообщал, что он поведет его в землю үзүт — умерших. Он спрашивал, не прихватил ли умерший с собой кут или чула какого-либо живого человека, а затем шел его провожать в дальний путь дорогой умерших, которая называлась *үзүт јол* и имела несколько этапов.¹³⁴

У челканцев шаман провожал кут умерших стариков и старух не в страну умерших вообще, а в «страну кыргызов», так как предки старых людей (из сеока Шакшылыг) были телесами, жили в верховьях Абакана (по левую сторону), откуда и пришли на Северный Алтай. Верховья же Абакана входили в средневековое время в государство енисейских киргизов, поэтому провожали умерших челканцев на их прежнюю родину, в «страну кыргызов».

У шорцев низовий р. Мрассы на 40-й день после смерти шаман вызывал умершего в его дом к присутствующим там родным и близким. Умерший приходил прощаться, он плакал и огорчался разлукой. Голос умершего имитировал шаман. Затем он говорил умершему: «Теперь я тебя поведу». Шаман, родные и близкие умершего шли за улус, где неподалеку стояла священная береза, около которой жили улуса, возглавляемые шаманом, провожали своих умерших. Проводы эти назывались *көчүг* («перекочевка»). Если умерший был мужчиной, то шаман камлал с топором в руках, а если женщиной, то — с корнекопалкой (*озун*). По окончании камлания он бросал их под священную березу, и все возвращались по домам. К этим предметам никому нельзя было притрагиваться.

У телеутов шаман провожал сүр умершего к тому божеству, от которого он в начале своей жизни имел кут на земное существование.

У алтайцев бассейна среднего течения Катуня сколь-либо подробных сведений о проводях шаманом умершего в загробный мир нет. Имеющиеся краткие данные неоднозначны. Например, по мате-

риалам А. В. Анохина, шаман не провожал умершего, а за ним к моменту смерти приходил посланник (*āldi*) Эрлика, именуемый *алдачы*, и вводил в подземный мир в распоряжение грозного Эрлика, если умерший при жизни на земле был грешником. Шамана приглашали только на 40-й день после смерти, когда устраивали *ūzūt najramy* («спиршество *ūzūtov*»), ибо умерший считался уже *ūzūtom*, как обобщенно именовали жителей страны умерших. «Кормление» устраивали не только родственники, но и все жители айла, где скончался человек. Шамана приглашали лишь для изгнания и очищения юрты от алдачы, однако и этот обряд мог совершать кто-нибудь из старших родственников или жителей айла. Относительно умерших, так сказать, праведного поведения у того же Анохина говорится, что они не идут к Эрлику, а остаются на земле.¹³⁵ Нетрудно заметить, что в материалах Анохина наблюдается смешение шаманистских и скорее всего христианских представлений (ад, мучения грешников и т. п.). Последние не могут считаться неожиданными, ибо активная деятельность Алтайской духовной миссии в этом районе была наиболее продолжительной и интенсивной. Но данный сюжет, как и несомненное влияние монгольского ламаизма на алтайский шаманизм, на него же возможности рассмотреть аргументированно в профиле настоящей работы, могу только заметить попутно следующее. Здесь выступают новые элементы по сравнению с ортодоксальными древними, в том числе и древнетюркскими. Двойник («душа») умершего уже не возвращается к божеству, давшему ему земную жизнь, а остается на земле или забирается посланником Эрлика в подземный мир. Эти изменения, особенно связанные с зависимостью посмертного существования от морально-этического образа жизни на земле, являются более поздними по сравнению с древними однозначными представлениями, хорошо прослеживаемыми у телеутов, по которым индивидуальная жизнь человека начинается в небесной сфере, где в виде его зародыша (*кут*) по воле божества, а иногда и по специальной просьбе бездетных родителей посылается на землю, и там его жизнь продолжается сначала в чреве матери (в дородовой период), затем от рождения до смерти — уже среди людей, т. е. в социальной среде. После смерти человека его *кут* возвращается к божеству.

Однако и у собственно алтайцев, судя по материалам, собранным Е. М. Тошачковой, шаман участвовал в устройстве поминков, проводимых на 7-й день после смерти возле могилы, а точнее — в «разговоре» с умершим: «У могилы рассаживались только мужчины, шаман с бубном начинал камлать и призывать духа умершего отведать пищу, которую они принесли. Вызвав якобы душу умершего, он сообщал присутствующим родственникам и знакомым о пожеланиях и наставлениях последнего. Затем возвращались в жилище, где шаман снова камлал, чтобы изгнать злых духов, и зажженным вереском очищал жилище. В тот же день юрту переносили на новое место. А на старом месте около очага выкапывали яму, куда сливали жертвенную пищу и закрывали каменной плитой».¹³⁶ К сожалению, Тошачкова не углубилась в выяснение вопроса об участии шамана

в погребальном обряде у собственно алтайцев. К тому же она, видимо, не разделяет взглядов советских этнографов-сибиреведов, доказавших неправомочность употребления слова «душа», и продолжает пользоваться этим термином (или «дух умершего»). Не может расстаться с ним и Н. И. Шатинова в своей книге, где специальная глава посвящена похоронным обрядам. Публикация работы Шатиновой показывает, что этнографы еще могут иногда собирать среди старшего поколения ценный материал по шаманистским верованиям алтайцев применительно к погребальному обряду. Например, автор приводит слова своих собеседников о погребальной пище: «На месте погребения женщины клали грудинку или заднюю часть туши барана, чтобы душа умершей женщины в другом мире могла войти в аилы умерших родственников с подношением. На месте погребения мужчины клали сваренную голову барана или ребро лошади». ¹³⁷ Несмотря на несовершенство и лапидарность записи, она и в таком виде имеет научную значимость для этнографов и археологов. Первым она указывает на необходимость реконструкции обычая распределения вареного мяса, распространенного у тюркско-монгольских кочевников с древности, отражавшего в свое время социальную структуру общества, в том числе по полу и возрасту; ¹³⁸ вторым же дает фактический материал для интерпретации костных остатков пищи, погребенных с умершим, назначение которой отнюдь не ограничивается заботой просто о пропитании умершего в «другой земле», тем более что там умершие продолжают свою хозяйственную деятельность, связанную с обеспечением себя продуктами питания по земному порядку, а во время так называемых поминок умерших обильно «кормят» до их переселения в иной мир. Эта и некоторые другие подробности обряда, выявленные во время полевой работы, безусловно имеют ценность для характеристики обряда и научного анализа в целом. Но в то же время остаются без внимания весьма важные моменты, например участие и роль шамана во всех этапах погребального цикла, особенно в период первого года после похорон, когда идет серия «поминок» — проводов умершего в «другую землю» и т. п. Крайне важно было бы зафиксировать и различную ритуальную терминологию, относящуюся как к самому умершему, так и к обрядовым действиям, связанным с перекочевкой его в загробный мир. В отношении собственно алтайцев существуют многие неясности на сей счет. Вот пример. Шатинова сообщает: «На поминках присутствовал кам (речь идет о 7-м дне после смерти. — Л. П.), целью его камлания было окончательное освобождение души от тела». ¹³⁹ Из такого сообщения неясно, каким образом шаман освобождал душу от тела, поскольку известно, что по представлениям всех алтае-саянских народов так называемая душа сама отделяется от тела, а по представлению алтайцев: «В момент смерти сүйнӧ отделяется от тела человека и принимает вид прозрачного пара — сүйнӧзӱнӱнг үзүдү или просто үзүт». ¹⁴⁰ Видимо, под понятием «освобождение души от тела» кроется обряд проводов умершего в «другую землю». Затем Шатинова пишет: «Душа умершего должна была появиться из пламени костра. Кӧспӧкчи (ясновидец) якобы видел

душу умершего, комментировал ее действия, описывал ее одежду». ¹⁴¹ Данное сообщение могло бы быть весьма важным фактом при рассмотрении названий и характеристик двойников человека, если бы автор еще привел название «души», выходящей из пламени, узнал бы, в каком виде ее описывал ясновидец (даже в отношении одежды), что она делала в то время, вступала ли в разговор с шаманом и т. д. Не исключено, что все это могло бы более прояснить вопрос о *jula* (жула, чула).

Возможно, исчезновение тела умершего в пламени костра при похоронах сожжением, распространенных у древних тюрков и сохранившихся местами у алтайцев в XIX в., было некогда связано с представлением, с одной стороны, о переселении умершего на небо, а с другой — о связи его с пламенем, в котором он мог не только исчезать, но из которого мог и появиться, как об этом говорит алтайский этнографический материал.

Продолжая обзор обряда проводов умершего шаманом, обратимся еще к теленгитам, где проводы *сүнәзи* в «страну предков» (*ада ӕнәзи јар*), или к «праотцам» (*ада ӕбӕгӕ*), совершал шаман. ¹⁴² Они устраивались на 7-й день у могилы умершего, где шаман вел разговор с покойным в присутствии родных и близких, после чего возвращался в юрту умершего и окуривал ее можжевельником. ¹⁴³

Проводы шаманом умершего в загробный мир у различных групп тувинцев-шаманистов описаны и проанализированы В. П. Дьяконовой. ¹⁴⁴

Мне осталось указать еще на проводы умершего у нынешних хакасов. У качинцев и сагайцев после серии его кормлений в течение года (когда их пищу бросали в огонь, разведенный у могилы), именуемых *тамак ӕртӕргӕ* («сожжение пищи»), шаман отправлял покойника навсегда в «землю умерших» (*ӕзӕт чӕр*): либо вниз по течению реки на плотике, либо в местность, расположенную в хребтах Кузнецкого Алатау (Лосиная гора и др.), либо в подземный мир, в зависимости от представления о месте, куда перекочевывают умершие. Пестрота в представлении об этом отражает разнообразие этнического состава современных хакасов. ¹⁴⁵

Таким образом, важнейшие функции шамана в цикле погребальных обрядов сводились к проводам умершего и организации «разговора» с ним. Никто, кроме шамана, сделать этого не мог. Проводы умершего имели большое значение для верующих шаманистов. Во-первых, шаман избавлял их от контактов с покойником на этой земле, так как не перекочевавший в «другую землю» умерший превращался в злое существо (*кӕрмӕс*), которое нападало на кут живых людей, покинувших временно тело, и обрекало их не только на болезни, но и смерть. Во-вторых, он помогал самому умершему перекочевать в «другую землю», охраняя его по пути от нападения злых духов, показывая дорогу.

Если само «кормление» умершего в определенные дни после смерти и похорон едва ли можно считать типичным шаманистским обычаем, то вызов умершего к могиле для «разговора» с родными и близкими через шамана является спецификой алтайского шама-

низма. Здесь снова выступает и реализуется шаманистская концептуальная основа идеи общения с умершим родных и близких перед переселением его в «другую землю», вера в индивидуального двойника человека. Кормили после похорон не самого умершего, а его сунá и разговаривал с родственниками через шамана не сам умерший, а его кут (или сунá).

Шаманский бубен

В настоящем разделе предстоит рассмотреть главные священные атрибуты алтае-саянских камов, насыщенные различными символами как в целом, так и в отдельных частях, в том числе и иконографическими. Эти индивидуальные и принадлежащие лично шаману культовые атрибуты давали возможность ему проводить любое камлание, обходясь без стационарных молелен или храмов. Речь идет, разумеется, не только о бубне, но и о ритуальном облачении шамана, которое он возил с собой везде и всюду, где должно было состояться камлание. Бубен и костюм представляли собой специфические предметы шаманского культа, приспособленные к походным условиям, позволяющие осуществлять культовые действия в любой обстановке, будь то жилая юрта или избранное место под открытым небом. Бубен и облачение, несмотря на их индивидуальные изготовление и принадлежность тому или иному шаману, имели общие устойчивые черты, не только внешние (типологические, конструктивные, по форме, по обтяжке кожей и т. д.), но и по символическому значению. Данное обстоятельство позволяет выяснить в обобщенном виде и типы, и формы обоих культовых предметов, а главное — установить прямую связь их символических элементов, знаков и деталей с основными догматическими представлениями алтайского шаманизма, которые они широко отражают. При этом следует помнить, что наиболее важным ритуальным предметом у алтае-саянских шаманов был все-таки бубен, а не тяжелый, специального покроя и увешанный сотнями различных жгутов, многими металлическими подвесками и т. п. кафтан, именуемый на Алтае *манjak*, столь характерный для якутов и ряда других сибирских народов. Если у собственно алтайцев, теленгитов, телесов, тувинцев, качинцев, сагайцев шаманы камлали в таких специальных костюмах, то у северных алтайцев (кумандинцев, шорцев и т. д.) — в обыкновенных холщовых (белых) халатах, не отличавшихся по покрою от повседневного, а на голову повязывали женский платок. Зато без бубна ни один шаман не мог совершать камлание — путешествие в какую-либо зону Вселенной. Без бубна не было настоящего шамана, избранного духами-предками, к какой бы категории он ни относился.

Значение бубна в культовой практике было столь велико, что без преувеличения можно утверждать: все основные культовые действия шамана во время различных камланий были связаны с его использованием. Я попытаюсь вкратце и обобщенно рассказать

об этом, опираясь как на слова самих шаманов, так и на мои визуальные наблюдения. В небольшом и портативном священном предмете умещалось своего рода оборудование молельни: это и бубен в целом, и его отдельные части, детали, рисунки, подвески и т. д. Поэтому я прежде всего рассмотрю бубен алтае-саянских шаманов с точки зрения его религиозной символики сначала в целом, а затем и отдельных частей, семантики их названий и т. д., с точки зрения связи бубна и совокупностью шаманистских религиозных верований. Столь сложная задача несколько облегчается тем, что хорошо изучены внешний вид, форма, материал, общая конструкция и устройство отдельных частей и деталей этого бубна. Имеются и типологические классификации на основе его формы и конструкции как вообще, так и у отдельных алтае-саянских народов и их родоплеменных групп. Наконец, упомяну еще и о своем опыте многолетнего изучения шаманских бубнов у всех алтае-саянских народов и их родоплеменных групп, начавшегося с середины 20-х гг. при участии еще камлающих в то время шаманов. После 1930 г. я имел дело уже с бывшими шаманами, поскольку тогда камлания всюду прекратились под влиянием социалистического переустройства жизни этих народов и в связи с быстрым ростом их культуры. В более поздние годы, когда не стало уже и бывших шаманов, я продолжал свои полевые занятия со стариками, у многих из которых, кстати сказать, в прошлом имелись родственники-шаманы. В таких семьях сохранилось немало знаний о шаманизме вообще и о бубнах в частности. Само собой разумеется, что от моего внимания не ускользнули и экземпляры бубнов, хранящиеся в местных и центральных музеях. Результаты своих наблюдений и исследований по изучению бубнов я периодически публиковал в течение многих лет, что позволяет мне теперь во многих случаях ссылаться на эти издания.¹⁴⁶

Приступая к характеристике шаманского бубна в указанном плане, подчеркну древность этого священного инструмента, о котором упоминали еще византийские историки VI в. на основе визуальных наблюдений. О бубне сказано в одной древнетюркской енисейской рунической надписи. Он часто изображался на некоторых петроглифах (на скалах Енисея и др.).

Такого рода материалы не могут считаться неожиданными, ибо шаманизм в Центральной Азии, особенно в ее восточной половине (и в Южной Сибири), был распространен еще в дотюркское время и не только у хуннов, о чем говорилось выше, но и у племен Прибайкалья, где в древнетюркское время обитали тюркоязычные племена теле, откуда продвинулись на север ранние исторические предки якутов и т. д.

Что касается непосредственно бубна, то о нем для древнетюркского времени, кроме того что он существовал и назывался, как и сейчас, *тундур*, по письменным источникам ничего неизвестно. Судя по наскальным изображениям, его общая конструкция и внешняя форма были такими же, какими они дошли до нашего времени: бубен имел круглую или овальную форму, две перекладины внутри, из которых одна (рукоятка) — вертикальная, а вторая —

горизонтальная, поперечная, ныне, как правило, представленная железным прутом и лишь иногда (у тувинцев) — деревянным. Данный факт, конечно, весьма важен, ибо он свидетельствует об устойчивости внешнего вида и формы бубна у всех алтае-саянских народов. Кстати заметить, что и характер ряда рисунков наскальных изображений, особенно в сакральных сюжетах, указывает на их генетическую связь (по стилю и форме) с рисунками на шаманских бубнах алтайцев, телеутов и т. д., о чем мне придется еще говорить.

Мною уже были приведены доказательства осмысления бубна во время камлания верховым ездовым животным шамана, как правило, тем, шкурой которого обтянут данный бубен. Такое представление, как указывалось выше, выходит за пределы Алтае-Саянского региона и было свойственно шаманизму многих народов Сибири.¹⁴⁷

Распространенным также было представление о бубне как луке, при помощи которого кам сражался со злыми духами, с враждебными шаманами.¹⁴⁸ Поперечные перекладки (как правило, из витого железного прута) бубнов всех алтае-саянских шаманов назывались *кiрiш* (букв. «тетива»), а железные подвески символизировали стрелы (*ок*), и даже в том случае, когда они носили другое название (например, *конгура*), символика их все равно оставалась прежней.

Бубен мог выполнять роль лодки, когда шаман, путешествуя по тем или иным местам во время камлания, встречал море или реку.¹⁴⁹ Колотушка бубна служила веслом. Символикой обладали и другие части бубна, и прежде всего его вертикальная перекладина с круглым перехватом для держания бубна рукой во время камлания.

Прежде чем приступить к характеристике внешнего вида и символики рукояток бубнов, представляющих собой каноническое изображение «хозяина бубна» (*tünğür ääzi*), толкуемое как изображение давно умершего шамана-предка (*озо кам*), покровителя камлающего шамана, именуемого еще, по сообщению одного кумандинского шамана, *änci tǔǔr ääzi* или *äncizi* — «наследственный хозяин бубна», я должен уточнить слово *чалу*, которым алтайцы именуют изображение рукоятки бубна. Дело в том, что В. Вербицкий перевел это слово как «бубен шаманский», а А. В. Анохин пишет по данному поводу: «Бубен алтайских шаманов и шаманок в обиходной речи часто называют либо *tünğür*, либо *чалу*. В действительности это два различных термина. *Tünğür*ом называют бубен в собственном смысле, а *чалу* — деревянную ручку бубна, представляющую изображение умершего шамана или шаманки».¹⁵⁰ К этому сообщению Анохина редактор его книги С. Е. Малов дал следующее примечание: «По разъяснению акад. В. В. Радлова, *tünğür* — термин, заимствованный от соседей монголов, а *чалу* — слово турецкое, от глагола *чал* — „ударить с размаху“. Таким образом, *чалу* есть настоящий алтайский термин для бубна, но он может быть перенесен и на хозяина бубна».¹⁵¹ В приведенные мнения следует внести существенные коррективы. Высказывание Радлова можно опровергнуть. Слово *tünğür* в качестве названия бубна зафиксировано в енисейской рунической древнетюркской надписи. Известный английский тюрколог Дж. Клосон отнес его к тюркским словам домонгольского времени,

хотя и с другим значением.¹⁵² Если это слово монгольское, то трудно объяснить и понять, каким образом (или по какой причине) древние тюрки, жившие на Енисее, заимствовали его в качестве названия для такого священного предмета, как шаманский бубен, существование которого у них было удостоверено еще в VI в. Затем, и это самое главное, слово *чалу*, как мне лично пришлось убедиться при изучении шаманских бубнов с помощью камов, относится к чисто шаманской религиозной лексике. Оно употреблялось камами не в качестве названия рукоятки как таковой,¹⁵³ а служило названием того или иного изображения, представленного данной рукояткой, символизирующего образ хозяина бубна. Приведенное значение слова *чалу* подтверждается как моими полевыми записями, так еще в большей степени — материалами, собранными Анохиным. В его книге этим словом именуется деревянные (антропоморфные) изображения (идолы) различных божеств и духов (например, Курмуша), изображения в виде куколок (тряпичных) дочерей Ульгена или Абугана (Абукан — хребет в верховьях Абакана). Название *чалу* применяли к ленточным (на шнурке) изображениям со шкуркой зверя, хвостом птицы, к миниатюрным моделям шаманских бубнов (*тунгүрчак*), сделанным в знак почитания некоторых умерших шаманов, которым приносили различные жертвы, в том числе домашними животными.¹⁵⁴

Внешний вид и форма чалу конкретного бубна имели определенное канонизированное значение и не допускали разнобоя в толковании. Они, как увидим, отражали стабильно ту или иную категорию бубнов, даваемую божествами и духами камлающему шаману уже в начале его культовой деятельности при изготовлении первого бубна. Божества и духи, «вручавшие» бубен камам-избраницам, считались покровителями (*тос чалу*). Ими, напомню, могли быть как высшие небесные божества — тенгере (Ульген или вообще Небо), так и земные — Йерсу, хозяева священных гор или хребтов (*алтай*), например Жезим, Каным, Мустаг, Абукан и др. Шаман не был волен выбирать тип своего бубна — этого главного священного инструмента индивидуального пользования, так как наследовал его от умершего шамана-предка. Информацию о том, каким должен быть бубен, он получал от своих духов, покровительствующих ему и помогающих стать шаманом. Каждый тип бубнов был связан с общими религиозными положениями алтайского шаманизма и не выходил из этих рамок. Тем самым духи препятствовали индивидуальной самостоятельности камов в отношении выбора форм и конструкции их бубнов. Этим объясняются стабильность конструкции и столь небольшое количество типов чалу бубнов у алтае-саянских народов при наличии (одновременно) многих сотен камлающих шаманов. Достаточно сказать, что к 1931 г. только у одних тувинцев, по официальным данным, насчитывалось 411 шаманов и 314 шаманок,¹⁵⁵ несмотря на то что у них был распространен ламаизм с его многочисленными ламами, молельнями и монастырями.

Интересные данные я обнаружил в Хакасском областном архиве (ф. 14, оп. 1, д. 74, св. 3, л. 80). Напомню, что С. Д. Майнагашев

в отчете о поездке к качинцам и сагайцам в 1914 г. писал о первых следующее: «Шаманов у них очень мало, и к тем, какие есть, они относятся с меньшим уважением. По-видимому, дело подвигается к полному их исчезновению». Майнагашев нашел, что у южных качинцев и сагайцев шаманство вырождается, и сообщил свое заключение таким образом: «Шаманов в полном смысле, имеющих костюм, бубен, могущих совершать полную церемонию жертвы, нет, знают только краткие формулы заклинания духа и этим только оказывают слабую помощь болеющим».¹⁵⁶ Сведения Майнагашева, сагайца по происхождению, владеющего родным языком, подвергать сомнению не приходится. Тем не менее в 1924 г. в Хакасском уезде (как именовалась в то время Хакасская автономная область) было проведено широкое специальное обследование, охватившее 26 сельских обществ (т. е. сельсоветов) из 60 существующих. Оно выявило 71 шамана (54 шамана и 17 шаманок), из которых 39 камлали с бубнами. По занятиям они распределялись так: сельское хозяйство (в том числе скотоводство) — 59 человек, промыслы и прочие дела — 6, без определенных занятий — 6 человек.

Обследователи не ограничились приведенными цифрами. Они выяснили еще и такие данные. Шаманов в возрасте до 20 лет было 7 человек, 20—25 — 11, 25—35 — 12, 35—50 — 26, свыше 50 лет — 14 человек. По продолжительности занятия шаманством: до 1 года — 13 человек, 1—5 лет — 32, 5—10 — 15, 10—15 — 4, свыше 15 лет — 7 человек.

Удалось даже подсчитать количество проведенных камланий в обследованных обществах за 1920—1924 гг. Оказалось, что за это время было проведено 2287 камланий, причем в семи случаях шамана приглашали местные русские жители. Ценность этих данных несомненна. Они подтверждают мои непосредственные наблюдения в Горном Алтае в середине 20-х гг. относительно интенсивного возрождения шаманизма после ухода с исторической сцены Духовной миссии. В связи с отсутствием конкретных цифр я не могу приплюсовать к вышеназванным еще число шаманов и шаманок, камлавших у северных и южных алтайцев, шорцев и т. д. Однако, несмотря на большое количество действующих шаманов, у алтае-саянских народов существовало всего два основных типа бубнов (разумеется, с вариантами), к рассмотрению которых я и приступаю.

Бубен представлял собой нечто более сложное, чем просто священный ритуальный инструмент. Он был основным специфическим и ярким предметом шаманского культа, синтезировавшим ритуальный реkvизит небольшой походной молебни через символику своей формы и конструкции, а также различных частей и деталей устройства, воплощал в себе, как увидим, предметно и зримо концептуальные положения алтайского шаманизма. Поэтому необходимо специально остановиться на устройстве и типологии бубнов алтае-саянских шаманов в свете их символики. Несмотря на наличие работ, посвященных рассмотрению этого уникального культового предмета, а также множества попутных, хотя и поверхностных, описаний в общих этнографических очерках и учитывая, конечно, значительное

количество датированных экземпляров, хранящихся в специальных этнографических и краеведческих музеях, я считаю не только целесообразным, но и просто необходимым подробнее поговорить об устройстве и типологии бубна теперь уже как памятника алтайского шаманизма. Я попытаюсь это сделать в широком плане, используя разнообразные материалы, ибо в обобщенном виде, охватывая функциональные и символические значения данного культового предмета одновременно, никто из моих предшественников ничего подобного не делал. Но прежде всего я хотел бы назвать различные значения и ритуальные функции бубнов, которые открылись мне в процессе многолетнего конкретного и визуального изучения, часто с помощью шаманов.

Шаманский бубен соединял в себе самые различные символические ритуальные значения, как воображаемые, так и вещественные, отражающие конкретные религиозные представления. Первое и наиболее серьезное значение придавалось самому бубну в целом. Он символизировал, подчеркну еще раз, верховое ездовое животное кама, именно то, шкурой которого был обтянут бубен. На нем кам и совершал свои далекие путешествия во время молений.¹⁵⁷ Но тот же бубен в отдельных случаях изображал лодку, когда шаману во время камлания нужно было преодолеть водную преграду, хотя эта функция не прослеживается в обращениях шамана к своему бубну (кам то и дело обращается в призываниях к своему бубну как ездовому животному). Бубен служил каму еще и боевым оружием (луком), из которого порой он поражал стрелами злых духов. Следы такого предназначения, как отмечалось, запечатлены в названии поперечного железного прута бубна, именуемого тетивой, а также в названиях железных подвесок (стрел), прикрепленных к ней. Данный элемент символики бубна был связан с ритуальной функцией камлания. Он отражал еще и общественно-политическое положение кама в жизни исторических предков алтайцев (и ряда других народов Сибири), когда кам был действительно вооружен и даже носил военные доспехи, как это доказал С. В. Иванов, исследовавший ритуальный костюм шаманов ряда сибирских народов, в том числе и алтае-саянских.¹⁵⁸

Продолжая обобщенную характеристику алтае-саянского бубна в целом, отвлекаясь пока от его конкретных типов, связанных с определенными категориями, скажу еще о нем как об ударном сигнальном и музыкальном инструменте, предназначенном в первую очередь для созыва духов-помощников в начале камлания, как о сигнальном шумовом инструменте, предвещающем приближение кама к тому или иному этапу или пункту во время камлания, когда он совершает свое путешествие в мире духов и божеств, «бряцая священным бубном» (*ак аданы сагыражыл*), мчась или несясь при этом (*кабылып чыкты*). Частотой, силой и звуком ударов кам имитирует или символизирует, например, бег коня, ловлю вышедшего из человека двойника (*чула*), стрельбу из лука, передачу жертвы, окончание камлания и роспуск своих духов и т. д. В то же время удары в бубен, сопровождающие пение или речитатив камлающего

шамана, воспринимаются как ритуальный аккомпанемент. Нужно еще указать на общее культовое значение, которое четко выступало у всех алтае-саянских бубнов независимо от их типологических особенностей и категорий. Каждый из бубнов представлял собой как бы походную компактную молельню. В ней имелся «иконостас» в виде покрытой рисунками кожаной поверхности бубна, причем с ортодоксальной схемой расположения и устойчивыми их видами, создаваемыми в целом не по индивидуальному воображению кама, а согласно традиционным религиозным верованиям и представлениям. Таковы, например, бубны северных телеутов, шорцев, кумандинцев, тубаларов, челканцев, сагайцев, качинцев, бельтиров и др., совокупность рисунков на которых символизировала Вселенную с ее трехчленной структурой, т. е. небесной, земной и подземной сферами. Каждой из этих сфер были присущи соответствующие рисунки, хотя количество их и сюжеты варьировали, отражая конкретные индивидуальные возможности и религиозный культовый потенциал шамана. Схема Вселенной на этих бубнах резко отличается от модели мира, символически изображенной в буддийской мандале, а рисунки на алтае-саянских бубнах носят реалистический характер, стиль которых весьма близок в древним наскальным изображениям бассейна Енисея и Горного Алтая. Среди этих рисунков преобладают иконографические изображения духов — помощников шамана, которые у разных камов были различными, создавая тем самым разнообразие этой категории рисунков на бубнах камов даже у одной и той же народности.

Переходя к непосредственной и расчлененной характеристике алтае-саянских шаманских бубнов, я начну ее с их классификации, основанной на представлениях самих шаманов. Главным отличительным признаком бубнов был внешний вид вертикальной поперечины, которую я буду называть деревянной рукояткой, символизировавшей «хозяйина бубна» (*чалу айзи*), шамана-предка. Взглянув на нее, не только любой кам, но и рядовой шаманист мог безошибочно определить, что это за бубен, к какой категории или типу он относится и даже для какой родоплеменной группы или народности характерен. Однако каждый тип вертикальной рукоятки был связан с комплексом верований и представлений, прежде всего о духах — покровителях и помощниках шамана, среди которых видную роль играли шаманы-предки. Каждый тип имел свой ритуальный диапазон и культовый потенциал, свои сюжеты и расположение рисунков и даже свою, присущую данному типу бубна колотушку¹⁵⁹ и т. д.

Следуя указанной классификации, я начну свой обзор с бубна, рукоятка которого называлась *марс*, *мар* (у телеутов) и *барс*, *бар* (у шорцев). Она представляла собой вертикальный деревянный стержень с круглым перехватом посередине, за который шаман держал бубен во время камлания (рис. 1). Концы этого стержня упирались в обечайку бубна. Они имели вид лопасти-дощечки, испещренной небольшими отверстиями (*кбс* — «глазки»), вдоль которой проходил гребешок (символизировавший горы, которые шаман перелетал при камлании), деливший каждую лопасть попо-

лам. Гребешок этот, как и утолщения на концах перехвата, украшен резным орнаментом (косые линии, «елочки», уголки и т. д.). В лопастях прорезаны небольшие отверстия, круглые или в виде треугольников, соединенных вершинами и т. п. Описанный тип бубна считали своим «природным» северные телеуты и шорцы. Он был распространен также у всех групп современных хакасов. Под этим же названием его можно было встретить у кумандинцев, челканцев, тубаларов и изредка у алтайцев Центрального Горного Алтая. Но всюду его существование объясняли тем, что у кама, обладающего таким бубном, кто-нибудь по линии матери или жены имел в своем роду шамана из шорцев или телеутов, камлавшего с бубном мар, который и выбрал его в наследники.

Перед тем как дать характеристику бубна с рукояткой марс (мар), барс (бар), я хотел бы указать на следующий существенный факт. Дело в том, что данный тип бубна видел в 1734 г. у тюлюберских и барсаяцких татар С. П. Крашенинников — участник Великой Северной экспедиции Академии наук (1733—1743).¹⁶⁰ Он обратил внимание и на колотушку, обтянутую зимней шкуркой зайца. Следовательно, бубен с рукояткой марс в то время был распространен гораздо севернее его недавнего бытования. Продвижение его на юг было зафиксировано Г. Н. Потаниным в 1877 г. Такой бубен исследователь видел у тувинской шаманки, жившей по р. Тес вблизи пограничного караула Дзиндзилек. Рукоятка этого бубна, именуемая *токтуш*, как пишет Потанин, «была снабжена по всей длине разными украшениями без намеков на человеческую фигуру».¹⁶¹ В то же время у тувинцев близ Кобдо Потанин обратил внимание на рукоятку бубна (у камлающего шамана), которая была «в виде человека», т. е. антропоморфной. Бубны с рукояткой, покрытой резьбой, имелись и у тувинцев-сойотов. В ГМЭ (кол. № 650) хранятся такие бубны под названием *түнгүр*. Наконец, сошлюсь еще на Э. Таубе (которая работала у тувинцев Монгольского Алтая), опубликовавшую среди прочих фотографию тувинского бубна не с антропоморфной рукояткой, а с резной, имеющей утолщенные концы, типа барс или марс.¹⁶² Бубен с рассматриваемой формой рукоятки существовал не только у южных монгольских тувинцев, он бытовал и у восточных тувинцев — тоджинцев. В этом пришлось убедиться во время работы нашей Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции в конце 50-х—начале 70-х гг. Экземпляр такого бубна сохранился у бывшего тувинского шамана Шончура, который начал камлать с 16 лет.¹⁶³

Бубен Шончура имел испещренную резьбой рукоятку, как у телеутских или шорских бубнов с рукояткой марс, с таким же перехватом посередине для держания бубна рукой, именуемым *туда* — «ручка». Он символизировал верховое ездовое животное, на котором Шончур совершал свои путешествия во время камлания. У него был даже *түнгүрдинг тыны* — «повод бубна», состоящий из двух жгутов черного и желтого цвета, прикрепленный к верхней части рукоятки выше перехвата. Сама резная рукоятка изображала спинную часть позвоночника. Она так и называлась — *оорга*. Поперечная

перекладина у этого бубна была не железной, а деревянной, слегка дугообразной и символизировала ребро бубна, о чем свидетельствовало и ее название *köžür* — букв. «верхнее ребро». К этим данным я еще вернусь, а теперь, между прочим, хотел бы напомнить, что резная рукоятка типа марс или парс (мар или пар) характерна и для шаманских бубнов саамов. Научная ценность указанного факта состоит в том, что он дает основание отнести существование такой рукоятки к глубокой древности, поскольку далекие исторические предки саамов обитали в Сибири и были в контакте с древним тюрко- и самодийскоязычным населением Саяно-Алтайского региона. К этому вопросу я также еще вернусь.

Распространение бубнов с рукояткой типа марс у тувинцев бассейна Кобдо показывает устойчивость данного типа, об этом свидетельствует факт обнаружения таких бубнов Э. Таубе, побывавшей там и наблюдавшей их визуально сто лет спустя после Г. Н. Потанина. Сохранение подобного бубна в столь отдаленном от телеутов, шорцев, качинцев, сагайцев и т. д. южном районе вполне объяснимо с историко-этнографической точки зрения. Упомянутые тувинцы, обитавшие в Монгольском Алтае в бассейне Кобдо, относили себя к родоплеменной группе Союн, а свой язык называли теленгитским.¹⁶⁴ По наблюдению Потанина, тувинцы, кочевавшие в его время по р. Тес, говорили на языке, близком к языку «кондомских татар»,¹⁶⁵ среди которых преобладали «кузнецкие» телеуты. Но это означает, что тувинцы Монголии родственны по происхождению не только теленгитам, но и «кузнецким» (в том числе бачатским) телеутам, которые еще во времена посещения их В. В. Радловым (в начале 60-х гг. XIX в.) именовали себя «теленгет». А у «кузнецких» телеутов никакой другой рукоятки шаманского бубна, кроме именуемой *марс* (*мар*), не было. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что у всех названных групп, являющихся частями единой в прошлом теленгитско-телеутской этнической общности, разъединенных историческими событиями, сохранился их природный тип бубна с рукояткой марс или мар (фонетический вариант: барс, бар). Конечно, этому способствовал обычай наследственной передачи бубна от шамана к шаману как по мужской, так и по женской линии, что при экзогамных браках расширяло возможности для распространения и сохранения данного типа бубна.

Бубен с рукояткой марс у камов современных алтае-саянских народов считался бубном высшей категории. С ним шаман мог путешествовать во время камлания по всем зонам Вселенной. Он давался каму по повелению Ульгения, но только через ту или иную священную гору. У телеутов, шорцев и части сагайцев такой горой (*töc tağ*) была Мустага в верховьях Кондомы. Хозяину Мустага кам показывал свои первый и каждый последующий новые бубны, которые он во время камлания называл: *Алты көстү ала пар* (или *мар*. — Л. П.), *Пус* (*Мус*. — Л. П.) *таикадан пурун чачилган* — «С шестью глазами пестрый мар (пар), отделившийся некогда от Мустага». Рассматриваемый тип бубна давался священной горой по повелению Ульгения, и с ним можно было камлать ему, совершая

жертвоприношение коня. Так полагали не только телеуты, но и камы кумандинцев, челканцев, тубаларов, алтайцев, имевших этот тип бубна. Такого же мнения придерживались и шаманы сагайцев, живших в бассейне левобережья Абакана. Они продолжали почитать священные горы, находящиеся на их прежней родине, и в первую очередь гору Мустаг, через которую получали свои бубны по повелению Ульгена.¹⁶⁶ У северных (бачатских) телеутов существовало представление не только о хозяине каждого такого бубна (*мар а́ази*), но еще об общем хозяине всех бубнов этого типа: *Ајуыр јалду каан Кычкыл* — «С гривой жеребца хан Кычкыл». Хозяин бубнов хан Кычкыл обитал на 15-м слое (*кат*) небес, где находился и Ульген, который телеутскими камами именовался «матерью марса (или парса)» и причислялся к доброжелательным небесным божествам высокого ранга. Вот одна из его характеристик со слов кама: *Парс а́нәзи Бај Улгән — јаан пәјназы он пеш таптылу* — «Мать барса священный Ульген — великое божество на 15-м слое небес». Именно Кычкыл-хану телеутские (бачатские) камы показывали свой первый бубен, в то время как шорские камы, в том числе и камы шорцев телеутского происхождения, показывали бубен хозяину Мустага.¹⁶⁷

При визуальном изучении телеутского бубна мне было указано, что чалу этого бубна называется *Ала парстын сјүрмәди* — «Образ (или изображение) пестрого барса», со ссылкой на то, что деревянные концы рукоятки пестрят резьбой и дырочками — *кӧс*. Слово *кӧс* обычно означает «глаз»; отсюда: *Алты кӧстү ала парс* — «С шестью глазами пестрый парс». Но в этом можно и усомниться, хотя на рукоятках марс бубнов сагайских камов было именно по шесть *кӧс*, ибо сами они объясняли назначение данных отверстий практической ритуальной целью, как пишет Д. А. Клеменц, изучавший такие бубны: «По объяснению шамана, духи влетают по его зову под бубен в эти дырочки с одной стороны и вылетают с другой после камлания».¹⁶⁸ Данное переосмысленное объяснение мне кажется аргументированным, так как исходит из представления о бубне как убежище духов при камлании. К тому же словом *кӧс* телеуты и алтайцы (хотя оно и означает буквально «глаз») называют еще отверстия в решетке юрты, дупло в дереве, ушко для вдевания нитки в иглоку. Поэтому выражение *Алты кӧстү* можно перевести и «С шестью отверстиями», предназначенными для входа и выхода духов в процессе камлания, куда они (*чалулар төстөр*) устремляются при первых ударах в бубен на зов кама. Тем не менее вполне можно допустить, что формула *Алты кӧстү ала марс* с переводом «С шестью глазами пестрый марс (или парс)» отражает символический образ хозяина бубна, судя по названию *парс (пар)*, — тигра, т. е. зверя, весьма почитаемого шаманистами, например, на Дальнем Востоке (у нанайцев, удэгейцев и др.). При этом число «шесть» выступает как сакральное, наподобие *Алты ӧргөштү ак чагал*, — «С шестью рогами священный ак чагал» (так именовали бубен во время камлания телеутские шаманы¹⁶⁹). У качинцев и сагайцев шаман называл свой бубен во время камлания ездовым животным с шестью сосцами, имея в виду шесть выпуклостей наверху обечайки, образу-

мых деревяшками, подложенными под кожу при обтяжке бубна. Из-за неясности древнего образа мифологизированного зверя — «пестрого парса с шестью глазами» — отверстия в рукоятке получили у бывших камов более рациональное объяснение, но также в рамках шаманской символики.

Рукоятка марс практически имеет различные варианты по рисунку резьбы, форме и количеству отверстий, размеру лопастей и т. д., в чем легко убедиться, глядя на экземпляры бубнов, сохранившиеся в музеях или опубликованные на фотографиях. Однако их различия внешнего и технического свойства, связанные с возможностями того или иного лица, которому пришлось делать рукоятку, но отнюдь не символического. Бубен с рукояткой марс давался камам, как указывалось, высшим божеством, но всегда через хозяев священных гор, которые становились покровителями камов, имевших такие бубны. У челканцев эти священные горы назывались обобщенно: *Кам а́нчāзі ја́ргин таг* — «Наследственные горы шаманов». Но встречался этот вид бубна лишь у тех камов, которые происходили из сеока Шор (Чор) по линии отца или матери, а иногда и по линии родственников жены. Однако у челканцев меня уверяли, что их шаманы независимо от того, что по линии их матери или жены были умершие камы, имевшие при жизни бубен с рукояткой марс (барс), все равно такой бубен себе не делали. Объясняли это следующим образом: челканские шаманы со своими бубнами были сильнее шорских или телеутских, и им не было нужды снижать показ своей силы; их силу признавали и шорские камы, и поэтому они иногда во время камлания приходили к челканцам, стремясь украсть у них духов, завладеть ими, «притянуть» к себе.

Редкими бубны с чалу марс были у кумандинцев и тубаларов, а также у камов алтайцев Центрального или Южного Алтая. По словам кама Сакана, у кумандинцев этот вид бубна камы получали, как и у шорцев, непосредственно от горы Мустаг и называли хозяина этого бубна так: *Алты мүйстү ала марс* — «С шестью рогами (а не глазами. — Л. П.) пестрый марс». Стало быть, здесь снова отражено символическое представление о звере, причем рогатом.

У тубаларов его называли иначе: *Јаин тәнгәрә барс чалу, Улгәнинг кызы ала барс* — «Великого небесного божества чалу барс, дочери Ульгена пестрый барс», т. е., как и у северных телеутов, связывали его с Ульгеном и считали высшим типом, с которым можно было камлать небесным божествам с жертвоприношением коня.

Тубаларские камы, имевшие такой бубен, внесли в образ «пестрого барса» свое уточнение — именовали его «дочерью Ульгена», в то время как северотелеутские шаманы называли Ульгена «матерью пестрого барса»; подтверждая близкое родство пестрого барса с Ульгеном, они не указывали его пол.

Поскольку чалу пестрого барса не имело антропоморфного облика, а его название *пар, парс (мар, марс)* совпадает у телеутов с названием тигра, я пытался выяснить, не является ли хозяин бубна — «шестиглазый пестрый барс» — каким-либо зверем? Старик Петр Тодыжекков из сеока Ялан, живший в начале

30-х гг. в урочище Пуучак Чойского аймака, блестящий знаток старины, и в частности шаманизма, на мой вопрос по поводу названия *барс* уверенно ответил, что ала барс — не зверь (*анг ай̄с*). Вопрос этот был уместен еще и потому, что некоторые старики (не шаманы) допускали предположение о пестром барсе как звере. С таким предположением стояло считаться, ибо часть предков северных телеутов еще в первой половине XVIII в. обитала в местах, где водятся тигры и барсы. Зафиксированы и такие ответы: *Анг ба јок ба к̄ам бил̄ар* — «Зверь или нет, кто знает!». Не было сомнения только в том, что это сильный т̄ос чалу, которого надо почитать, принося ему угощения и жертвы.

При расспросах решающее значение для меня имели мнения самих шаманов, и все-таки я воспринял их как наиболее позднее представление об этом персонаже, олицетворенном в рукоятке бубна. Мне кажется, что их представление о пестром барсе является контаминацией образа зверя — предка кама с антропоморфным божеством, дающим шаманам бубен. Это контаминированное представление у северных алтайцев (челканцев, кумандинцев и тубаларов) преобразовалось в представление, связанное еще с охотничьим божеством — хозяином горной тайги и ее зверей, покровителем шаманов. Оно более усложнилось и отразилось символически в антропоморфной рукоятке с двумя головами, расположенными антиподально, о которой речь пойдет дальше. Но прежде чем рассмотреть такое предположение на фактическом материале, я попытаюсь обобщить аргументы в пользу наибольшей древности рассматриваемого вида чалу — рукоятки под названием *марс*, *мар* (фонетические варианты: *парс* или *пар*, *барс* или *бар*) — среди известных нам у алтае-саянских бубнов. В качестве общего доказательства можно сослаться на следующее. Эта рукоятка, символизирующая хозяина бубна, не имеет антропоморфного облика, тогда как у всех остальных бубнов она антропоморфна и представляет обобщенный иконографический образ шамана-предка. Известно, что зооморфные и различные фантастические мифологические образы стаднально древнее антропоморфных. Это хорошо доказано и на материале алтайского героического эпоса,¹⁷⁰ а в отношении религиозных представлений вообще было подмечено еще Ф. Энгельсом. Исходя из сказанного, рукоятку «хозяина бубна» — *барс ай̄зи* — вполне можно считать более древней по сравнению с антропоморфными рукоятками, ибо она символизирует явно зооморфный образ хозяина бубна, о чем свидетельствует его название *ала барс*, означающее «пестрый тигр»,¹⁷¹ а может быть, и «пестрый барс». Пестрота зверя, как объясняли телеуты, выражена резьбой на рукоятке в виде полосок и отверстий-дырочек, имеющих вид темных пятен.¹⁷² Кроме того, необходимо принять во внимание и следующее обстоятельство. Для бубна с рукояткой ала барс была характерна символика его отдельных частей и деталей, связанная с представлением о хозяине бубна как звере или животном. В бубне тувинского кама Шончура испещренная резьбой рукоятка симво-

лизировала позвоночник, а тонкая деревянная перекладина — ребро. Качинские и сагайские камы называли выпуклости на обечайке сосцами, а телеутские камы — рогами. У всех алтайцев (северных и южных), где только встречался такой бубен, он символизировал ала барса с шестью глазами.

Живучесть представления о зооморфности хозяина бубна с рукояткой ала барс проявилась и в обобщенном образе хозяина всех бубнов этого типа, которого телеутские камы величали *Ауур жалду каан Кычкыл*.

Я не буду возвращаться к распространенному представлению о бубне как ездовом животном шамана, шкурой которого обтянут его бубен, к представлению, относящемуся ко всем видам алтае-саянских бубнов, в том числе с антропоморфной рукояткой. Но укажу на то, что при таких рукоятках хозяином бубна является не животное, шкурой которого обтянут бубен, а умерший кам, предок камлающего шамана. Связь же кама со своим символическим верховым животным, на котором он ездит во время камлания, — тын бура — носит иной характер, чем почитание его как божества. Шаман зависит от него только во время камлания, на которое он его вызывает. После камлания шаман прячет тын бура. Любой другой шаман, обнаруживший этого тын бура, мог уничтожить его и тем самым погубить кама владельца тын бура. Погубленный тын бура лишал своего шамана возможности камлать, что в свою очередь влекло за собой его смерть.

Наконец, приведу еще одно соображение в пользу наибольшей древности бубна с рукояткой ала барс. Рукоятка такого типа сохранилась в шаманских бубнах саамов, как можно судить по капитальной работе Э. Манкера.¹⁷³ Сходство саамских бубнов с сибирскими, в частности с алтае-саянским, уже привлекло внимание отдельных исследователей.¹⁷⁴ Сходство это едва ли случайное. Оно распространяется не только на рукоятку, но и на конфигурацию бубна в целом, на обычай наносить на кожаную обтяжку рисунки, на название колотушки и т. д. Объяснение кроется в том, что далекие исторические предки саамов были связаны своим обитанием с Алтае-Саянским регионом. В известном труде ленинградских этнографов древние этнические и культурные связи ранних исторических предков саамов с сибирскими народами установлены и по некоторым элементам материальной культуры.¹⁷⁵

Теперь о бубнах с антропоморфными рукоятками, столь характерными для алтайского шаманизма, распространенными главным образом среди алтайцев и тувинцев (рис. 2). Начну же свой обзор с рассмотрения относительно менее распространенного вида антропоморфных рукояток, изображение на которых представлено двумя головами, расположенными антиподально, но соединенными перехватом, за который шаман держит бубен во время камлания. Бубны с такой двухголовой рукояткой (*âki баштыг*), именуемые камами по хозяину бубна, их покровителю, — *Каным*, характерны для кумандинцев, челканцев и тубаларов, жителей горной тайги, исконным занятием которых была охота на зверя. Эти соседи шорцев и северных

телеутов обитали в Северном и Северо-Восточном Алтае.¹⁷⁶ Бубен с рукояткой *äki bashтыг* появился, видимо, недавно. Его не отмечают такие внимательные исследователи XIX в., как В. В. Радлов, В. Вербицкий, Г. Н. Потанин. Но в первом десятилетии нашего столетия он уже фиксируется. При изучении рукоятки названного вида у меня сложилось впечатление, что она возникла либо конструктивно связана с рукояткой *барс* (у алтайцев) или *марс* (у шорцев, сагайцев и качинцев). Лопастни ее расположены тоже антиподально. В двухголовой рукоятке они несколько расширились и приняли вид человеческой головы с четко обозначенным лицом. Предположение можно подтвердить практически указанием на отдельные рукоятки бубнов у челканцев: у них еще в начале нашего века встречались рукоятки, оканчивающиеся округлыми лопастями, напоминающими очертания голов на двухголовой антропоморфной рукоятке, однако не имеющими антропоморфного лица.¹⁷⁷

Продолжая свидетельствовать в пользу генетической, типологической и религиозной близости и связи резных рукояток шорских и телеутских (северных) бубнов с двухголовой антропоморфной рукояткой (*äki bashтыг*) бубна Каным северных алтайцев, я сошлюсь на мнения кама Чортона (сеок Тонжоан) и местного знатока алтайского шаманства алтайца Мукулуша Тадыкина (сеок Мундус), жившего, как и Чортон, в верховьях Куюма (урочище Сараскыр). В разговоре со мной оба собеседника сказали про бубен Каным, что сто рукоятка «родня» (*juугы tözi*) резной рукоятке *марс* (*барс*) шорского или телеутского бубна, что про бубен Каным тоже можно сказать *ала барстынг чалу*. Подтверждение таких представлений я нахожу в материалах А. В. Анохина. Описывая виденного им в юртах «черневых алтайцев», живущих по левобережью верхнего течения Бии, деревянного двухголового идола, автор сообщает его название — Каным и отмечает, что последний является духом — покровителем зверей, скота, жилища, что его часто называют *ала барс* — «пестрый тигр». Это название, продолжает Анохин, присвоено рукоятке бубна «черневых алтайцев», которая имеет совершенно такую же форму, т. е. у нее две головы (*äki bashтыг*), только значительно крупнее.¹⁷⁸ В тексте обращения кама к Каныму, приведенного Анохиным, Каным назван дочерью Ульгения (*Ulgäining kызы ала барс*), ездящей на птенце беркута. В этой связи напомним, что камы тубаларов, имевшие шорские или телеутские бубны, божество, которое символизировала собой резная рукоятка, а именно *ала барс*, также именовали дочерью Ульгения.

Символика двухголовой антропоморфной рукоятки бубна Каным несомненно сложна, особенно в свете представления о хозяине бубна — покровителе кама, изображение которого всегда символизирует именно рукоятка бубна. Изучение рукоятки ставит трудные вопросы. Например, почему антропоморфное изображение (*чалу*) бубна стало двухголовым, если прототип рукоятки, каковым мы полагаем была рукоятка *барс* (*марс*), символизировал божество в зооморфном облике? Или такой вопрос: почему у кумандинцев, челканцев, тубаларов антропоморфное изображение хозяина бубна,

если он признавался для бубна единственным, не стало одноголовым, т. е. таким же, как у большинства алтайцев, всех тувинцев, где двухголовое изображение для рукоятки бубна неизвестно?

Наиболее обещающим подходом при изучении символики рассматриваемой рукоятки, по моему убеждению, может служить обращение к изображению локального охотничьего божества, почитавшегося «черневыми алтайцами», которое представляло собой как бы вынутую из бубна двухголовую рукоятку меньшего размера. Наиболее раннее упоминание о таком идоле я встретил у Г. Н. Потанина: «У шелкальцев (челканцев. — Л. П.), по рассказам, встречаются идолы с двух головах. Их обрызгивают брагой после охоты».¹⁷⁹ Сообщение Потанина я могу подтвердить на основе собственных наблюдений, так как изучением культа божества Каным я интересовался на месте у челканцев, кумандинцев и тубаларов. С середины 20-х до середины 70-х гг. мне удалось собрать значительный материал и об охотничьем божестве Каным. Обзор результатов по данному сюжету я начну с челканцев, которые почитали Каныма прежде всего как покровителя охоты. Его деревянное изображение, антропоморфное и двухголовое, отличалось тем, что к одной из голов прикреплялась борода из хвоста летней белки (*тиин сагалу*). Это изображение охотники брали с собой на промысел в тайгу и ежедневно угощали перед каждой своей едой, для чего специально варили жидкую кашницу из талкана и зернышек кедрового ореха (*кбзям*) и по возможности — суп из глухаря, что считалось наилучшим угощением. Кашицей и супом кропили изображение Каныма, прося удачи на охоте. Я записал одно из таких простых обращений рядовых охотников к Каныму, начинающееся почтительным названием для божеств гор и т. д.:

*Каан кижі, Кајракан!
Таулу (или таглы) чэргэ тајак болзын,
Ташта чэргэ тблэк ¹⁸⁰ болзын,
Аэрі парак аш боло бэр.*

Владыка (царь) людей, Кајракан!
На гористом месте будь посохом (опорой).
На каменном месте будь прислоном.
Под ветвистым деревом будь спутником
(товарищем).

Тазыл парак ¹⁸¹ јараш чакшы болзын.

Корневистое, ветвистое (дерево) пусть
будет красивым.
Правой моей руке будь посохом (опорой).
Левой моей руке будь прислоном.
От священной горы проси.
От текущей реки проси язык (общение).
Ветвистое дерево спутником (помощником)
пусть будет,
Корневистое дерево красивым пусть будет.

*Онг колыма тајак болзын,
Сол колыма тблэк болзын.
Тбс тагдынг суранып очор,
Түргэн сугдынг тіліні очор.
Аэрі парак аш боло-дән,*

Тазы парак јараш боло-дән.

Как объяснили мне охотники-челканцы, с которыми я вел разговоры о Каныме, у них различали два его вида: *бөн*¹⁸² *Каным* и *тәмір куактыг Каным* — «деревянный Каным» и «Каным в железной кольчуге». Из них последний считался младшим и отличался необыкновенной жестокостью.

Для удачи на охоте и для сохранения урожая своих маленьких посевов ячменя, отвоеванных у тайги, многие устраивали камлания Каныму с приглашением шамана. Он в таких случаях камлал без бубна, держа в руках деревянную развилку, между концами которой была натянута веревочка с подвешенными на ней кусочками железа и угля, помахивая ею как опахалом. Осенью, после уборки ячменя, перед охотничьим сезоном, кропили Каныму брагой из свежего ячменя (*ортко*) и из ячменного солода (*угут*). Брагу наливали в большие берестяные туеса (*тозак*). Туес с брагой, предназначенной для кропления *тáмiр* Каныму, делали поменьше. Весной камлали при посеве ячменя, прося сохранить урожай от града. Одним словом, Каным у челканцев был главным духом, хозяином местной горной тайги. Его иконографическое изображение, которое делали обычно рядовые охотники, хранили дома, брали с собой на промысел. Каныму камлали специально и шаманы.

У верхних (южных) кумандинцев мне также пришлось убедиться в почитании Каныма, изображение которого имелось дома почти у каждого охотника и называлось *áкi баштыг Каным*, т. е. так же, как и рукоятка бубна Каным. Изображение было плоскостным, сделанным из куса молодой березы. Головы располагались антиподально. Одна из них была мужской, с бородой из хвоста белки или обозначенной красной краской. Глаза — кружочки свинца, рот представлял собой углубление, плечи были намечены небольшими выступами. Поздней осенью перед зимним промыслом Каныму устраивали камлание с приглашением шамана, на котором присутствовала группа охотников, совместно отправлявшихся на промысел.

В качестве жертвенного угощения Каныму полагалось приготовить туес ячменной браги. Сосуд с брагой ставили в избе, где происходило камлание, в передний угол (*тóр*). Перед сосудом на стене развешивали сеть для ловли соболя (*аг*). Перед оком на улице вкапывали небольшой «с густой кроной священный кедр» (*лажын чаан бај торук*), на него вешали ленточки из материи. Камлание начиналось поздним вечером и продолжалось всю ночь. Шаман заставлял охотника, в доме которого устраивалось камлание, повторять за ним слова обращения к Каныму с просьбой об удаче.

Что касается тубаларов, то у них наряду с бубном Каным, почитание которого составляло прерогативу камов, существовал и культ Каныма (по словам кама Булки из сеока Кузен) как хозяина тайги (*таиканынг áйзи*).¹⁸³ К сказанному А. В. Анохиным добавлю, что почитали Каныма и изготавливали его изображение преимущественно охотники. И здесь изображение Каныма было двухголовым, иногда не с овальными, а ромбовидными лицами. Делали его из березы или кедра. На обоих лицах краской или углем обозначали бороду и брови, что указывает на мужской пол обеих фигур. Такое изображение хранится в ГМЭ (кол. № 720-12). В описи коллекции сказано: «Каным-тюсь¹⁸⁴ поколения Кузен, живущего в верховьях Би; грубое изображение двух человеческих фигур без ног, соединенных туловищами, головы же на противо-

ложных концах; руки обозначены коротенькими перекладинами. На концах, изображающих головы, намечены шляпками гвоздиков глаза; брови, усы и бороды начертаны углем. Длина 33,5 см».

Все вышележащее про Каныма вовсе не означает, что он являлся единственным божеством у коренных жителей горно-таежной зоны Северного Алтая и Кузнецкого Алатау. Напротив, таких божеств было несколько, но под другими наименованиями, например Шангыр-пий, Кудан-пий, Тайгам и др., причем даже у одной и той же народности.¹⁸⁵ У тубаларов кроме главного духа (в образе женщины — двухголового Каныма) почитали Шангыра — духа, способствовавшего удаче охотников. Его внешний вид представляли в образе человека (мужского пола) с бледными бровями, едязшего на быстром марале. За непочтение он наказывал охотников не только лишением добычи, но и болезнями, пожарами тайги и др. Изображение его делали из двух небольших квадратных берестяных пластинок. У кумандинцев кроме двухголового Каныма охотники почитали Шалыга, изображение которого вырезали из дерева с бородой из белки и оловянными глазами. У шорцев, бубен которых имел рукоятку марс, почитали охотничьего духа по имени Тайгам. Его антропоморфное двухголовое изображение вырезали из дерева и вставляли в него глаза из медных пуговиц. Перед охотой ему устраивали камлание. Шаман кропил его изображение жертвенной брагой (*абыртка*) из ячменя. На изображении Тайгама следует остановиться. В этнографической коллекции ГМЭ под № 720-9 хранится изображение, про которое в описи сказано: «Тайгам-тюсь черневых татар. Состоит из двух овалов, соединенных перемышкой; высота 30,5 см. Вершина р. Пызаса, системы Кондомы». Изображение это весьма напоминает рукоятку челканского бубна, сфотографированного К. Хильденом, у которой овалы еще не антропоморфны. В словаре В. Вербицкого помещено слово *тайгам* (у шорцев) с таким пояснением: «Деревянный идол с двумя головами, разделенными перехватом, и с пуговицами вместо глаз».¹⁸⁶

Охотничий дух по имени Тайгам почитался и у кумандинцев. Но изображение его делали в виде двух сумочек из бересты, сшитых вместе, как изображение Шангыра у охотников-тубаларов. Наконец, Тайгамом шорцы-охотники в верховьях Мрассы называли деревянную антропоморфную фигуру с одной головой, в шапке из лапки соболя, которую ставили при камлании (с приглашением шамана), прося удачи в промысле.

Из краткого обзора охотничьих земных божеств у шорцев и северных алтайцев выясняется следующее. Божества эти, единые по своему существу, относящиеся к категории хозяев гор, долин, лесов и т. п., ведающих местным животным и растительным миром, с однозначными функциями и одинаковым культовым ритуалом, выступали под разными названиями у различных родоплеменных групп. Иногда наблюдалось и такое явление: у одной и той же народности почитали нескольких божеств с разными названиями или, напротив, у различных народностей или их родоплеменных

групп почитали одно и то же божество. Описанное положение находит объяснение в реальной жизни указанных народностей и их родоплеменных групп. Дело в том, что в рассматриваемое время горная тайга Северного Алтая и Кузнецкого Алатау была доступна для промысла зверя всем ее обитателям. Разделение огромной охотничьей территории данного района на родоплеменные и родовые угодья хотя хорошо сохранялось в памяти местного населения, но практического значения уже не имело и ушло в область пережитков,¹⁸⁷ вследствие чего здесь наблюдались смешение и в этническом составе, и в расселении различных родоплеменных групп шорцев, телеутов, кумандинцев, челканцев, тубаларов, а также их частые контакты на промысле. В этой ситуации появление разных названий для хозяина тайги и ее зверей, отмеченное выше, оказывалось вполне естественным и объяснимым. Среди них Каным было самым распространенным и существовало у всех северных алтайцев. Изображение и название этого божества, как уже говорилось, послужили основой рукоятки шаманского бубна. Северные алтайцы именно его считали своим, «природным» бубном, хотя появление его в таком виде было основано на конструкции и представлениях, свойственных рукоятке барс (марс). Название же бубна связывалось с почитанием хозяина реально существующего большого горного хребта. Оно отражало комплекс шаманских верований, сложившихся в условиях хозяйства и быта пеших (зимой на лыжах) охотников, обитавших в горной дремучей тайге, веривших в свою полную зависимость от хозяев местности, так же как и их шаманы, получившие свои бубны и покровительство от хозяев гор. Нужно отметить и такой факт: за многие годы полевой работы я убедился в том, что местонахождение реального хребта Каным было уже полностью забыто, как и местонахождение ряда других священных гор — покровителей шаманов, о которых предстоит сказать ниже. В этом нет ничего удивительного, ибо связей североалтайских или шорских охотников с районом, где находится хребет Каным, не существует уже давно. Более полувека тому назад исчезли и сами шаманские бубны Каным.

Наш обзор выявил еще одну существенную особенность. Всюду, где бубен с рукояткой *а́ки* баштыг считался своим, «природным», он сосуществовал с культом охотничьего божества Каным, для которого было характерно почитание его рядовыми охотниками с целью обеспечения удачного промысла. Деревянное изображение этого божества, по форме и виду такое же, как и рукоятка бубна, охотники хранили у себя дома, уносили с собой на промысел, «угощали» жертвенной брагой на камлании и т. п.

Далее, со всей очевидностью выявилась связь по форме и названию как самостоятельных иконографических изображений Каныма, принадлежащих охотникам, так и рукоятки бубна Каным.

В свое время мне не удалось выяснить символику образов обоих антропоморфных голов в представлении самих рядовых охотников. Они хорошо осознавали только функциональные возможности своего почитаемого божества. Однако символика двухголового изображения

у рукоятки бубна Каным была осознана камами. Она вызывает немалый интерес с точки зрения хорошо устоявшегося, можно сказать, догматического представления о рукоятке как символе хозяина бубна. Это тем более важно, что рукоятка бубна Каным являлась олицетворением не одного, а двух персонажей с антиподальным расположением голов на общем стержне, причем, как увидим, персонажей разнополюх. Но прежде чем выяснить и характеризовать представление камов о символике указанных образов, я кратко рассмотрю в общей форме эти бубны в целом и начну с бубнов кумандинцев.

У южных («верхних») кумандинцев камы получали бубен Каным от Ульгена, но не непосредственно, так как Ульгень никогда не допускал к себе камов, а через гору Солог (близ Турочака) или Кабак (близ Телецкого озера), как уверял меня шаман Сақан. Тем не менее, по словам того же шамана, камлать Ульгеню с бубном *а́ки баштыг* мог не каждый из них, а только мужчина, и лишь тот, у которого на бубне имелся рисунок девяти помощников — бура, ибо при меньшем их количестве подняться в небесную сферу каму было невозможно. Значит, со своим, «природным» бубном могли камлать наиболее сильные из кумандинских шаманов (о силе их можно было судить, взглянув на рисунки бубнов). Шаманки же Ульгеню не могли камлать, и на их бубнах никогда не изображалось более семи бура. Сильными же камами считались главным образом те, которые имели наибольшую шаманскую родословную. Они были укту кам, т. е. родовитыми, наследственными камами. Эти камы при изготовлении своего первого бубна железные части, и прежде всего кириш, брали от бубна предка-шамана. Таким путем передавалась им его наследственная сила.

У челканцев бубен с двухголовой рукояткой тоже считался своим, «природным», хотя некоторые из камов имели бубен барс (марс), так как состояли в родстве, особенно по линии матери или жены, с телеутами и шорцами. Сама по себе рукоятка как конструктивная часть бубна именовалась здесь *кола(у)ач* — «дерево для держания рукой». Это слово челканцы произносили как *колаач* из-за интервокального положения *у*.

Подобное, не символическое, а конструктивное название рукояток алтае-саянских бубнов вне камлания, конечно, не является исключением. Примером может служить название рукоятки бубна у тувинцев — *түнәйр тудазы* — «держалка бубна». Такое название ручки бубна — *туда* употреблялось и у разных групп современных хакасов. Но во время камлания и вообще у шаманов в их профессиональной лексике рукоятка именовалась по ее символическому значению. Кстати сказать, в начале 70-х гг., работая с бывшим камом Мамышем (в Горно-Алтайске), я мог исправить написание и дать правильный перевод этого названия, которое в 1936 г. мною было записано слитно, как и произносили его челканцы, — *колаач*. Опираясь на словарь В. Вербицкого, я принял это слово за единое и сопроводил его предположительным переводом — «стрела для охоты на рыбу». В таком виде оно попало в мою работу о бубнах

у алтайских народностей.¹⁸⁸ Теперь же я пользуюсь возможностью исправить свою ошибку.

Тем не менее челканцы рукоятку бубна во время камлания признавали символом «хозяина бубна» (*tüür ää*), но не именовали Канымом, как это делали их соседи — кумандинцы и тубалары, хотя данным словом челканцы называли своего деревянного двухголового идола, почитаемого охотниками. Дело, видимо, в том, что в 1914 г., по визуальному наблюдению К. Хильдена, рукоятка челканского бубна еще не имела четко выраженного двухголового антропоморфного облика. Овалы голов скорее только угадывались, лицо, брови и борода обозначались краской, а не резьбой. Кроме того, на виденных Хильденом челканских бубнах не было рисунков,¹⁸⁹ что кажется, конечно, странным, ибо на известных мне челканских бубнах рисунки, как и на всех бубнах алтайцев, все-таки имелись. В то же время, судя по полевым материалам А. В. Анохина, у бубнов челканцев встречались и рукоятки с двумя хорошо выраженными антропоморфными головами. Таков бубен кама Барбачакова.¹⁹⁰ Он примечателен тем, что его двухголовая рукоятка сохранила резьбу, столь характерную для аниконических рукояток барс (марс) телеутских и шорских бубнов. Конфигурация обеих голов отличалась заостренностью макушки. С последней через все лицо и ниже, вплоть до перехвата-рукоятки, протянулся узкий нос, в виде горбика, покрытого резьбой, который в рукоятке барс (марс) разделяет вдоль (на половины) обе лопасти. Глаза показаны металлическими кружками. Нос пересекает линию бровей и маленького рта. Двухголовые рукоятки бубна Каным не походили на изображение божества тайги и зверей Каныма, изготовлявшиеся для охотников, державших их у себя дома, за исключением сходства в антиподальном расположении антропоморфных голов. У меня сложилось впечатление, что челканцы не отождествляли домашнее изображение Каныма, которое они делали сами (по совету или указанию шамана), с изображением рукоятки бубна, а скорее рассматривали их как разные, хотя и одноименные. Основание для такого вывода дает тот факт, что местообитанием обоих охотничьих Канымов называли Телецкое озеро, а челканские камы, считавшие Каныма ару тӱсем бубна с двухголовой рукояткой, полагали, что этот Каным-покровитель представлял собой земное божество и обитал где-то далеко на востоке.

Я был у челканцев продолжительное время в 1936 г., т. е. спустя несколько лет после того, когда здесь, как и по всему Алтаю, прекратились камлания, бубны исчезли, т. е. были сданы в сельсоветы, а некоторые в областной музей. Но память о них и о камланиях еще жила. Невзирая на то что мне не пришлось изучать бубны у челканцев визуально, удалось все же «по горячим следам» узнать и зафиксировать много данных, вплоть до перечня, описания и размещения по поверхности обтяжки бубнов рисунков, выяснить их названия и значение, что мне пригодилось при осмотре челканских бубнов, хранящихся в местном музее и музеях Ленинграда.

Бубен с двухголовой антропоморфной рукояткой под названием Каным был распространен и у тубаларов. Они считали его своим, тубаларским. Но он сосуществовал здесь, как у кумандинцев и челканцев, с бубном ала барс, рукоятка которого символизировала, по словам местных камов, *jaan tänğäri bras çalu, Ülğäning kызы ала барс* — «великого божества бубен барс, дочери Ульгения пестрый барс». Такой бубен имел известный кам Козерек (селение Каячак), а затем его сын — кам Тиинчи. Как уверяли меня тубалары, этот вид бубна был у них все-таки редким и принадлежал камам шорского по матери или по отцу происхождения.

На рукоятке тубаларского бубна ниже изображения лица каждой головы выступами намечены плечи, за которыми рукоятка была гладкой. В свое время А. В. Анохин обнаружил у тубаларов и деревянного двухголового идола под названием Каным, окрашенного в красный цвет, только меньшего размера, чем на рукоятке бубна Каным. Он записал отрывок из обращения кама к иконографическому изображению Каныма, в котором идол назван «ала барыс, дочь Ульгения» (*Ülgän kызы ала барыс*).¹⁹¹ Отсюда следует, что рукоятка шорского бубна марс (барс) у тубаларов и двухголовая рукоятка бубна Каным осмыслялись одинаково — как шестиглазый барс (марс), дочь Ульгения. Я вижу в этом подтверждение высказанного выше предположения о генетической связи обеих рукояток бубна не только в плане их конструкции, но и символики образа. И все-таки у тубаларского бубна Каным в отличие от одноименных кумандинского и челканского бубнов имелась специфическая особенность, относящаяся к принципу нанесения рисунков на бубен, на которую мне было указано самими тубаларами. Значительная часть рисунков наносилась на обтяжку с внутренней стороны. Эти рисунки были для бубна постоянными. Рисунки же, наносившиеся на внешнюю сторону бубна, не являлись постоянными: они стирались и заменялись новыми в зависимости от цели и характера некоторых видов камлания.

Следует заметить, что нанесение и замена рисунков на внешней стороне бубна, по которой кам ударял колотушкой, практиковались у тубаларов по указанной причине и при камлании с другим видом бубна — с одноголовой антропоморфной рукояткой, речь о которой пойдет ниже.¹⁹² Кстати сказать, на тубаларском бубне, хранящемся в ГМЭ (кол. № 4332-128), сохранились следы смытых и стертых изображений духов «верхнего мира». При камлании в подземный мир они смывались и заменялись другими.

Кам Булка из сеока Кузен, живший в верховьях р. Эликмонара, на камланиях которого я неоднократно бывал, говорил, что бубен Каным тубаларские шаманы получали через священные горы (*tös тау*), которые они считали своими ару тösями (чистыми тösями-покровителями). Наиболее известными из таких гор, дававших бубны, и не только бубны с двухголовыми антропоморфными рукоятками, но и с одноголовыми, по его словам, были Тезим (*Дьазим, Jазим*), Каным, Абуган. Бубен самого кама Булки имел одноголовую рукоятку. Он получил его от горы Тезим. Таким образом, тубаларский кам

Булка подтвердил почитание Каньма как покровителя бубна в качестве ару тӱся. Сообщение кама Булки о Каньме как горе, покровительствующей шаманам, являющейся ару тӱсем, внесло ясность в происхождение названия Каным как названия именно священной горы. Это подтверждается и тем, что под таким названием действительно существует горный хребет на северных склонах Кузнецкого Алатау. Следовательно, Каным — земное божество, принадлежащее к наиболее распространенной, свойственной алтайскому шаманизму категории божеств, и не только ортодоксальному, так сказать догматическому, но и, если можно так выразиться, бытовому шаманизму, т. е. шаманизму на семейно-бытовом уровне, с молениями без участия шамана, точнее — с обращениями к божеству или духу.

Обзор и характеристика бубнов Каным дают возможность рассмотреть теперь символику своеобразной рукоятки, изображающей двух персонажей, головы которых расположены антиподально на одной общей деревянной основе, опираясь уже на представление о сложном образе самих камов. Так, А. В. Анохину удалось выяснить это у тубаларских шаманов, которые верхнюю голову назвали *чалудынг бажы* — «голова бубна», а нижнюю — *камнынг бажы* — «голова кама». Едва ли можно сомневаться в том, что первая голова символизировала хозяина бубна, его покровителя, именуемого Канымом, а вторая — умершего кама, предка и покровителя данного камлающего шамана, которого этот предок избрал своим наследником и преемником в качестве служителя культа. Следовательно, оба символических персонажа наглядно отражают идею ведущей роли помощников и покровителей шамана в его практической культовой деятельности и догматическое положение о преемстве камлающих шаманов от их умерших предков-камов. Речь идет, конечно, о главных покровителях кама, его тӱсях, как в лице хозяина бубна, так и предка-кама. Антропоморфное оформление этих персонажей на рукоятке бубна вполне понятно и объяснимо. Земные горные божества, именуемые обычно *айзи* — «хозяева», выступали в представлениях алтайцев в антропоморфном облике.¹⁹³ В этом мне пришлось убедиться лично, особенно во время поездок по горной тайге с охотниками (алтайцами, тубаларами, шорцами и др.) и летом (верхом), и зимой (на лыжах). В вечерних беседах в шалаше нередко приходилось слышать рассказы о хозяевах и хозяйках тех или иных местных гор или лесов, которые всегда выступали в облике людей, понимающих человеческую речь, живущих семьями, обладающих богатствами, главным образом в виде зверей (ценных пушных или таких диких копытных, как марал, лось и др.). Именно тогда меня заинтересовал обычай рассказывания сказок на промысле, вечером, перед сном. Он был настолько распространен и считался действенным для удачи, что некоторые охотники брали с собой кого-либо из стариков-сказателей специально для развлечения хозяев гор и получали по окончании промысла за это полный пай добычи. Мои спутники говорили, что хозяева ближайших гор, как только старик начинал рассказывать сказку,

появлялись в виде голых женщин, которых видели лишь *köspöckci* — «ясновидцы», нередко встречающиеся среди охотников, а на следующий же день или несколько позднее хозяева гор давали хорошую добычу.¹⁹⁴

Однако воздействие на хозяев гор с целью обеспечения хорошей добычи у североалтайских, да и других алтайских охотников не ограничивалось развлечением духов и божеств сказками. Более действенным и распространенным являлось представление о сексуальной связи охотников на промысле во время сна с хозяйками гор. Я писал об этом еще в конце 20-х гг.¹⁹⁵

Такое представление было настолько прочным и обыденным, что распространялось на семейный быт охотника. На его основе существовали специальные обычаи или запреты. Например, отправляясь на промысел, охотник не мог вступать в супружескую связь со своей женой. Мотивировалось это тем, что иначе ему не будет удачи на промысле, так как выходить на промысел надо «чистым». Едва ли можно сомневаться в значимости данного запрета — охотник готовил себя к интимной связи с хозяйкой горы. У северных алтайцев, в частности у тубаларов и кумандинцев, я неоднократно слышал истории о таких связях, результатом которых объяснялись неизменная удача отдельных охотников на промысле и даже богатство некоторых. К данной категории представлений относится и такое: если охотник на промысле видел себя во сне спящим с женщиной, то это считалось верной приметой, сулящей ему удачу в промысле, т. е. верили, что с охотником спала хозяйка горы, того или иного участка тайги, одаривавшая своего партнера ценным зверем.

Я нахожу возможным связать представление о сексуальной связи охотников с хозяйками гор, хребтов и т. д. именно с рассмотрением символики двухголовой рукоятки бубна Каным, где одна голова символизирует горное божество Каным как хозяина одноименного хребта, являющегося в женском облике. Напомню, что в сообщении А. В. Анохина говорится: «Каным часто называют Ала барс».¹⁹⁶ Но ведь Ала барс — это женский образ: тубаларские камы считали ее дочерью Ульгена. Остается неясным, почему Каным на рукоятке изображается в паре с другим персонажем — камом? Здесь мне кажется уместно ответить в свете гипотезы Е. Г. Кагарова, выдвинутой им по поводу «двухголовых антропоморфных изображений духов, расположенных антиподально, в примитивном искусстве». Изучая этот сюжет на большом историческом и разновременном материале, исследователь касается и двухголовых антропоморфных изображений рукояток бубнов у северных алтайцев. Он находит, что такая рукоятка символизирует кама и его небесную жену Каным. Ее принадлежность к женскому полу подтверждается отсутствием на лице одной из голов усов и бороды, в то время как на лице другой есть борода из хвоста белки. Антиподальное расположение голов, вырезанных на основе единого куска дерева, автор склонен объяснять тем, что персонажи изображены в позе *coitus*.¹⁹⁷ Догадка Кагарова очень интересна, поскольку

может быть подкреплена конкретным алтайским этнографическим материалом, зафиксированным мною в свое время у тубаларов. От них я слышал, что Каным — хозяйин горной тайги и всех ее зверей представляется в образе женщины, как это характерно и для многих других хозяев гор. П. И. Тодыжекков рассказывал: когда шаман камлал Каныму, то во время моления у него сваливались штаны, потому что Каным просила его спать с нею. Женский пол этого божества подтверждается и тем, что в призываниях или обращениях камов к нему оно именуется дочерью Ульгеня, как и Ала барс. Следовательно, Каным была символической сексуальной партнершей кама. Выше говорилось о представлении, широко распространенном среди рядовых охотников, об их интимных сексуальных связях с духами — хозяйками местных гор и лесов. Тем более такие связи были свойственным камам в силу их постоянных контактов с хозяевами гор.

Если главное охотничье божество тубаларов — хозяйин хребта Каным, по их словам, было женщиной, то я могу засвидетельствовать аналогичное представление и у тувинцев. В образе женщины тувинским шаманам представлялась известная в Западной Туве гора Хоор-Тайга, которой они показывали свои бубны при их изготовлении и от которой получали санкции на камлание.¹⁹⁸ К тому же явления сексуальных связей шаманов с духами в образе женщин, небесными женами шаманов, вовсе нередки в шаманстве народов Сибири. На эти мотивы в свое время обратил внимание Л. Я. Штернберг, который обнаружил сексуальный элемент в избранничестве шаманов. Ему удалось выявить и рассмотреть институт брака с божествами у многих народов и объяснить роль идеи сексуального избранничества в универсальной концепции богочеловека.¹⁹⁹ Стало быть, в алтайском шаманизме прослеживаются такие концептуальные элементы и представления, которые свойственны религиям разного уровня, вплоть до высших и мировых. Здесь мы имеем дело еще с одним опровержением ошибочного взгляда на алтайский шаманизм как примитивную религию.

Для объяснения символики рукоятки бубна Каным важным является сообщение Г. И. Гуркина еще об одном представлении, зафиксированном у тубаларов. Отметим общность веры в божество Каным для всех «черневых татар», он указывает: «Верхняя голова рукоятки разговаривает с Ульгеном, а нижняя — с Эрликом».²⁰⁰ Здесь выступает представление о функциональном ритуальном назначении каждого из персонажей, изображенных на рукоятке. Божество Каным осуществляло контакт с небесным Ульгеном, может быть, в силу того, что данная «небесная сила» кама приходилась Ульгеню дочерью, именуемой шаманами Ала барс. А изображение, символизирующее кама, выполняло контакты с божествами земного и подземного миров, поскольку умершие камы, с одной стороны, оставаясь на земле после смерти, были наиболее приспособлены для таких контактов, а с другой — могли выполнять функции по связи с подземной зоной и ее владыкой Эрликом, обучившим шаманов камланию. В целом же символика изображений на рукоятке

бубна Каным говорит о пригодности и возможности этого бубна для камлания небесным, земным и подземным божествам и свидетельствует об его универсальности как священного предмета шаманского культа, при помощи которого ведется камлание.

В свете изложенных конкретных материалов, включающих и представления самих шаманов о символике изображений Каныма как в бубне, так и в виде идолов, хранившихся в семьях охотников, следует отклонить объяснение, предложенное С. В. Ивановым в его книге, являющейся первым опытом изучения народной скульптуры алтае-саянских тюркских народов и сибирских татар. Рассматривая в ней деревянные изображения сдвоенных антропоморфных фигур с антиподально расположенными головами и называя их канымами, автор пришел к заключению, что они «изображают не отвлеченных духов, а мужских и женских предков». Сославшись на А. В. Анохина, видевшего такие фигуры окрашенными красной краской, Иванов решил, что «это согласуется и с названием скульптуры: *каным* — „кровный“, от *кан* — „кровь“». ²⁰¹ Однако такой любительский перевод неверен сам по себе, к тому же он не считается с лингвистическими трудностями, не говоря уже о том, что вывод противоречит конкретным представлениям о божестве Каным как рыдальных шаманистов, так и камов Северного Алтая.

Мне остается еще охарактеризовать бубен с одноголовой антропоморфной рукояткой (*жангыс башту чалу*) во всех его разновидностях (рис. 3). Этот тип был наиболее распространенным в Горном Алтае: у теленгитов, телесов, алтайцев, горно-алтайских телеутов, — а за его пределами — у тувинцев. Камы, обладающие такими бубнами, связывали их получение с именами божеств-небожителей Ульгения и его сыновей, с земными божествами Йерсу или Алтаем, но чаще — с именами священных (в том числе родовых) гор. Даже в тех случаях, когда кам считал свой бубен данным ему Небом (*Tängri*) или Ульгением, он все равно получал его не непосредственно от высшего небесного божества, а через ту или иную священную гору (точнее, ее «хозяина» — *ääzi*). Бубны, даваемые камам горами (или божествами гор), являлись самыми распространенными. Однако нельзя забывать, что камы не были вольны выбирать или испрашивать тот или иной тип бубна у своих божественных покровителей. Каждый из них получал свой бубен с такими отличительными признаками и особенностями, как у бубна его предка — умершего шамана, и именно того предка, который «давил» на него, заставляя стать камом. Он же сообщал новому каму все данные о его бубне, когда тот призывал предка перед изготовлением первого бубна.

Таким образом, в силу указанной канонизированной традиции мы вправе говорить о довольно давнем существовании рассматриваемого типа шаманского бубна. Высказанное предположение достоверно историческим материалом, доставленным участниками Великой Северной экспедиции Академии наук И. Г. Гmeliным и Я. И. Линденау, которым удалось присутствовать на камланиях у барабинских татар в западной Сибири. ²⁰²

Оба исследователя отметили круглую форму бубна, его название — *tünğür*, одноголовую антропоморфную рукоятку и поперечную перекладину с железными подвесками. Я. И. Линдену дал рисунок бубна с такой рукояткой (именуемой им идолом) и сообщил ее название в своей транскрипции — *joese*. В этом слове нетрудно узнать название *ääzi*, которым алтайские камы именовали рукоятку, символизировавшую «хозяина бубна» — *tünğür ääzi*. Чалу хозяина бубна, под которым подразумевали умершего кама — предка шамана, камлающего с данным бубном, считали покровителем (*tös*) и помощником камлающего шамана. Заслуживает внимания также то, что слово *чалу* употребляли и барабинские камы XVIII в. Линдену упоминает его в форме *zali* как название духа-прорицателя, с указанием на то, что через этого духа шаманы (*камлада*) «узнают много неизвестных вещей». ²⁰³ Другими словами, через *tösä*, чалу которого представляет собой антропоморфная одноголовая рукоятка бубна, барабинские камы, как и алтайские, получали нужные им во время камлания сведения.

Опираясь на материалы И. Г. Гмелина о барабинском шаманском бубне, В. В. Радлов в свое время смог дать обоснованное заключение о сходстве барабинских и алтайских бубнов по наличию на них рисунков. ²⁰⁴

В южном направлении бубен с одноголовой антропоморфной рукояткой был распространен до бассейна р. Кобдо у группы тувинцев Монгольского Алтая, родственных по происхождению теленгитам Русского Горного Алтая. ²⁰⁵ Эта группа представляет собой потомков разъединенных (в результате экспансии Цинской династии Китая в XVIII в., захватившей Джунгарию) теленгитов, большая часть которых осталась на территории современной Тувы и Русского Горного Алтая. Находясь в составе современной Монгольской Народной Республики, монголо-алтайские тувинцы до сего времени сохраняют свой тюркский язык и многие традиционные обряды и обычаи, отражающие их быт XVIII в., в том числе и шаманизм. Благодаря квалифицированным полевым исследователям Э. Таубе, можно сказать, спасены от исчезновения и забвения для исторической науки прямо-таки уникальные в современных условиях этнографические материалы по традиционной культуре и быту алтайских тувинцев, ныне переходящих на высокую ступень развития экономики, культуры и быта под воздействием социалистического строительства. ²⁰⁶ Таубе лично убедилась в наличии у алтайских тувинцев шаманского бубна с одноголовой антропоморфной рукояткой и поперечного железного прута (*girış*) с подвесками, шаманского облачения и т. д. На вертикальной антропоморфной рукоятке бубна голова находилась в верхней части, а низ оканчивался небольшим раздвоением, символизирующим короткие ноги. Весь ствол был гладким (без какого-либо орнамента). Брови, глаза, нос, рот обозначались резьбой и покрывались медными или железными пластинками. Как мне объяснили, такое различие имело определенное символическое значение и отражало представление о принадлежности рассматриваемых бубнов к одной из двух категорий. А категории эти были, как мне

пришлось услышать при изучении бубнов в Усть-Канском и Онгудайском районах, таковы: *ак тўнгўр* и *кара тўнгўр* — «белый бубен» и «черный бубен». Оба цветовых названия были связаны с получением их камами либо от небесных и земных, либо от подземных духов и божеств. Про белый бубен говорили: *Барысы ару тўскў тўжўр ак тўнгўр* — «Белый (чистый) бубен с рукояткой, спустившийся к чистому тўсю»; про черный: *Кара кўрмўс Арликў парар — кара тўнгўр* — «Ходящий к черному (злому) духу Эрлику — черный бубен».

При изучении бубнов с одноголовой антропоморфной рукояткой на месте и изучении их в музеях я убедился, что самым распространенным был бубен с оформлением лица антропоморфной рукоятки медными пластинками. Он относился к категории «белых бубнов» (*ак тўнгўр*), и камы называли его *Jāzim* (*Dybāzim, Tāzim*; рис. 4), как выяснилось, по имени земного божества или духа, полное название которого было *Jāzim-nij (bij)*. Данное название было известно, как видим, и во времена полевой работы Н. М. Ядринцева и Г. Н. Потанина. Оно неоднократно зафиксировано А. В. Анохиным. В связи с этим я хотел бы заметить, что мои некоторые местные собеседники (из учителей) считали возможным перевести выражение *jāzim-nij* как «медный начальник». ²⁰⁷ Такой перевод опровергался каждым камом, с которым мне приходилось говорить об этом названии. В действительности оно было собственным именем горного духа или точнее — хозяина реально существующей горы, местонахождение которой, к сожалению, не удалось установить.

Бубен под названием *Jāzim* можно было встретить не только у собственно алтайцев, где он был более, чем где-либо, распространен, но и у тубаларов, кумандинцев и челканцев. Везде его связывали с почитанием божества *Jāzim*. Впервые такое название бубна отметили Н. М. Ядринцев и Г. Н. Потанин еще в 70-х гг. XIX в. Ядринцев услышал это имя от тубаларского кама Пахьяна, жившего близ Паспаула. По словам кама, бубен, с которым он камлал, был посвящен «горному духу Езиму, сидящему на семи бубнах». ²⁰⁸ Рукоятка бубна была антропоморфной, с глазами из медных бляшек. Опираясь на сообщение Ядринцева, выяснить представление о горном духе *Jāzim* попытался на месте у алтайцев Потанин. «Дух земли, — пишет он, — которому приносят жертвы весной, когда расцветут цветы, в призываниях (камов. — Л. П.) называется *Iep eези*, или *Iезим пий*». ²⁰⁹ Эти ранние сведения об *Jāzim* как горном духе и хозяине земли полностью подтверждаются материалами А. В. Анохина, отнесшего горных духов к самостоятельной категории «духов земли или духов гор», которые, по его определению, «не имеют никакого отношения ни к Ульгеню, ни к Эрлику». «Общее название для этих духов, — пишет Анохин, — *āy* («хозяин») и *jāzim-nij*». ²¹⁰

Я попытаюсь внести ясность в данное представление путем привнесения конкретного, в том числе и полевого, материала, собранного мною в значительной мере непосредственно у камов.

Кам Чоодур, ведший свое «камское наследство» от канонизированного кама Санзака, имя которого я уже упоминал выше, считал Jäzīm-bij «своим алтаем». Это означает, что Jäzīm-bij являлся горой. Алтаем, т. е. горой, называл Jäzīm-bij и кам Абакай (из сеока Кергиль), считавший одновременно своим ару тōсем Ульгеня. Кам Чортон (р. Куюм) уверял меня, что бубен и шаманское ритуальное облачение он получил от горы Jäzīm-bij. Своим камским тōсем считал гору Jäzīm и легендарный кам Чуюк (сеок Кергиль), про которого при кроплении его чалу (изображение из ленточек, жгутиков и перьев совы) говорили: *Jäzīm taikaданг сунанг* — «С горы Jäzīm летящий».²¹¹ Здесь также содержится ясное указание на то, что Jäzīm — собственное имя горы с нетающей снежной вершиной (*taika*). Можно указать еще на канонизированного кама Акыта (сеок Мундус), в жертву которому обычно приносили коня светлой масти. Он своим тōсем считал тоже гору Jäzīm-bij.²¹²

Итак, по моим данным и по материалам А. В. Анохина, алтайские камы представляли себе Jäzīm-bij в образе духа — хозяина большой горы или хребта с вечной снежной вершиной, «имеющего семь дверей» (так говорится в одном из призываний кама). От него камы и получали бубны Jäzīm. Однако никто толком не мог указать, где находится гора Jäzīm (не знают местонахождения горы Каным и современные северные алтайцы).

Находясь у верхних кумандинцев, я однажды услышал, что Тезим расположен где-то в низовьях Бии. Не знали местонахождения горы Тезим и тубалары, у которых бубны эти встречались еще совсем недавно. Они подтверждали только, что Тезим — это таика, т. е. гора со снежной вершиной, и находится она далеко. В подтверждение ссылались на кама Кōдей (из сеока Комдош), который однажды летал к горе Jäzīm, затратив на свой путь (во время камлания) целые сутки. Обратного его привезли духи-помощники, но, где стоит гора «с семью дверями», сказать тоже не могли, несмотря на то что местоположение своих священных, почитаемых гор — покровителей камов алтайцы, тубалары и другие знали обычно хорошо.

Разумеется, неудача моей попытки выяснить реальное местонахождение этой почитаемой камами горы не может ставить под сомнение само существование определенной горы или хребта Jäzīm. Тот факт, что она вошла в сознание многих камов как горное божество, ведающее их судьбой, дающее им бубны, видимо, оттеснило на задний план, а затем и стерло в памяти ее местоположение. Ведь случилось же так с горным хребтом Каным. У кумандинцев некоторые камы имели бубен Тезим (по произношению кумандинцев — Чезим), который они получали, по их уверению, исключительно от гор. Хотя кумандинцы считали, что бубен Тезим назывался по имени горы, местонахождение которой мне не могли указать, но практически кумандинские шаманы, по словам кама Сакана, получали его от местных почитаемых гор: Солог и Кабак. Этот бубен относили к тем видам, которые давали только горы. С бубном Тезим нельзя было камлать Ульгеню, а с бубном Каным — можно. Одноголовая

антропоморфная рукоятка бубна Тезим, как и у алтайцев, была с глазами и бровями из медных пластинок, а железная колотушка бубна, обтянутая шкурой, снятой с ноги косули, имела на тыльной стороне шесть медных колечек, по три в ряд. Отличался этот бубен от обычного кумандинского бубна с двухголовой антропоморфной рукояткой — Каным и от бубна с рукояткой марс (барс) также и по рисункам. Среди последних не было девяти бура, а это означало, что с таким бубном кам не мог добраться до Ульгена.

Я мало встречал у алтайцев бубнов с одноголовой рукояткой, относившихся к категории *кара тунгёр*, с которыми камлали при путешествии в подземный мир. Указывали мне только, что такие бубны обтягивали кожей бычка (торбок) черной масти. Глаза, брови, нос и рот антропоморфного лица, изображенного на рукоятке, делали из черного железа. Ленты, привязываемые к железной поперечине, были лишь черного и красного цветов. Колотушку обтягивали шкурой, снятой с ноги торбока, в то время, как у белых бубнов колотушку обтягивали шкурой марала или косули.

Однако среди бубнов с одноголовой антропоморфной рукояткой у алтайцев встречались тувинские бубны под названием *кәмчик чалу*, что значит «кемчикский», характерный для камов бассейна р. Хемчика. У алтайцев такие бубны были только у камов, имевших среди своих предков камов-тувинцев, по указанию которых они и изготавливали эти бубны. На антропоморфной голове рукоятки глаза, брови, нос, рот делали из железных пластинок, обтягивали же бубен кожей марала, а обечайку делали из кедра. Рисунки на этом бубне помещались с наружной стороны, и только в верхней половине. Все они связаны с небесным миром. Я имею в виду при этом бубен, принадлежавший каму Чортону из сеока Тонжоан. Сведения о своем бубне он давал мне сам. Второй бубен такого типа был у кама Сапыра, также принадлежавшего к сеоку Тонжоан. Оба этих кама связывали свое «шаманское родство» с Канаа, сильной умершей шаманкой тувинского происхождения, которая могла во время камлания «летать по воздуху». Сапыр камлал с этим бубном только своим родственникам, а по всему Алтаю ездил (он был весьма популярным и считался сильным камом) камлать с бубном Тезим. Рукоятка бубна *кәмчик чалу* символизировала умершего кама-предка, избравшего камлающего шамана своим наследником и ставшего его покровителем. Как мне говорили, бубен этот делали по указанию кама-предка, который во время камлания, обращенного к нему, давал подробные указания для первого бубна новоявленного кама: каким должен быть этот бубен, какие рисунки на него нанести и т. д.

Наконец, упомяну еще об одном типе бубна с одноголовой антропоморфной рукояткой, о котором мне рассказали, но которого я не видел. Называли его *Абуганын чалу үч көстү* — «С тремя глазами бубен Абугана». Такой бубен делали будто бы только те алтайские камы, которые получали свой бубен от священной горы Абуган (или Абыган), точнее — от хозяина реально существующей горы, находящейся в верховьях р. Абакана, как об этом в свое

время сообщали алтайцы Н. М. Ядринцеву, указав также, что гора эта «о шести горбах». Хотя я слышал о том, что на лице антропоморфной рукоятки этого бубна имелись три глаза, из которых один находился на лбу, но никто из видевших такие бубны не мог мне это подтвердить. Не попадались они и мне среди многих бубнов, просмотренных в музеях или во время поездок по различным районам Горного Алтая. Не упоминают о такой особенности А. В. Анохин и другие исследователи алтайского шаманства. Скорее всего, число «три» выступает в названии рукоятки данного бубна как сакральное, наподобие *Алты көстү Ала барс* — «С шестью глазами Ала барс» или *Уч пөрүктү Бай Улган* — «С тремя шапками священный Ульгень». В том, что были бубны, посвященные и Аbugану, и Тезиму, сомневаться не приходится. Выше об этом уже неоднократно говорилось. Наиболее раннее и конкретное утверждение находится в материалах Ядринцева, описавшего такой бубен, посвященный «Ерсу абыгану», где Абыган отнесен к категории божеств или духов *Жарсу*. Но и тот конкретный бубен, о рукоятке которого под общим названием *боры* упоминает исследователь, не имел третьего глаза. Его не мог бы не заметить наблюдательный Ядринцев.

Назову еще одну специфическую особенность, характерную для бубнов с одноголовой антропоморфной рукояткой собственно алтайцев и теленгитов, — это два вида рисунков, отражающих почитание умерших камов. Первый представляет собой изображение почитаемого умершего шамана (*озо кам*), одного из предков камлающего шамана, но не хозяина бубна, символом которого является антропоморфная рукоятка, а умершего кама из категории семейных покровителей. Выше я указывал на существование категории умерших камов, канонизированных в ранг высоких и сильных духов, таких как Тостогош у теленгитов и алтайцев, которого алтайские камы называли хозяином священного бубна, Санзак, которого они именовали сыном Неба, Качы-кам у тубаларов и др. Им камлали специально, с жертвоприношением домашних животных. Одновременно существовала категория умерших камов — семейных покровителей, почитавшихся на семейно-бытовом уровне. Это были обычные рядовые шаманы, при жизни камлавшие о благополучии скота, защите его от болезней и волков, лечившие детей и взрослых. После их смерти родственники через некоторое время делали их чалу в виде ленточек и жгутиков, моделей шаманского бубна и т. д., которые подвешивали у себя в юрте. Иногда они обращались к этим семейным покровителям непосредственно сами, чувствуя их изображения кроплением чаем или аракой, а когда нуждались в какой-либо особой помощи, то это делал кам. Рисунок на бубне, о котором идет речь, изображал модель бубна — *түнәүрчәк*, которую подвешивали в юрте как чалу умершего почитаемого кама. Его наносили краской обычно на внешнюю сторону обтяжки величиной во весь бубен, т. е. голова изображения достигала верхнего края бубна, а ноги — нижнего. Рисунок включал и железную перекладину (*кiриш*) с подвесками и как бы дублировал изображение рукоятки бубна. Если этот рисунок наносили на внутреннюю сторону обтяжки,

то он находился под рукояткой бубна и соответствовал ее размерам. У теленгитов и алтайцев на этот рисунок обратили внимание еще более ста лет тому назад Н. М. Ядринцев и Г. Н. Потанин. Описывая рисунок, Потанин назвал его «изображением внутренних частей самого бубна».²¹³ Характеризуя этот рисунок на виденных им алтайских и теленгитских бубнах, автор указывал прежде всего на две перекрещивающиеся черты, из которых одна вертикальная, другая горизонтальная. «Вертикальная, — по описанию Потанина, — сверху снабжена подобием человеческого лица, а внизу имеет раздвоение; это — бар.²¹⁴ На поперечной, изображающей криш (кириш. — Л. П.), тетиву, представлены подвешенные кунгру²¹⁵; не забыты и саблевидные привески, клыч²¹⁶». Опираясь на наблюдения Ядринцева, Потанин описывает другой бубен, у которого «на наружной стороне — изображение борса, криша и верхних подвесок, или кулаков²¹⁷; выше криша были изображены солнце и луна в виде кружков с точкой посередине и т. д.».²¹⁸ На другом бубне, виденном Ядринцевым, рисунок описан так: «Четыре вертикальные полосы изображали борсы». Судя по приложенному рисунку, лицо на внешней стороне было показано овалом, внутри которого две точки и вертикальная черточка между ними обозначали глаза и нос. Потанин видел бубен теленгитского кама (р. Чуя), у которого рассматриваемый рисунок находился на внутренней стороне за рукояткой и представлял собой, по словам ученого, бар с одним внешним очертанием головы, без глаз и носа; нижний конец бара имел раздвоение (обычно так обозначались ноги антропоморфной рукоятки); под головой была проведена короткая горизонтальная черта — как бы распятые руки; ниже — другая, упирающаяся концами в стенки бубна, — криш.

Позднее о таком рисунке (*ääzi*) на алтайских и теленгитских бубнах сообщил А. В. Анохин. По его словам, он изображался в виде человеческой фигуры и назывался *озо кама*, символизируя умершего кама. Когда он помещался на внешней стороне посередине бубна, то обозначался тонкой линией. Обычные для этой стороны бубна рисунки в виде солнца, луны, звезд находились в таком случае по обе стороны лица, выше кириша. Ниже, по обеим сторонам, изображались ездовые животные духов и божеств и помощники кама — бура (но в виде рогатых животных: косули, горного козла), священная береза (*бай каҕынг*), а иногда еще шаман с бубном. Анохину пришлось видеть в ногах такого рисунка изображение небольшой антропоморфной фигурки, которая символизировала духа (*älgän*), олицетворяющего возбужденное состояние и сакральную силу шамана во время камлания.²¹⁹ Рисунок *озо кама* на внутренней стороне наносили также по всей длине и ширине бубна, но толстой линией. *Озо каму* во время моления приписывались функции помощника и покровителя шамана. Кам обращался к нему и ряду других умерших камов с призываниями и славословиями, называя его конкретным личным именем. Когда изображение *озо кама* находилось внутри бубна, тогда рисунки на внешней стороне помещались в верхней его части.²²⁰

Я не включаю в анализ все варианты и детали каждого рассматриваемого и всегда центрального рисунка (например, в изображении головы, ног или поперечной перекладины с подвесками), которые можно наблюдать на бубнах, известных по публикациям или хранящихся в музеях. Эти различия могли принадлежать исполнителям конкретных рисунков. Они могут быть объяснены индивидуальными представлениями шаманов о данном изображении на основе виденных ими прообразов в чалу, посвященных умершим камам, сделанных в форме маленьких моделей бубна. Для целей настоящей работы мне было важнее изучить и установить общность и незыблемость тех или иных представлений, ритуальных приемов и функций камов для алтайского шаманизма и для отдельных народностей Алтае-Саянского региона. Такого подхода я придерживался и при изучении шаманских бубнов.

Однако нет сомнений в том, что центральный рисунок посвящался не конкретному умершему каму, а его чалу, т. е. являлся его иконографическим изображением, которое в виде модели шаманского бубна делали родственники этого почитаемого кама и подвешивали у себя в юрте. Такая модель, называемая *түнгүрчак* (уменьшительное от *түнгүр* — «бубен»), разумеется, не могла быть точной копией (с рисунками и другими частями и деталями), а являлась лишь символом реального бубна,²²¹ но она передавала главное и характерное для каждого бубна — его рукоятку и поперечину.

Еще один рисунок, свойственный алтайским и теленгитским бубнам, представлял собой символы шаманских бубнов как таковых, принадлежавших умершим камам: он имел вид либо маленького *түнгүрчак*, либо кружка с вписанными в него двумя перекрещивающимися прямыми линиями, обозначавшими схематически рукоятку и перекладину бубна.

На внутренней стороне бубна кама Чоодура Штанаква из Чибита, отказавшегося от камлания и сдавшего свой бубен в 1929 г. в Горно-Алтайский музей (кол. № 620-ШБ-46), я насчитал три маленьких изображения бубнов, нарисованных красной краской. Из них одно находилось в руке фигуры человека. На всех этих рисунках были обозначены антропоморфная рукоятка и кириш с подвесками. На внешней стороне бубна имелись четыре рисунка в виде простых кружков с перекрестьем. Как сообщает Г. Н. Потанин, алтайский шаман Энчу назвал рисунок в форме кружка, перекрещенного двумя линиями, на своем бубне — *күрмөстынг тюнгүры*, т. е. «бубен *көрмөса*» (духа умершего шамана), а теленгитский кам Буунчук — *тюнгурдынг бои* — «сам бубен», но человеческие фигурки, изображенные рядом с такими бубнами, — *тюнгурнынг еези* — «хозяин бубна».²²² По свидетельству А. В. Анохина: «К категории *көрмөсов* — душ, имеющих право существовать на земле после смерти, алтайцы относят всех без исключения шаманов».²²³

Выяснение символики двух рассмотренных видов рисунков, характерных для алтайских и теленгитских бубнов, конечно, нуждается в объяснении. Необходимо понять, с какой целью такие рисунки помещались на бубне, с которым постоянно камлал шаман,

какое значение они имели, какую роль играли во время моления. Вопросы эти весьма уместны, так как ни один рисунок не наносился на бубен камлающего шамана без какого-либо символического ритуального смысла. Любой из них являлся иконографическим образом, а в целом они составляли своеобразный иконостас, размещенный на главном священном инструменте шаманского религиозного ритуала. Во время камлания, когда шаман находился в той или иной сфере обитания духов и божеств, эти символические образы как бы оживали, и камлающий шаман мог распоряжаться ими в своих целях, будь то лечение человека, охрана скота от болезней, волков и воров или моление об удаче на промысле и т. д. С их помощью кам вступал в контакт с божествами и духами, передавал жертвы, выяснял судьбы людей и т. д. Появление на бубнах рисунков озо кама в форме чалу, которые делали и хранили в юртах в знак почитания определенного умершего кама, а также рисунков, символизирующих шаманские бубны, нельзя объяснить «произволом и личной фантазией»²²⁴ камов, как допускал Г. Н. Потанин. Хорошо известно, что состав рисунков на своих бубнах алтайские камы объясняли указаниями своих предков — умерших камов, от которых каждый из них получал «камское наследство». Указания давались им при изготовлении первого бубна. В рисунки включались символические изображения умерших камов, как тех, которые «давили» на новоявленного шамана, принуждая его к камланию, так и других, которых он «притянул», причем не только умерших родственников по отцовской и материнской линиям, но и по линии жены, чалу которых она принесла после замужества из родительского дома. Каждый кам пытался по возможности побольше притянуть таких *көрмөс* (как называли умерших камов, всегда остающихся на земле), ибо чем больше у кама имелось своих духов различных категорий, тем сильнее он считался. Отсюда следует, что, когда алтайский кам Энчу показывал свой бубен Потанину, он назвал рисунок в виде кружков, перекрещенных внутри линиями, *күрмөстүнг тунгуры*, что надо перевести «бубны умерших камов», так как умершие камы относились к категории духов, именуемой *көрмөс*. Теленгитский же кам Буунчук назвал исследователю «пустые кружки», нарисованные на своем бубне, *тунгурдынг бои*, т. е. изображение «самых бубнов». Таким образом, оба кама сообщили Потанину символическое значение рисунков в их собственном толковании — как изображения шаманских бубнов, причем по более точному толкованию кама Энчу — бубнов умерших шаманов.

В справедливости и устойчивости такого толкования мне пришлось лично убедиться. Однажды я показал фотографию теленгитского бубна, на которой были видны рисунки в виде кружков, бывшему алтайскому каму Мамышу. Взглянув, Мамыш уверенно назвал их *түнгүрчак*. Он даже пояснил мне, что эти рисунки были изображены на данном бубне потому, что владыка его во время камлания призывал каких-то умерших камов — *көрмөс*. На такое объяснение можно вполне положиться, ибо в начале каждого камлания шаман действительно созывал к себе умерших камов-предков, поскольку они

входили в основу его главной сакральной силы, его покровителей — тӱсей. Возьмем к примеру кама Полуштопа (из сеока Очы). Он призывал восемь тӱсей-камов: по линии отца — Санзака; по линии матери — Чуюка, Сергея, Семенека, Тискинека; да еще по линии своей жены «притянул» к себе трех камов — Аржан (шаманка), Беда и Кӱкбӱлӱ. Шаманка Бардам (из сеока Чапты) имела следующих тӱсей умерших камов: Тајамай, Яды, Чанчибай. У всех них алтаем была гора Аbugан. Выйдя замуж, Бардам «притянула» к себе предков-камов своего мужа (из сеока Мундус): Тартык-тӱся, Мандилу, Сумгая и др. (всего девять).²²⁵ У кама Сапыра Туянина было восемь тӱсей-камов и т. д. Я не буду умножать такие примеры. Это означает, что на бубне у того или иного кама могло находиться несколько изображений бубнов, или тӱнгӱрчӱков, символизирующих его силу, его тӱсей-камов.

Таким образом, специфические рисунки на бубнах алтайских и теленгитских камов отражали почитание умерших шаманов, подчеркивали их роль в процессе камлания как сакральной силы, увеличивавшей ритуальные возможности камлающего шамана, его способы получения нужной информации для достижения целей моления.

Обзор на конкретном материале типов шаманских бубнов, классификация которых основана на форме рукояток и их символических значениях, открывает возможность не только определения роли в алтайском шаманизме его главного и специфического священного предмета — бубна, но и выяснения некоторых общих теологических положений этой религии, воплощенных и отраженных в нем. К рассмотрению данных вопросов я обращусь несколько ниже, а теперь отмечу еще следующий факт. Символическое значение имели даже мелкие детали в устройстве бубна. Таковы, например, выпуклости на обечайке, на ее верхней наружной части, прикрытые кожаной обтяжкой бубна. У качинцев и сагайцев их шесть штук. Осмысляются они как сосцы животного, поддерживающие силу и жизнь шамана.²²⁶ У шорцев такие выпуклости (и в том же количестве) считаются рогами животного, шкурой которого обтянут бубен. У телеутов они символизируют горбы верблюда (*ӱркӱш*), и поэтому бубен во время камлания называется *алты ӱргӱштӱ* — «с шестью горбами».²²⁷ Даже ремешок на верхнем крае обечайки, за который шаман обычно вешал на стенку юрты свой бубен, когда он не ездил на камлание, символизировал, судя по названию (*кадӱгӱ* или *чӱрмӱш*²²⁸), косичку, которую шаманисты мужчины заплетали у себя на темени. Считалось, что эта косичка принадлежит изображению умершего кама — хозяина бубна, т. е. предка камлающего шамана.

Однако наибольшее скопление символов на алтае-саянских бубнах представляли собой, конечно, рисунки, которые по указанию кама наносились на бубен умельцами во время обряда его изготовления и оживления.²²⁹ При кажущемся разнообразии большинство этих рисунков были устойчивыми и, как все рисунки бубна, религиозными, имеющими прямое отношение к ритуальной практике шаманизма. По объяснению телеутских шаманов, устойчивость рисунков сохра-

нялась будто бы благодаря камскому преемству, идущему от предков к потомкам, которое предусматривало одинаковость как типа бубна, его рукоятки, так и основных рисунков. Кам-потомок должен был иметь такой же бубен, какой был у кама-предка. Обычно железные части бубна брали от бубна шамана-предка. Последний сам или через других духов указывал (во время камлания) будущему каму, какой сделать бубен, какие нанести на него рисунки и т. д. Кроме того, независимо от этнического или родового происхождения нового кама на бубне имелись рисунки, обязательные для всех шаманских бубнов (изображения луны, солнца, звезд и т. д.). Разумеется, в этнических и родоплеменных рамках у алтае-саянских народов были свои особенности в рисунках бубнов, в составе, сюжетах и значении их, но все это в пределах общих теологических норм и представлений, о которых речь шла выше. К примеру, возьмем наиболее распространенные из рисунков — бура, изображающих помощников шамана во время камлания, когда он путешествовал по всем зонам Вселенной, являющихся также и ездовыми животными умерших камов, божеств и духов. У телеутов они рисовались на бубне отдельно: бура духов — помощников кама и бура божеств и духов, причем иногда разных родов (сеоков).²³⁰ Языком рисунков, своего рода пиктографическим письмом, на поверхности кожаной обтяжки бубна были отражены основные теологические положения алтайского шаманизма.

Наибольшей насыщенностью рисунками отличались бубны северных алтайцев, особенно шорцев, кумандинцев, тубаларов и челканцев, северных телеутов, а также качинцев и сагайцев, бельтиров и койбалов. Общим элементом было разделение рисунков на обтяжке бубна на три части, символизировавшие представление о трехчленном делении Вселенной. В верхней части всегда изображалась небесная сфера (*tāngārā*) с ее светилами и радугами, облаками, иногда и Млечным Путем. На левой стороне помещалось солнце, именуемое матерью, на правой — месяц, именуемый отцом. Такое расположение солнца и месяца отражало летнее время, ибо камы путешествовали по небу с весны до осени, пока оно не «замерзло». Рисунки светил, особенно Ориона и других звезд, имели не только культовое значение, но, как мне говорил бывший кам Роман Кайдарарков, они помогали ему ориентироваться в «космосе» во время камлания. В верхней части помещались и рисунки бура, главных помощников данного шамана при путешествии его в небесную сферу во время камлания, и др. Обычно под небесной сферой шла поперечная полоса (на бубнах северных алтайцев и телеутов), называемая *jār* — «земля», с ломаной линией посередине, символизирующей горы. Под ней поле отводилось для изображений персонажей подземного мира. Земных же духов в виде зверей и птиц рисовали непосредственно над полосой земли, но ниже небесных светил. Обе зоны не имели разграничительной линии, они как бы сливались, что отразилось на их общем названии, которое у челканцев, например, звучит как *tāngārā* или *пајана*. Эти слова — синонимы; в данном случае они обозначают категорию божеств, в которую входят и различные духи, благодетельствующие человеку, разумеется, при должном их почитании,

помогающие людям, обращающимся к ним (порой и не через кама) с просьбами и простым «угощением» (кропление, разбрасывание кусочков пищи охотниками и др.). В самых общих чертах рисунки можно охарактеризовать таким образом. Они представляли собой сочетание общих (так сказать, ортодоксальных) изображений, свойственных всем бубнам (солнце, луна, звезды и т. п.), с рисунками, указанными каждому каму его предками — умершими шаманами, а также с изображениями духов-помощников, которых кам «притянул» (*таргынган*) к себе, сделал своими духами, иногда даже отобрав у того или иного шамана.

О значимости и устойчивости рисунков на бубнах и их комплексов свидетельствует и такой признак. При взгляде на рисунки можно было определить индивидуальную квалификацию шамана — владельца бубна. Можно было сразу сказать, имел ли он право камлать Ульгеню или нет, мог ли при камлании опускаться в подземный мир. Какую большую роль играли рисунки на бубне, отражает факт, зафиксированный мною у тубаларов, — смена их на бубне перед некоторыми видами камлания.

Обращаясь непосредственно к сюжетам и образам рисунков бубнов, я намерен избежать их подробного конкретного перечня и наименований, так как об этом много сказано в различных этнографических работах, в том числе и моих. Повторять все снова нет нужды, за немногими исключениями, необходимыми для характеристики и понимания теологических положений алтайского шаманизма, отраженных в символике рисунков на бубнах и в ритуальной практике камов. С последней связана большая группа изображений местной фауны, используемых шаманом при лечении, символизировавших духов-помощников, помогавших исцелять различные болезни, а иногда, напротив, насылавших болезни на людей и скот. Например, змеи, по утверждению сагайских шаманов, помогали лечить скот от всяких болезней, а людей — от глазной. Лягушка, змея, ящерица отпугивали злых духов, напускавших хворь на овец. Изображения жуков рисовали для того, чтобы они помогали лечить от болезней живота и от водянки. В то же время, согласно представлениям других шаманов, жуки считались воплощением водяного духа и вызывали болезни у людей, не почитающих духов воды. У качинцев и сагайцев, да и у тувинцев многие шаманы даже не ели жуков, опасаясь заболеваний, несмотря на то что общего запрета на употребление в пищу рыбы не существовало.

Среди изображений животных, птиц, рыб и т. д., символизирующих духов, связанных с представлениями о лечении болезней людей или домашнего скота, наблюдалось больше всего разнообразия. Лечебно-магическая практика камов не была однозначной. Каждый из них врачевал по-своему, опираясь на помощь или связь с теми или другими духами, изображения которых наносились на бубен по его указанию. Каждый шаман лечил вовсе не все виды болезней, но и специализации в этом смысле не было. Сама диагностика также зависела от духов — помощников и покровителей шамана, которые указывали ему на вид или причину болезни и способы лечения, осо-

бенно в тяжелых случаях. Поэтому у одних шаманов на бубне имелись изображения животных, могущих отгонять от больного вредоносных духов, а у других таких рисунков не было. Конкретные материалы о рисунках, которые наносились на бубен шамана в связи с его лечебной практикой, в большом количестве содержатся в разных статьях, очерках, монографиях, посвященных этнографии алтае-саянских народов, где есть описания бубнов. Д. К. Зеленин, опираясь на этот материал, причислял такие рисунки по их функциям к онгонам, которые изготовлялись шаманами для лечения болезней. Сосредоточение рисунков на бубне весьма упрощало и расширяло круг подобных символических изображений, облегчало шаману медицинскую культовую практику.

Таким образом, изображения, связанные с лечебной практикой, вносили значительное индивидуальное разнообразие в разрисовку главным образом внешней, лицевой стороны бубнов, ибо они не были каноническими по сюжету и объекту изображения, чего нельзя сказать о некоторых рисунках зверей (например, лося, косули, дикого козла — *tākā*) и птиц (например, гуся), символизирующих личных помощников шамана. Такого рода животные изображались потому, что они помогали шаману во время камлания ходить по хребтам и крутым склонам, скалам и ущельям, а птицы — спускаться на землю из небесной сферы.

Не вдаваясь в дальнейшую конкретную характеристику рисунков, укажу на главную особенность, выявленную при их изучении. Все они, несмотря на разнообразие сюжетов, свойственное разным типам и видам бубнов, не выходят из рамок ортодоксальных представлений, связанных с камланием как путешествием шамана в различные зоны Вселенной. Все они укладываются в общие теологические представления алтайского шаманизма и содержат большую важную информацию об этой религии, как бы иллюстрируя ряд ее положений и особенностей.

Являясь наряду с рукояткой главным элементом символики шаманского бубна, рисунки служат одновременно и весьма значимым источником для исследования алтайского шаманизма, использование которого в этом смысле еще не получило надлежащей оценки.²³¹

Связь рисунков с шаманским бубном была настолько очевидной и для рядовых шаманистов, что по ним они судили о самом шамане. Если по форме рукоятки сразу же определяли тип бубна и его категорию, то по рисункам — квалификацию шамана, его практические ритуальные возможности (например, мог ли он совершать камлание Ульгеню, какова потенциальная сила данного кама, зависящая от состава и количества его духов, и т. д.). Для самого шамана рисунки имели большое практическое значение, как своеобразный походный иконостас, позволяющий камлать в любом месте, в любых условиях, лишь бы он держал в руке бубен, ибо без него не было настоящего публичного камлания (*камдык*), с обязательным путешествием шамана к божествам и духам, с принесением жертвы.

В связи со сказанным я хотел бы обратить внимание на древность традиции нанесения символических рисунков на бубны алтайских

шаманов. Она, по моему мнению, уходит к религиозно-магическим приемам, связанным с почитанием древним населением Алтае-Саянского региона духов и божеств и даже самих шаманов.²³² Следы такого ритуала почитания духов и божеств можно обнаружить на петроглифах, датируемых древнетюркским временем, открытых на прибрежных скалах в среднем течении Енисея и некоторых его притоков на территории Тувы и Хакасии, а также на склонах Горного Алтая. Рисунки на бубнах алтае-саянских шаманов обнаруживают стилистическую и сюжетную связь с петроглифами из названных мест. Мне уже приходилось частично указывать на факты подобного рода.²³³ Кроме того, об этом свидетельствует наличие на петроглифах рисунков самих шаманских бубнов алтае-саянского внешнего облика, фигур шаманов, некоторых шаманских иконографических изображений в форме маленьких человеческих фигурок, показанных фронтально как в единственном, так и в нескольких экземплярах, соединенных между собой наподобие людей, взявшихся за руки, антропоморфных фигурок с крыльями вместо рук и т. д. Иногда среди таких петроглифов попадаются и рунические надписи, которые хотя и не связаны с рисунками на скалах, но помогают датировать их.

Рассмотренный материал показывает, что изучение символики шаманских бубнов, включая их рисунки, является надежным источником, своего рода ключом к познанию алтайского шаманизма как религии, его теологических положений, отраженных или зашифрованных символами в бубнах, в ритуальном шаманском облачении и в различных верованиях, обрядах, молениях.

Обращу внимание прежде всего на одно весьма существенное обстоятельство. Приведенный сравнительный материал 250-летней давности о двух основных типах алтае-саянских шаманских бубнов с резной и антропоморфной рукоятками в сопоставлении с этнографическим, относящимся к нашему времени, дает возможность сделать важный вывод. На протяжении указанного времени бубен как главный священный предмет шаманского культа сохранил свою форму, конструкцию и название. У нас нет оснований сомневаться и в устойчивости символики бубна, терминологии, связанной с названием его частей, и т. п. На это указывают приведенные выше документальные материалы о бубнах барабинцев. Естественно, что бытование упомянутых материалов, столь важных для нашего анализа, предполагает еще более раннее хронологическое существование бубнов. Полевые же записи Г. Н. Потанина и Н. М. Ядринцева представляют собой своего рода контрольную проверку стабильности устройства, символики и представлений, связанных с шаманскими бубнами. Они, с одной стороны, подтверждают информацию, полученную участниками академической экспедиции 30—40-х гг. XVIII в. непосредственно от шаманов, а с другой — имеют ценное самостоятельное историкоэтнографическое значение. Сведения о бубнах, сообщенные Потаниным, собраны, можно сказать, в стерильной шаманистской среде: непосредственно от теленгитских и алтайских камов. Предоставленная ими возможность визуального изучения и зарисовок позволила Потанину получить достоверный материал, который,

кстати сказать, хорошо согласуется с результатами нашего изучения и записями А. В. Анохина, свидетельствуя тем самым о каноническом характере многих символических значений бубна, его устройства, конструкции, рисунков и ряда важнейших религиозных представлений об этом священном ритуальном предмете.

Специальное изучение бубнов по типам оправдывает себя. Оно четко показывает существование у алтае-саянских народов их общей и устойчивой конструкции: с односторонней кожаной обтяжкой, двумя перекладинами внутри (вертикальной, служащей рукояткой, и горизонтальной в виде железного прута), а также с рисунками на кожаной обтяжке. Эта конструкция перекликается со схематическим изображением бубна, встречающимся на некоторых писаницах Алтае-Саянского нагорья, датируемых древнетюркским временем. Во всех типах и видах алтае-саянских шаманских бубнов вертикальная перекаладина, за которую шаман держит бубен, символизирует хозяина бубна и называется его именем. Следовательно, в этом факте тоже отражена прямо-таки каноническая устойчивость.

Однако кроме общности внешних признаков священного культового инструмента алтайского шаманизма надо иметь в виду символические значения как бубна в целом, так и его отдельных частей, отражающих теологическое содержание данной религии. Отмечу наиболее существенные из них. Напоминаю об общем и распространенном символическом представлении о бубне как ездовом животном шамана во время камлания, на котором он попадал во все сферы Вселенной. Рисунки, нанесенные на внешнюю сторону кожаной обтяжки, отражали представление о трехчленном строении Вселенной и располагались в соответствии с таким представлением. Особенно ярко в бубне отразилось одно из главнейших теологических представлений алтайского шаманизма — о ведущей роли и значении в шаманском культе духов — покровителей и помощников кама. Наиболее выпукло это видно в символике антропоморфной рукоятки (хозяин бубна) и рисунков (озо кам, символические изображения бубнов и др.). Даже такое основополагающее теологическое положение, как вера в двойника, отмечено в бубне устройством в нижней части рукоятки специального углубления для помещения в него «души», пойманной шаманом при камлании над больным, лишившимся, согласно диагнозу шамана, своего двойника.

Наконец, отмечу еще одну возможность для достоверной характеристики алтайского шаманизма в том его виде, в каком он сохранялся до недавнего времени, вплоть до исчезновения под влиянием полного переустройства жизни алтае-саянских народов на социалистических началах. Рассмотренные типы бубнов содержат сведения о пантеоне алтайских шаманов, который в обобщенном плане менее всего известен в научной литературе. Этот пантеон сосуществовал с почитанием божеств, известных по письменным источникам с древнетюркского времени (им в настоящей работе посвящена гл. 3). В нем ведущую роль играли божества Земли в образе хозяев гор или горных хребтов. Конечно, факт почитания хозяев гор или хребтов был известен также по полевым наблюдениям и сообщениям отдельных иссле-

дователей, путешественников, миссионеров и т. д., интересовавшихся вообще верованиями алтайцев и опиравшихся на расспросы рядовых шаманистов. Когда же подобные данные идут от камов и отражены в символике и названиях их бубнов, то они приобретают документальный теологический характер. Изучение бубнов показало, что все они, несмотря на различия в форме и символике рукояток и т. д., приобретались камами от тех или иных священных гор и хребтов. Даже те из них, которые, по словам камов, они получали по повелению или санкции высших небесных божеств, давались практически тоже через ту или иную священную гору. Различия в форме, символике и названии рукояток сложились и были закреплены под влиянием тех или иных местных условий, например смешанного этнического состава, экзогамных браков, воздействия бурханизма и др. Они вносили разнообразие в традиционные представления, ритуальную терминологию, но не выходили из рамок почитания земных божеств, лежавшего в основе религиозной практики камов.

Вера алтайских шаманистов в существование индивидуальных горных божеств высокого ранга вводит нас в круг представлений, связанных, с одной стороны, с почитанием божества Земли в широком смысле, каким представляли его под названием *ыдык Јәр-суб* древние тюрки, а с другой — с почитанием местных духов и божеств — хозяев конкретных гор, рек, лесов и т. д., столь свойственным алтае-саянским народам. Смешение и переплетение этих представлений у алтае-саянских шаманистов хорошо прослеживается на этнографическом материале. *Јәр-суб* у древних тюрков входило в пантеон как единое верховное божество Земли в глобальном масштабе (наподобие верховного божества всей Вселенной — Неба — *Тянгри*), роль которого в судьбах людей признавалась наряду с ролью Неба, что нашло отражение в рунической надписи, посвященной кагану Могилянчу (старшему брату Кюль-Тегина), носившему титул Бильге-кагана, в которой имеется фраза: «Вверху Небо, а внизу Земля... были благосклонны».²³⁴

Наряду с этим, если опираться на рунические надписи, следует признать, что главенствующее положение в определении судеб людей, целых народов древние тюрки признавали за божеством Неба, как это подчеркнул Р. Жиро, а Ж.-П. Ру указал, что силу имело то решение божества *Јәр-суб*, которое принималось в согласии с Небом.²³⁵ Вместе с тем в рунических древнетюркских надписях, несмотря на их сугубо светское содержание, улавливаются и элементы почитания духов или божеств отдельных гор, вероятно хозяев местности *Отүкән јүз* с ее священной вершиной (*ыдык баш*).²³⁶

Конкретное изучение культа земных божеств у алтайцев дает достаточный материал для характеристики их почитания, занимающего столь важное место в теологии алтайского шаманизма. Он, во-первых, показывает почитание древнего *Йерсу* как высшего единого и самостоятельного земного божества (о чем я подробно сообщу на большом фактическом материале в гл. 3), во-вторых, обнаруживает, судя по сведениям, опубликованным А. В. Анохиным, представление об *Йерсу* как в широком смысле — «дух земли», так и

в более узком — «дух гор».²³⁷ Слово *йерсу* у алтайцев зафиксировано и как наименование отдельных священных гор, особо почитаемых шаманами в качестве региональных божеств. Н. М. Ядринцев видел бубен, посвященный «Ерсу абыгану», у кама, жившего в устье р. Кеньги (левый приток Урсула в Онгудайском районе). Данный бубен имел одноголовую антропоморфную рукоятку. На его внешней стороне находился рисунок озо кама. Ниже кириша на этом рисунке была обозначена дугообразная радуга, а над ней — две маленькие антропоморфные фигурки будто бы дочерей Ульгена. Про них Ядринцеву сказали, что они играют, спускаются в тайгу и поднимаются на небо.²³⁸ Приведенное сообщение Ядринцева свидетельствует о живучести и устойчивости конкретных представлений о хозяевах священных гор, выступающих в качестве земных божеств. Ведь вплоть до недавнего времени многие камы алтайцев, тубаларов и телесов считали гору Абукан²³⁹ своим тӱсем, т. е. покровителем, и получали от нее или через нее свои бубны. Телесский кам Капшагай в призываниях во время камланий называл Аbugана «хозяином Телецкого озера» (*Алтын кӱл айзи*). Про шаманку Содон рассказывали, что она после смерти осталась на земле и отошла к Аbugану, которого считала своим ару тӱсем. Анохин неоднократно встречал в юртах некоторых камов изображения (*чалу*) дочерей Аbugана, представлявшие собой кусок белого полотна, на который нашивались две-три тряпичные куколки. У каждой из них на голове был прикреплен *йӱбрӱк* — пучок перьев филина или совы. У тубаларского кама Баланды (сеок Ярык) тӱсем-камом по линии отца являлся *Јазим таика*, тем не менее в его юрте висело чалу дочерей Аbugана. Это чалу принесла с собой мать кама, когда вышла замуж за его отца. Она происходила из сеока Тодош и жила до замужества в юрте своего отца кама Мамра, тӱсем-камом которого был Аbugан.

Относительно рисунков дочерей Ульгена на бубне «Ерсу абыгану», виденном Н. М. Ядринцевым, следует сделать уточнение. Правильнее считать их дочерьми не Ульгена, а самого Аbugана. В материалах, собранных А. В. Анохиным, неоднократно говорится о наличии дочерей у горы Абукан, как и у некоторых других священных камских гор, например у горы *Кажыр таика* (находится вблизи Телецкого озера). Дочерей таких горных божеств (или хозяев гор) алтайские камы называли не обычным словом *кыстар* (множественное число от *кыс*), а своим, шаманским — *кыҗандар*, равно как и дочерей Ульгена. Дочери этих божеств, по представлению камов, давали шаманам сакральную силу (*камнын йӱлбизи* или *јӱлбизи*), благодаря которой они во время камлания демонстрировали свою физическую мощь (например, при изгнании злых духов из жилища кам устрашал их, подымая и переставляя в юрте тяжелые предметы, беря в руки горячие угли и т. д.). Слово *јӱр-су* как название, обозначающее главное земное божество, у алтайских шаманистов не было единственным. В этом я убеждался неоднократно, как и Анохин, который писал о том, что алтайцы именуют «духов земли *јӱр-су* (букв. «земля-вода») или *алтай*».²⁴⁰ Следовательно, слова *јӱр-су* и *алтай* выступали синонимами. По материалам, собранным мною, Алтай как название

земного божества прилагалось к божеству всей территории Горного Алтая в целом, с его хребтами и лесами, реками и долинами. Затем это название выступало в лексике камов как нарицательное имя, как географический апеллятив со значением «гора». Но не просто гора, а гора, являющаяся для того или иного кама его родной, священной, его сакральной покровительницей. Таковы, например, *алтай Чаптыган* («гора Чаптыган»), *алтай Уч-мүстү Кара Каја* («гора с трехрогой черной скалой») и т. д.

Значение слова *алтай* в качестве локального территориального названия внутри обширного горного региона было свойственно раньше не только лексике камов, о чем убедительно свидетельствует алтайский эпос. В героических сказаниях это слово означает место рождения и место жительства богатыря со всей окружающей природой. При встрече друг с другом богатыри называли свое имя, свой алтай и масть своего верхового коня. Однако и в эпосе слово *алтай* иногда используется как имя божества. Божества в алтайском эпосе обычно фигурируют под названиями Уч-Курбустан, Йерсу, Эрлик и, крайне редко, Ульгень. Божество Алтай встречается в сказании одновременно с божеством Йерсу. Приведу такой пример. Богатырь Алтын-Мизе обращается к Уч-Курбустану и просит послать ему кут ребенка, но получает отказ. Тогда богатырь обращается с этой просьбой к Алтаю и даже Эрлику, но тоже безуспешно. И только божество Йерсу исполнило его просьбу и послало кут. После этого у Алтын-Мизе родилась дочь — ребенок-богатырь. Уч-Курбустан и Эрлик преследуют Алтын-Мизе и его дочь, но Йерсу помогает им избежать беды. Другой пример. В сказании о богатыре Ак-Бөкө последний по указанию кама приносит искупительную жертву последовательно трем божествам: Уч-Курбустану — трех коней светлой, бело-серой (*ак-поро*) масти; Йерсу — трех коней красно-рыжей (*кан-йярән*) масти; духам тайги и гор — трех соловых коней.²⁴¹

В эпосе четко обозначен пантеон божеств того времени²⁴² во главе с небесным Уч-Курбустаном, земными Йерсу (главным и единственным) и духами — хозяевами местных гор и лесов, а также владыкой подземного мира Эрликом. Но и Алтай как божество выступает тоже, хотя редко и неоднозначно. Когда говорится о духах гор и тайги, Алтай не называется, и наоборот, когда называется Алтай, то нет одновременного упоминания духов гор и лесов. Такое наблюдение позволяет предположить, что имя Алтай могло заменять обобщенное название духов — хозяев местности, однако полностью его еще не заменило. Это тем более вероятно, что в эпосе встречается и представление о хозяине Алтая (*Алтай айзи*), божество Алтая именуется хозяином. Однако хозяин Алтая в эпосе часто выступает в зооморфном облике: волка и иногда синего быка. Представление о божестве — хозяине Алтая в облике волка вызывает большой историко-этнографический интерес, так как его можно принять за реминисценцию религиозных верований древних тюрков и уйгуров, отразившихся в сообщении китайского историка о племени Сиеяньто. Там упоминается антропоморфное божество с головой волка, которое обитало на священном лесистом хребте *Отүкән*.²⁴³

У современных же алтайцев до недавнего времени Алтай представлял собой территориальное обобщенное земное божество, как указывалось, в рамках Горного Алтая. В этом отношении он был подобен божеству Йерсу, только в алтайском масштабе. Некоторые камы явно отождествляли его с Йерсу. Бывший кам Мамыш, обсуждая со мною представление об Йерсу, сказал: «Йерсу — это весь Алтай (*ончоэы Алтай*). После Ульгения он самое большое божество». Челекей Апаятов объяснил мне: «Йерсу — это Алтай. Теперь у нас Йерсу не говорят, а говорят Алтай. Так пошло от бурханистов».²⁴⁴ Данное объяснение алтайца — аборигена тех мест, где возник и объявился впервые бурханизм, жившего в той среде вплоть до почти полного исчезновения этой «белой религии», представляет серьезный интерес. Приведенное объяснение широкого почитания Алтая как местного земного божества (взамен Йерсу) под влиянием бурханизма заслуживает доверия. Установлено, что бурханизм не смог полностью вытеснить у алтайцев многовековой, традиционный шаманизм даже путем насильственного гонения, расправы с камы, сжигания их бубнов и изображений духов, хранящихся в юртах, и т. д.

Как известно, конфессиональная верхушка бурханистов была вынуждена отказаться от ряда своих максималистских ритуальных требований к недавним шаманистам и понемногу ослабить давление, допустив даже возврат некоторых шаманских обрядов, например жертвоприношения овец, молений у обоо и т. д. В борьбе с закоренелыми шаманистами религиозные служители бурханизма прибегали к частичной замене ритуальной религиозной шаманской лексики при сохранении традиционных обрядов. Ритуальные ленточки (*жалама*), употреблявшиеся также и бурханистами, стали именовать *кайры*, а шаманские культовые сооружения из камней (*обоо*), устраиваемые у дорог и на перевалах, — *йlä*.²⁴⁵ Таким образом, вполне допустимо предполагать в образе Алтая контаминацию бурханистских религиозных представлений о местной природе с древними шаманистскими представлениями об Йерсу и о духах — хозяевах гор, хребтов, лесов и т. д. Явления контаминации у алтайцев были весьма распространены, о чем я уже говорил выше. Контаминация зафиксирована также и в алтайском героическом эпосе.²⁴⁶

Обобщенное земное божество камы именовали в своих призываниях *јаан Алтай* или *ару Алтай*. В жертву ему приносили (или посвящали) коня рыжей масти. Камляли Алтаю с бубном. Коней рыжей масти приносили в жертву также Йерсу и священным горам, чем подчеркивалась и принадлежность Алтая к земным божествам. В Усть-Канском районе мне говорили, что при жертвоприношении коня великому Алтаю, которое совершалось на следующий день после жертвоприношения Ульгению, одновременно со шкурой жертвенного коня вышешивалась и шкура овцы — в честь дочери Йерсу (*Јарсудынг кыстары*); мясо овцы входило в состав жертвенной пищи. Конкретное подтверждение данного обычая я вижу в сообщении Г. Н. Потанина, который на пути из Онгудая (по правобережью Катуня) и Кош-Агачу видел два жертвенника (*тайлга*) с висящими на них

шкурами жертвенных коней, рядом с которыми на отдельной жерди находилась и овечья жертвенная шкура.²⁴⁷

Если обратиться непосредственно к типологии бубнов как таковой, то о ней в общем плане можно сказать уверенно, что она не была строго этнической, ибо один и тот же тип был распространен у разных народностей или родоплеменных групп. И напротив, у одной и той же народности или родоплеменной группы наблюдалось несколько типов. Все это было показано выше на конкретном материале. Типология бубнов в алтайском шаманизме основывалась на различиях в представлениях о хозяине бубна, о божестве и покровителе того или иного типа бубнов, т. е. на различных религиозных представлениях, но в рамках алтайского шаманизма и его пантеона. Однако наряду с этим в ней отразилась частично и специфика хозяйственной деятельности шаманистов, в условиях которой формировались и закреплялись рассмотренные типы. Возьмем бубен с рукояткой барс (марс) или с рукоятками Каным и Тезим. В них выступает связь, выраженная в сакральной и символической форме, с хозяйством и бытом горно-таежных охотников на зверя. Она видна в требованиях, предъявляемых к обтяжке бубна. Обтяжка допускалась только шкурой диких копытных животных, обязательно самцов (марала, лося, оленя, косули), и запрещалось использовать с этой целью шкуры домашних животных. Шкура символизировала верховое животное, на котором во время камлания шаман совершал свое путешествие. Правда, уже в первом десятилетии нашего века разрешалась обтяжка этих бубнов и шкурой жеребенка, но лишь там, где шкуру дикого животного уже было трудно достать, особенно в районах, где уменьшился или исчез копытный зверь (у тубаларов, шорцев, телеутов). Вспомним и о рисунках на бубнах, именуемых *бура*, символизировавших ездовых животных божеств и духов. Они изображались, хотя и схематично, только в виде диких копытных животных.²⁴⁸ Напомню и о покровителях бубнов — земных божествах, хозяевах определенных именных гор, считавшихся и хозяевами зверей, тайги. Подобная сакральная регламентация, характер правил и запретов ясно доказывают, что они сложились в таежной среде, в среде обитания и хозяйства охотников на зверя. Не увеличивая примеров отражения охотничьего быта, можно указать еще на отражение в бубнах культуры и быта скотоводов горных степей и полупустынь. Это проявилось в символике бубна в целом во время моления как образа верхового коня или даже верблюда камлающего шамана.²⁴⁹

Бубны отражали канонизацию камов. Рукоятка одноголовых антропоморфных бубнов рассматривалась как символическое изображение (*чалу*) умершего шамана-предка. Символические изображения умерших камов и их бубнов занимали видное место среди рисунков на таких бубнах и т. д. Данный сюжет мог бы быть темой самостоятельной статьи, мне же хочется заключить рассмотрение шаманских бубнов указанием на их роль в качестве главных и специфических для алтайского шаманизма священных предметов, сочетающих сведения о теологии с культовой обрядностью, являющихся в то же время и ценным источником изучения и познания

религии. Отсутствие стационарных молелен и церковной организации, разбросанность в расселении шаманистов, вызванная хозяйственными причинами, содействовали появлению бубнов индивидуального пользования, символизировавших собой своего рода компактную походную молельню, стандартную и каноническую. Будучи священным предметом комплексного символического значения но строго индивидуального пользования, бубен получал общественную санкцию шаманистов во время обязательного обряда его изготовления, длившегося несколько дней при стечении соплеменников и сородичей шамана. Целью обряда было «оживление» коллективно сделанного бубна, т. е. символическое оживление (во время специального камлания) животного, шкурой которого был обтянут бубен, и показ его божеству для одобрения и признания пригодности. После этого бубен становился священным предметом, которым пользовался только данный шаман и с которым он теперь связывал свою жизнь и как служитель культа, и как смертный человек. Божество определяло при осмотре бубна, сколько лет шаман мог камлать с ним и сколько бубнов ему еще придется иметь на своем веку.

В значении бубна как главного и обязательного священного предмета мне неоднократно приходилось убеждаться уже после прекращения камланий на Алтае при разговорах с бывшими камами, их родственниками и некоторыми стариками.

С прекращением камланий, сопровождавшимся сдачей шаманами своих бубнов в сельсоветы, школы или музеев, шаманские верования и представления продолжали сохраняться (пережитки их, кстати сказать, можно встретить у старшего поколения и теперь). Но так как камлать без бубна было «по-настоящему невозможно»,²⁵⁰ то некоторые бывшие шаманы только ворожили людям или «узнавали», почему человек заболел; обращаясь к духам, делали это с помощью опахала (различного вида) либо маленького лука, который держали в руке за тетиву и раскачивали, призывая своих мелких, обитающих поблизости духов. Стало быть, они пользовались простыми культовыми приемами, которые в старое время камы употребляли до изготовления своего первого бубна.

На основании изложенного можно утверждать, что шаманский бубен у алтае-саянских народов менее всего был музыкальным инструментом или сигнальным, используемым для оповещения о начале камлания и созыве своих духов, каким он представлялся некоторым авторам.

Ритуальное облачение

Кроме бубна необходимой принадлежностью большинства алтае-саянских шаманов было специальное ритуальное облачение, в котором проводилось камлание и которое мог надевать только шаман. Как и бубен, это облачение являлось священным предметом индивидуального назначения и пользования, изготовлялось только для шамана, уже обладавшего бубном. У алтайцев и тувинцев такое



Рис. 5. Шамбака в маньяке.

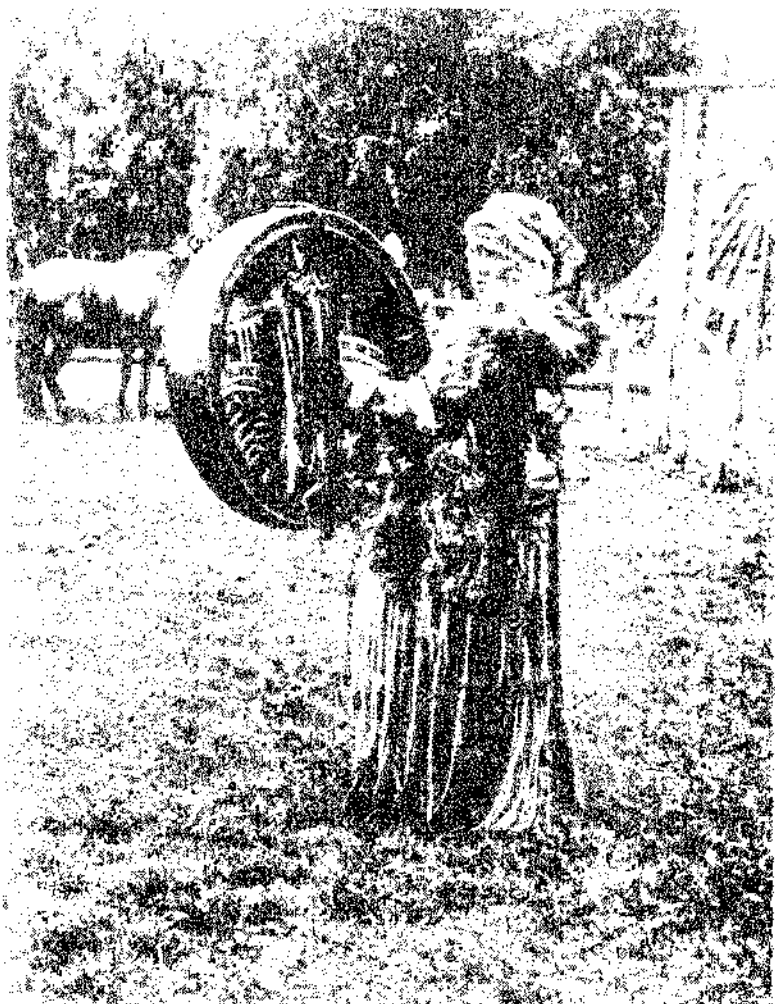


Рис. 5 (продолжение).

облачение в виде кафтана или куртки называлось *маньяк*,²⁵¹ у сагайцев и качинцев — *хам тон* (букв. «шуба» или «верхняя одежда» кама). Последним названием пользовались и восточные тувинцы. Северные алтайцы специфического ритуального кафтана для камлания не имели.

Изготовление облачения кама происходило по указанию или внушению его духов — покровителей и помощников во время специального камлания с бубном. В первую очередь шаман обращался к умершему предку, который заставил его стать камом. От него он получал подробное указание о внешнем оформлении ритуального кафтана и шапки. По свидетельству кама Чоодура, указание, какой сшить костюм для камлания, иногда можно было получить и от священной горы. Сам Чоодур получил свой бубен и маньяк от горы Тезим.

Для маньяка как профессионального ритуального облачения шамана было характерно сложное внешнее оформление (рис. 5). Оно включало в себя множество жгутов, сотни различных подвесок, небольшие куски ткани в виде платков, ленты, ровдужную бахрому, шкурки зверей, птиц и их отдельные части (когти, перья, клювы, крылья и др.), тряпичные антропоморфные изображения в виде куколок, змей, чудовищ и т. п., иногда — миниатюрные предметы быта (кисеты, игольники и др.). Жгуты изготовлялись обычно из самодельной конопляной веревки, обшитой цветным ситцем, разной длины и толщины. Подвески делались преимущественно из железа (кольца, бляшки), но были и медные колокольчики, бубенцы. Все это прикреплялось к короткополой, доходящей до колен, распашной куртке с рукавами (из овчины или кожи марала) так, что самой куртки не было видно. Она служила как бы конструктивной основой для размещения на ней всей массы деталей, имеющих то или иное символическое значение.

Изготовление костюма шамана было коллективным занятием женщин (в то время как бубен делали только мужчины). Оно совершалось в определенное время и сопровождалось определенным обрядом. «Обряд этот, или камлание, всегда совершается при большом стечении народа и называется *jälbü чыуыран-жат*, или *маньяк арулапжат* — „удалять скверну из маньяка, которая сообщается ему от прикосновения рук нехороших людей“. Но главный смысл этого обряда заключается в определении пригодности или непригодности маньяка к употреблению. Дух — покровитель шамана или шаманки, по указанию которого шит маньяк, при камлании тщательно осматривает его и через внушение дает свое одобрение или неодобрение. Делаемые духом указания всегда исполняются: маньяк исправляется, перешивается. Только после полного одобрения духа маньяк становится священной одеждою и вступает в обычное употребление».²⁵² Из приведенной цитаты видно, что существовал общественный обряд изготовления маньяка, аналогичный в некоторой степени обряду изготовления и оживления бубна. Однако в сообщении А. В. Анохина следует внести корректив. Поскольку понятие *jälbü (jälbi)* у алтайцев исследовано и означает «силу шамана», состоящую из его духов-

помощников, даваемую его божественными покровителями, то и название обряда *jälbü чыгырап-јат* надо перевести как «появление (букв. «выход») силы шамана», а выражение *манјак арулап-јат* — «освящение (букв. «очищение») маньяка». Хотя маньяк шили женщины, но после описанного обряда он становился запретным для прикосновения их к нему. Несмотря на наличие различных покупных деталей русского происхождения (колокольчики, бубенчики и т. д.), маньяк, прошедший *jälbü чыгырап-јат*, превращался в священный предмет, а составляющие его элементы приобретали свое символическое значение.

Таким образом, изготовление и ритуальная санкция шаманского облачения не выходили из канонических рамок алтайского шаманизма. Костюм был вместилищем призываемых перед камланием духов шамана, которые защищали его во время моления. Шаман сравнивал своих духов с защитной броней.

На ритуальном облачении пришивались своеобразные иконографические изображения божеств и духов в виде куколок, жгутов и др., покровительствующих и помогающих шаманам совершать камлания с различными жертвоприношениями, «лечить» больного и т. д. И все же в качестве священного предмета шаманское ритуальное одеяние в отличие от бубна (в смысле его значения в целом) было на втором плане: оно не являлось обязательным и всеобщим по распространению ритуальным атрибутом при камлании. Камлать можно было и без маньяка, а без бубна — нельзя.²⁵³ У ряда алтае-саянских народов вообще не имеется специального ритуального одеяния для камлания, например у северных телеутов, шорцев, кумандинцев, челканцев. У кумандинцев шаман камлал в обычном по покрою и виду холщовом бытовом халате (*кандраќ*), а на голову или повязывал женский платок, или надевал холщовую колпакообразную шапочку (*кӧлпӧк*). Однако носил он халат только во время камлания, после чего снимал и вешал вместе с бубном в передний угол. Ф. А. Сатлаев, ссылаясь на архивные записи А. В. Анохина, сообщает по этому поводу следующее: «Анохин в 1913 г. в с. Осинники встретил совершенно другой вариант шаманского костюма. Этот костюм висел в переднем углу комнаты и состоял из трехрогой шапки и холщового (из конопли) халата с длинными прядками материи, нашитыми на лопатках сзади и на груди. Мы полагаем, — пишет далее Сатлаев, — что данный костюм, если он даже и принадлежал кумандинскому шаману, по происхождению своему скорее всего был шорским, так как у шорцев известны случаи пришивания к спинке шаманского холщового халата лент и пучков перьев».²⁵⁴ Я могу вполне присоединиться к мнению Сатлаева, который, будучи кумандинцем, знающим язык и быт своего народа, сомневается признать виденный Анохиным халат за ритуальный реквизит кумандинского шамана. Изучая шаманизм у кумандинцев, я тоже не только не видел такого ритуального одеяния кама, но даже не слышал о нем, хотя работал непосредственно с квалифицированным камом Саканом. У собственно шорцев и шорцев телеутского происхождения к холщовому халату, в котором шаман камлал, действительно прикреплялись

пучки совиных перьев, но чаще этот халат отличался от повседневного тем, что его ворот был расшит цветными нитками незатейливым орнаментом, какой можно было видеть на женских повседневных холщовых халатах. Однако какого-либо символического значения вышивка на халате кама не имела, но придавала ему вид праздничной одежды, в коей и надлежало встречаться с духами или божествами во время камлания. Конечно, трехрогий головной убор, упоминание о котором обнаружил Сатлаев в архиве Анохина, представляет большой интерес, ибо в таком головном уборе шаманы нередко изображались и на петроглифах. Тем не менее данное единственное указание, да еще недостаточно выясненное, позволяет мне не обсуждать его.

Перехожу к рассмотрению специфики шаманского ритуального облачения как священного предмета, изготовлявшегося специально для камлания, — маньяка. Это облачение было распространено у собственно алтайцев, теленгитов, тувинцев, сагайцев и качинцев. У последних оно называлось *камдык тон* — «одежда для камлания», а шапка — *камдык пёржук* — «шапка для камлания». Но у алтайцев и теленгитов, т. е. в районе распространения маньяка, его имел не каждый кам, а только те, которые, по сообщению А. В. Анохина, камлали Эрлику и духам гор (по Анохину — Йерсу). Шаманы, у которых был маньяк (*манякту кам*), относились к категории *кара кам* — «черный кам». Шаманы же, не камлавшие Эрлику, назывались *ак кам* — «белый кам»; они маньяка не имели. Напротив, все женщины-шаманки, которые в силу своей «женской природы» (т. е. ритуальной нечистоты) не могли камлать Ульгеню, а камлали только Эрлику и духам гор, во время моления надевали маньяк.²⁵⁵ Я замечу по данному поводу, что приведенные Анохиным сведения не совсем точны, ибо знакомый мне близко кам Сапыр Туянин имел маньяк, хотя часто по просьбе тех или иных хозяев камлал Ульгеню с принесением ему в жертву коня, камлал и Йерсу, а также Эрлику. Все эти камлания, длившиеся целую ночь, он проводил в маньяке, с бубном, и только на заре, когда все собирались на горе, чтобы принести в жертву Ульгеню коня, Сапыр вместо маньяка надевал ритуальный длиннополый суконный халат с тремя лентами, спускающимися по спине от затылка до пяток. В тот момент на нем была обычная пирогаобразная высокая шапка из мерлушки с пришитыми на ее вершшке пучками из перьев филина (*ульбрәк*) и тремя белыми лентами сзади. Мне пришлось побывать на таком камлании Сапыра. Я лично видел, что он был в описанной одежде лишь во время утренней части камлания, когда на горе умертвили коня удушением и вывесили его шкуру на шесте, продевом через ветви березы, под которой происходило жертвоприношение. Накануне же он всю ночь камлал в маньяке. Сапыр камлал божествам и духам всех трех зон Вселенной, и его не называли ак камом или кара камом, он был укту камом, т. е. потомственным, родовитым камом, представителем сильных алтайских шаманов. Одна из ветвей его шаманской родословной вела к тувинской шаманке Канаа. С ее именем алтайские камы связывали появление маньяка, утверждая, что до ее прибытия на Алтай, куда она «прилетела» из Тувы, у алтайцев маньяков не было. Будучи манякту

камом, Сапыр считал своим ару тӧсем Каршита — сына Ульгена. Следовательно, деление камов на имеющих и не имеющих маньяк по признаку того, камлают ли они Эрлику и земным духам (божествам) или только «небожителям», нельзя считать, по крайней мере в последнее время существования шаманизма, устойчивым и типичным. В качестве примера, кроме Сапыра, я могу назвать еще лично мне известного кама Чоодура (сеок Мундус). Таким образом, опираясь на факты, можно утверждать: смена маньяка на халат с тремя ритуальными лентами (*ӱч јаламалу тон*) происходила в процессе камлания только высшим небесным божествам при жертвоприношении коня, причем лишь на заключительном этапе моления. В данной работе я не ставлю цель установить и объяснить происхождение маньяка, как и бубна, а стремлюсь лишь выяснить его символику и в целом, и отдельных частей и деталей в свете теологических положений, изложенных выше. Рассмотрение символики шаманского ритуального костюма должно ответить на вопросы: насколько связана она с теологическими догмами алтайского шаманизма (что уже удалось выяснить в отношении бубна), является ли облачение кама вещественной ритуальной основой камлания (как это было свойственно шаманскому бубну), другими словами, в какой степени и форме выступает связь названного священного предмета с религиозными положениями алтайского шаманизма по сравнению с бубном и в чем специфика этой связи в рамках представления о камлании как путешествии шамана (точнее — его чула) в ту или другую сферу Вселенной? Приступая к анализу символики алтайских маньяков, приходится констатировать полное отсутствие на сей счет каких-либо сведений в письменных исторических источниках. Более того, в них нет даже упоминаний о ритуальной одежде камлающих шаманов. Поэтому придется сразу же обратиться к этнографической литературе, где встречаются подробные описания. Впервые кратко, но выразительное описание теленгитского и алтайского маньяков дал в конце 70-х гг. XIX в. Г. Н. Потанин. Он получил эти сведения непосредственно от шаманов, имена которых называет.²⁵⁶ Им дано перечисление предметов внешнего оформления костюма, алтайское наименование его — *манджак* или *мандьяк* — и тувинское — *ерень манджак* (слово *ерень* у тувинцев соответствует слову *онгон* у бурят и монголов). Хорошо и детально описано облачение алтайского кама у А. В. Анохина.²⁵⁷ Материалы о нем имеются в сводной работе Е. Д. Прокофьевой. Последняя привлекла к изучению еще покроев ритуального костюма сибирских шаманов и уделила внимание его оформлению.²⁵⁸ На этом основании я считаю себя свободным от обязанности повторять сказанное, а сосредоточусь в основном на симво-

Замечу также, что Е. Д. Прокофьева, исследовавшая шаманскую одежду у народов Сибири, попыталась в первую очередь типологизировать не только покроев изучаемых костюмов, но и их ритуальное оформление. Следуя за выводами В. Н. Васильева и Э. К. Пекарского,²⁵⁹ изучавших шаманскую ритуальную одежду у якутов, и опираясь на методiku, разработанную для издания «Историко-этногра-

фический атлас Сибири», автор выделяет особый тип шаманских костюмов у алтае-саянских народов по покрою и материалу ритуального оформления. Касаясь же символики алтае-саянского шаманского костюма в целом, она находит, что костюм этот олицетворял птицу.²⁶⁰ Такая символика свойственна шаманской одежде и других народов (например, монголов, бурят, якутов, даже саамов и др.), что не ускользнуло от внимания Прокофьевой. Оставляя под сомнением возможность построения типологической классификации внешнего оформления ритуальной одежды шамана в масштабе всех сибирских народов, я хотел бы обратить внимание на то, что автор исходит только из предположения о первичности символики шаманского ритуального костюма у народов Сибири в виде птицы, с последующей заменой ее образом животного. Доказательств этой гипотезы пока нет. С не меньшей степенью вероятности можно выдвинуть и другую. Появление, формирование и закрепление символических изображений ритуального шаманского костюма в облике зверя или птицы могло быть вызвано различием в образе жизни и экологической среде сибирских народов как в самой Сибири, так и в прилегающих к ней районах, особенно с юга. Для жителей тайги близким и естественным был образ дикого копытного зверя, играющего большую роль в их хозяйственной жизни, а для жителей степей, полупустынь и пустынь — образ птицы, наиболее зримый и впечатляющий (орел, беркут). При смешении степных и лесных народов на территории Сибири, особенно в лесостепной зоне, вызывавшемся теми или иными причинами, среди которых первостепенную роль играли войны и набеги, символические образы птицы и зверя применительно к шаманскому костюму распространились в среде сибирских народов, отнюдь не означая их последовательной смены. Разумеется, мое предположение тоже нуждается в специальном исследовательском доказательстве, что не входит в план настоящей работы. Отмечу, однако: анализ результатов изучения бубнов, изложенный выше, открывает преимущества для разработки высказанного мною предположения по сравнению с приведенным выше — о последовательности смены символических образов шаманского костюма у сибирских народов, которые рассматриваются к тому же как нечто единое и целое.

Приступая к конкретному изложению этнографического материала о ритуальном облачении шаманов у алтае-саянских народов, я хотел бы начать его следующим замечанием. В отличие от общего символического значения бубна как ездового животного кама ритуальный костюм, в котором совершалось моление, такого однозначного символического значения не имел, хотя, по утверждению Е. Д. Прокофьевой, он у всех этих народов символизировал птицу. Разумеется, можно предполагать, что подобное представление некогда существовало, но оно не оставило следов целостного образа птицы. Главным и единственным аргументом Прокофьевой является ссылка на то, что в ряде случаев жгуты или бахрама на шаманском костюме символизируют перья, а у других народов такой символ выступает даже в виде железных подвесок, нашитых на кафтан. Кроме того, автор подчеркивает, что на спине шаманского кафтана, под-

мышками и особенно на шапке подвешены натуральные высушенные крылья птиц, их головы, лапки, клювы и т. п. Поэтому мне придется рассматривать шаманский костюм у алтайцев, имея в виду мнение Прокофьевой.

Я начну с полевых материалов, и прежде всего с наиболее полных, собранных А. В. Анохиным при участии алтайских камов. Его исследование велось в первом десятилетии нашего столетия, когда шаманизм на Алтае, особенно после разгрома бурханизма, значительно оживился в районе распространения собственно алтайцев (на левобережье Катунни) и теленгитов. Алтайский материал о маньяке и его частях, опубликованный Анохиным в деталях, я попытаюсь сгруппировать в несколько предметных категорий, которые позволят разобраться в кажущемся нагромождении различных элементов и деталей оформления маньяка (многочисленные подвески, жгуты, шкурки, колокольчики, вышивки и другие предметы), аналогичных по ритуальной функции и значению рисункам на шаманском бубне. Самыми массовыми, исчисляющимися десятками и даже сотнями, являются жгуты разной длины (до 3 м) и толщины, прикрепленные к различным частям маньяка (подолу, рукавам, спине и т. д.). Они сделаны, как уже говорилось, из конопляной веревки, обшитой цветным ситцем. Прикрепленные к куртке, они образуют как бы юбку, которая во время движения, особенно при быстром круговом вращении кама, развеивается. Качинский кам Роман так говорил мне про нижнюю часть данного костюма: каму постоянно приходится иметь дело с хозяевами гор, а они одеваются очень плохо, ходят в лохмотьях, и кам при помощи лент и жгутов делает свой костюм похожим на одежду горных хозяев, чтобы они по этому костюму узнавали его и принимали за своего. Разумеется, такое наивное объяснение свидетельствует только о том, что качинцы забыли значение и смысл символики жгутов в костюме кама. Правда, кам Роман сказал, что его костюм изображал птицу, но не мог объяснить, почему именно птицу и какую конкретно. Он объяснил только, для чего на его ритуальной шапке, сшитой из красного сукна, были прикреплены хвост филина, а на «шубе» (*тон*), т. е. ритуальном костюме, подмышками — крылья и хвост той же птицы: крылья помогали подниматься на вершины гор во время путешествия к их хозяевам, а при помощи когтей филина он взбирался на крутые скалы.

Наиболее полную инвентаризацию комплекса частей и деталей маньяка дал в своих записях А. В. Анохин. У алтайских камов, маньяк которых особенно отличался обилием жгутов, последние были прикреплены ко всем частям курток маньяков, символизируя разные значения, отличаясь друг от друга не только по материалу, но и форме. Подмышками жгуты символизировали «воздушные (т. е. летательные) крылья» (*кай канат*). Пришитые к куртке (к подолу) и опоясывающие ее плотным кольцом, свободно спускаясь до самого пола, образуя нижнюю часть маньяка, жгуты символизировали просто *ак маняк* — «священный маньяк». Настоящее символическое значение их, видимо, было забыто, так как Анохин сообщает, что они «особого значения не имеют», и приводит алтайскую фразу,

объясняющую это: *Анынг пойнуң пўткен* — «Получились сами собой». ²⁶¹ Два больших длинных жгута на боковой части костюма изображают чудовищ с раскрытой пастью и четырьмя ногами под названием *јутпа* и *абра*. ²⁶² На шаманских бубнах их рисуют внизу на наружной поверхности. Это помощники шамана, защищающие его во время камлания от злых духов и помогающие ему при путешествии в подземный мир. Имеются еще связи заплечных маньяков с пучком перьев филина наверху, называющиеся просто «крылья» (*канат*); далее — жгуты, олицетворяющие змей и ужей — помощников кама при изгнании злых духов из больного. Они изображаются в качестве помощников кама и на бубнах. Наконец, можно указать еще на комплект маньяков, состоящий из матерчатых лент вперемежку с кожными полосками, образующих пучки из десятка лент каждый. Почему они называются маньяками, т. е. носят имя костюма в целом, неясно. Остается лишь предположить, что это символические модели маньяков умерших камов, ставших тōсями камлающего шамана, подобно тому как изображались модели бубнов умерших предков кама.

Свое предположение об изображении в виде пучка жгутов (с лентами и без них) именно маньяка почитаемых камов-предков я основываю на следующих известных фактах. В качестве чалу почитаемых умерших шаманов, хранящихся в юртах, использовались не только маленькие модели бубнов (*тўнгўрчак*), но и жгуты или целые пучки жгутов того же типа, какие изготовляли для маньяка. На одних из таких чалу можно встретить подвешенный медный колокольчик, какой бывает только на маньяках шаманов, а на других попадаются пучки из перьев филина, какие, например, нашивались на жгутах, спускавшихся с плеч маньяка, — «заплечных маньяках» (*ингимин танган манјак*). ²⁶³ Таким образом, жгуты на шаманском маньяке не имели однозначного символического значения — только как птичьи перья, хотя некоторые пучки их и осмыслились воздушными крыльями. Тем не менее ритуальная роль птиц в шаманских камлании и одеянии была весьма значительна, ибо они являлись активными помощниками шаманов. Изображения их рисовались на шаманском бубне. Шаманский костюм алтайцев также дает яркое подтверждение этого факта. Пучки перьев, высушенные шкурки птиц, крылья, когти и клювы в натуральном виде вошли важным и обязательным компонентом в собрание предметов, увешивающих ритуальную одежду алтайского или теленгитского кама. Иногда они представлены заместителями, т. е. жгутами, о которых только что шла речь. Сошлюсь в первую очередь на пучки перьев филина или беркута, укрепленных торчком на плечах маньяка. Они символизируют двух беркутов (*мўркўт*) или двух соколов (*шонкор*). Про них кам говорил во время моления: «На два моих плеча серый беркут спустился, против меня, клекоча, сокол спустился». Эти птицы, по данным А. В. Анохина, «невидимо несут шамана, шаманку и их жертву к их тōсю». Кам говорит: *Ай канатту кара мўркўдўм ағар тōскō паштап јўреттен* — «С луновидными крыльями мой черный беркут к чистому тōсю впереди идет». ²⁶⁴ Шкурка пестрого дятла символизирует ездовую лошадь

духа Суйлу — посредника между шаманом и Ульгеном, сопровождавшего шамана во время камлания.

Если обратиться теперь ко второму виду предметов, характерных для маньяков, — колокольчикам, бубенчикам и т. п., то здесь вырисовывается та же картина. Несмотря на русское происхождение, они широко использовались в наборе различных ритуальных подвесок шаманского кафтана как средство защиты кама. «Колокольцы и бубенцы, — пишет А. В. Анохин, — служат шаману броней, данной от бога (*кудайданг куякту йдәм*). При нападении злых духов (*јаман көрмөстөр*) шаман ограждает себя от них при помощи колокольцев и бубенцов, главным образом при помощи звона (*шангыр*)».²⁶⁵ В это сообщение следует внести уточнение, основанное для которого служит само название средства защиты кама, выраженное словом *куяк*. Последнее известно с древнетюркского времени в устойчивом функциональном значении защитного доспеха воинов, будь то панцирь или кольчуга и т. п. Алтайцы сами делали железное холодное оружие и защитные доспехи, среди которых русские исторические документы часто называют куюки,²⁶⁶ почти до начала XIX в. Следовательно, медные колокольчики и бубенчики символизировали не аллегорические доспехи, защищавшие шамана шумом, а вполне реальные куюки, что надо сказать и про железные подвески в виде меделей стрел и луков или различных пластинок и трубочек, символизировавших холодное оружие, как иногда во время камлания шаманский бубен и колотушка символизировали лук и стрелы. Окончательное подтверждение символики куюка-панциря в costume алтайского шамана дает узор из парчового или шерстяного шнура, нашитый на рукава и грудь маньяка, в виде решетки, сетки ромбической или квадратной формы, с шишечками в местах пересечений линий узора. Как доказал С. В. Иванов, узор сей является не просто орнаментом, а имитирует внешний вид монгольской средневековой военной куртки, подбитой с внутренней стороны чешуйчатыми стальными пластинками. Внешняя сторона этого монгольского доспеха покрыта круглыми металлическими бляшками-заклепками, расположенными на квадратной сетке.²⁶⁷

С. В. Иванов довольно подробно исследовал данный элемент алтайского шаманского костюма на фоне изучения шаманской ритуальной одежды у народов Западной и Южной Сибири и пришел к выводу, что шаманскую алтайскую куртку с указанным выше узором и шишечками «можно рассматривать как пережиток защитного доспеха с наружными заклепками и внутренними металлическими пластинками и видеть в ней военную одежду».²⁶⁸

Можно, конечно, не разделять этот вывод С. В. Иванова, так как практически едва ли шаманы камлали в реальном военном защитном доспехе. Скорее всего, они имитировали его на costume нашивкой в символических целях, как наиболее надежную броню, защищающую от вражеских ударов на войне и от злых духов — при камлании. Бесспорно одно: автор сумел расшифровать одну из трудных загадок в символике ритуального шаманского костюма у алтайцев, имеющую каноническое значение, ибо упомянутая нашивка

встречается на всех алтайских и теленгитских маньяках. Г. Н. Потанин отметил ее у теленгитов и алтайцев уже более ста лет тому назад.²⁶⁹ Я не буду останавливаться на символическом значении других, второстепенных деталей одевания алтайских шаманов. Они даны в книге А. В. Анохина. Отмечу только еще один весьма существенный элемент ритуального убранства маньяка — девять (или семь) куколок, сшитых из ткани и набитых куделью. Эти антропоморфные фигурки, именуемые *ак кыстар* — «чистые девицы», а на языке шаманов — *кындар*, символизировали дочерей Ульгения. Их пришивали сзади между плечами кафтана под воротником и связывали с ними ритуальную силу шамана во время камлания; это были небесные покровительницы, вдохновляющие его при камлании. Дочери Ульгения, как указывалось, изображались рисунком и на некоторых шаманских бубнах алтайцев. Данные изображения в таком же количестве часто встречаются на сагайских и качинских бубнах, но осмысляют их как дочери хозяина священной горы, «желтые девицы» (*сары кыс*).

Подытоживая сказанное по поводу роли шаманской ритуальной одежды как второго (после бубна) священного предмета, можно утверждать следующее. Одежда эта, как и бубен, была насыщена религиозной символикой в духе догм и канонов алтайского шаманизма. Но она по сравнению с бубном была более ограничена в ритуальных функциях во время камлания. Главной идеей, отраженной в символике шаманского костюма, была охрана шамана на земле (в юрте) во время камлания от злых духов, в то время как его жула и жула бубна при помощи духов-помощников (*пуралар* и др.) находились в путешествии к божествам и духам в той или иной сфере Вселенной. Анализ символики выявляет также представление о некоторых категориях духов, убежищем для которых во время камлания служило облачение шамана. Кроме дочерей Ульгения, дающих физическую силу и выносливость шаману в течение всего камлания, порой весьма длительного и трудного по затрате физической энергии, это изображения духов, помогающих лечить болезни, и т. д.

Этнографический материал и анализ показывают несомненно второстепенную ритуальную роль шаманского маньяка у алтайцев всюду, где он существовал. В отличие от бубна он не представлялся чем-то единым, не имел и своего хозяина, не передавался по наследству. Если бубен однозначно олицетворял ездовое верховое животное шамана, то в отношении шаманского костюма как символа птицы этого сказать нельзя, по крайней мере у алтайцев. Если у качинцев, по словам кама Романа, шаманский костюм изображал птицу, то у алтайцев такого представления не зафиксировано. А символы крыльев из жгутов, да и натуральные птичьи крылья на маньяке несли функцию средств, при помощи которых шаман преодолевал некоторые препятствия во время камлания. Другие символы определенных птиц (беркута, филина и т. д.), как было показано, являлись его помощниками при молении. Алтайским шаманам нередко во время камлания приходилось по тем или иным причинам (частично указанным выше) оставлять свой бубен и совершать дальнейшее

путешествие на птице. Последней всегда был гусь, один из сильных помощников кама, которого тот специально призывал в таких случаях. Но он не пользовался маньяком как символом птицы. Кстати сказать, и кам Роман, назвавший свое облачение изображением птицы, в то же время говорил о жгутах костюма не как о символах перьев, а как о лохмотьях, похожих на лохмотья одеяния хозяев гор.

У алтайцев сохранилось немало рассказов о летающих шаманах, однако полеты их не связывались с маньяком. Уместно напомнить о каме Кёдей, побывавшем у Тезима. Обратный путь от этой священной горы занял у него целые сутки, но возвращался он при помощи своих бура. Мне пришлось слышать рассказ о сильных летающих камах от тубаларов. Такими являлись укту камы Кыяс (сеок Юз), Куле и Сурмей (два последних из сеока Ярык). Кыяс и Куле были однажды приглашены на свадьбу, на которую явились необычным способом. В момент захода солнца собравшиеся гости увидели летящего по воздуху Кыяса, который опустился на веревку, протянутую между деревьями для привязывания коней, и прыгнул на землю. Вскоре в воздухе показался и Куле. Он тоже опустился было на веревку, но не устоял на ней и начал кружиться вокруг. Кыяс, заметив это, попросил налить никем не пробованного вина и стал кропить им Куле и камлать. Это сразу же позволило Куле приземлиться. В данном рассказе нет ничего о том, что камы летали при помощи своих маньяков. Их несли духи-помощники, как следует из того, что Кыяс, желая помочь Куле приземлиться, потребовал еще не пробованного вина. Таким вином угощали только духов и божеств. Следовательно, Куле был на какое-то время задержан при посадке на землю духами, которые доставили его сюда и потребовали выкуп вином. Третий случай, о котором в свое время любили рассказывать алтайцы, жившие по р. Майме, относится к каму Сурмей. Его именем и поныне называют остроконечную гору, у подножия которой расположен г. Горно-Алтайск. Сурмей жил в верховьях Паспаула. Его преследовали за шаманскую деятельность миссионеры, запрещаая камлать. Они сожгли у него два бубна, но Сурмей сделал третий и продолжал камлать в своей округе. Раздосадованные миссионеры при помощи местной власти добились ареста Сурмея. Его доставили в Улалу и заперли на ночь в бане. Ночью он стал камлать, сзывая своих духов. Последние, явившись к нему, взялись освободить шамана из «темницы», но потребовали принести им в жертву коня. Сурмей обещал, после чего был подхвачен духами и полетел с ними. Они спрятали его сначала на вершине горы, именуемой теперь Сурмей, а затем доставили домой.

В этих рассказах, записанных мною в середине 30-х гг., способность шаманов летать по воздуху четко объяснялась силой его духов, а не превращением кама в птицу или символикой его ритуального облачения. Зато А. В. Анохину удалось записать (еще в первом десятилетии нашего века) интересный рассказ о весьма популярной тувинской шаманке Канаа, являющейся тосем-камом многих алтайских шаманов, в том числе и хорошего моего знакомого кама Сапыра. Я позволю себе привести этот рассказ подробнее, поскольку он прояс-

няет представление самих алтайцев о маньяке. В начале рассказа говорится о девице-шаманке по имени Канаа, жившей в Западной Туве по р. Алашу (приток Хемчика). Появление ее на Алтае мотивируется решением Канаа разыскать вероломного алтайца Кёкёна, который, находясь в долине Алаша по торговым делам, соблазнил Канаа, обещал на ней жениться, но под предлогом торговых дел уехал на родину, где забыл о своем обещании. Когда Канаа, год спустя, поняла, что ее обманули, она надела на себя маньяк и под удары бубна полетела, как птица, в Алтай через горы Уч-Монгол (вершина Уйменя), *Алты аҗиктү Албаган* — «С шестью дверями гора Албаган», Чолмон (р. Кума), Адыган (рр. Эликмонар, Куюм), Ак-Кайя (р. Куюм), *Уч-мүстү Кара Кайя* — «С тремя рогами черная скала», в верховьях Тыргы, и опустилась на р. Копшу (местожительство Кёкёна). По пути все свои шаманские принадлежности она отдала горным духам как выкуп (*толу*) за путешествие через их владения. Когда Канаа явилась в аил Кёкёна, последний испугался и спрятался за занавеской своей кровати.²⁷⁰ Канаа осталась жить на Алтае у Кёкёна. Заплела косы по-женски (*тулун*).²⁷¹ Через некоторое время стала просить гору Адыган возвратить ей шаманские доспехи. Адыган согласилась отдать ей все, если она обречет себя на бездетность. Канаа на это не согласилась. Снова поехала на Алаш и привезла оттуда бубен, орбу (колотушку) и маньяк. По образцу ее маньяка стали шить себе маньяки и алтайские шаманы.²⁷² До этого маньяков у них не было. У Канаа родились два сына: Курагач (жил на р. Копше) и Адула (на р. Семе). Оба были шаманами. От Курагача произошли поколение современных зайсанов Тобоковых (сеок Комдош) и поколение шамана Моткочака, по линии матери.²⁷³ Данное сообщение весьма интересно и было широко известно алтайцам. Мне также пришлось слышать об этом в начале 30-х гг., когда я записывал родословные «черневых» (тубаларских) зайсанов.²⁷⁴

Своим тосем-камом тувинскую шаманку Канаа называли (в числе других тосей) многие шаманы алтайцев. Убедиться в этом нетрудно, изучив родословные шаманов, опубликованные А. В. Анохиным, а также познакомившись с моими записями. Канаа была реальной личностью, которую после смерти канонизировали. Ее еще недавно почитали, делая чалу из пучка жгутов и хвоста глухаря. Можно даже примерно определить время ее деятельности как шаманки. Если исходить из того, что кам Моткочак (верховья Эликмонара) рассказывал Анохину про Канаа в 1910 г., когда ему было уже 76 лет, а камлать он начал с 9 лет (точнее — стал избранником духов), то в середине 40-х гг. XIX в. он уже знал об умершей шаманке Канаа как об одном из своих тосей, «давивших» на него для того, чтобы он стал шаманом. Поскольку в юные годы Моткочака Канаа почитало уже несколько поколений и она была канонизирована, то можно смело отнести ее шаманскую культурную практику к 70—80-м гг. XVIII в. Можно попытаться решить эту задачу и другим способом. В родословной кама Сапыра Канаа значитесь в предках пятого поколения. В 1910 г. Сапыру было 26 лет. Если исчислить поколение сроком в 30 лет, то годы жизни Канаа все равно придется на послед-

ние десятилетия XVIII в. Горный Алтай в это время, как известно, уже находился в составе Русского государства.

Представление алтайцев о появлении шаманского маньяка из Тувы, возможно, опирается на реальные факты, которые мне неизвестны. Не исключено, что в нем отразилось смешение тувинских и горно-алтайских родоплеменных групп, происходившее в XVII—XVIII вв. под влиянием событий, связанных с возникновением и падением Джунгарского ханства. После разгрома Джунгарии императорским Китаем значительная часть тувинцев, искавшая защиты у Русского государства, оказалась в Горном Алтае. В такой обстановке было вполне реальным и смешение элементов шаманизма тувинцев и горных алтайцев, в том числе теленгитов. Мне кажется, не случайно в родословных недавно существовавших алтайских шаманов то и дело встречаются предки-камы тувинского происхождения. В данной роли неоднократно выступала и шаманка Канаа.

Заканчивая рассмотрение основных священных предметов алтайских шаманов, я должен оговориться, что специально не коснулся колотушки шаманского бубна и ритуальной шапки. Колотушка составляла неотъемлемую принадлежность бубна и самостоятельного ритуального значения не имела, хотя символизировала либо плеть, либо весло и т. д., в зависимости от того, в каком образе выступал во время камлания бубен шамана (ездовое животное или лодка и т. д.). Кроме того, в этнографической литературе уже достаточно хорошо описаны форма и материал колотушки каждого типа шаманского бубна, и нет необходимости в повторении этого. То же самое надо сказать и о ритуальной шапке. И все же стоит отметить интересные данные, приведенные Г. Н. Потаниным со слов алтайского миссионера М. Чевалкова (телеутского происхождения), знатока языка и быта алтайцев, о своеобразной шапке, которую надевал шаман во время камлания. Она называлась, как и обычная ритуальная шапка, в которой камлали шаманы, *хуш пёрүк* — «шапка птицы» и оправдывала свое название в прямом смысле, ибо представляла собой шкурку филина с головой и крыльями, которую надевал шаман. Едва ли можно сомневаться в том, что эти данные служат свидетельством глубокой древности представления о шаманском костюме как символу птицы. Лично я воспринимаю их как конкретное указание на адаптацию в алтайском шаманизме арханческих элементов религиозных верований. Такую же символику хранит и шаманский костюм лопарей, шаманство которых может быть связано с контактами их весьма далеких предков с населением Алтае-Саянского региона. И все же у алтайских камов, имевших маньяк, да и у сагайских и качинских мне не удалось установить его однозначного символического значения в целом как птицы, хотя многие детали оформления и шапка к нему символизируют ту или иную птицу (сова и филин, беркут и сокол и др.) или даже представлены ее шкуркой, перьями, когтями и т. д. Они играют роль помощников во время камлания: например, беркут и сокол «несут» кама и его жертву божеству или духу; большой пестрый дятел (*ала томуртка*) «служит» ездовым конем духа Суйлу, сопровождавшего шамана во время камлания.²⁷⁵

Конструктивной основой маньяка была куртка из овчины или маральей кожи. Она имитировала, как теперь доказано, военную куртку и доспех, защищавший кама от оружия врагов, злых духов, которых ему часто приходилось встречать во время камлания. Этой же цели служили железные модели лука и наконечников стрел, символически изображенные на бубнах.

В заключение материалов о маньяке следует обратить внимание на ряд существенных характеристик этого священного, специфического культового предмета, распространенного, разумеется, в других формах и под другими названиями у многих сибирских народов. Маньяк у алтае-саянских камов в отличие от бубна не являлся обязательным ритуальным атрибутом. У шорцев, северных телеутов, кумандинцев, челканцев его вообще не было, а у собственно алтайцев и теленгитов его имел не каждый шаман. Непременной священной одеждой для камлания он был только у тувинских и хакасских шаманов. Как правило, алтайские шаманы камляли в нем земным божествам и духам, в том числе и почитаемым шаманам, т. е. Йерсу или Алтаю, хозяевам священных гор, а также Эрлику и другим персонажам подземного мира. Почитание умерших камов весьма явно выступало в том факте, что маньяк изготовляли по требованию и конкретным указаниям того или иного из них. Ему же показывали изготовленный маньяк, устраивая для этого специальное камлание. Наглядно культ умерших камов отражался в различных нашивках и подвесках маньяка, таких как арчул, пајры, некоторые типы жгутов. Все эти вещи входили в чалу — изображение, посвященное умершему каму, которое подвешивалось обычно в юртах, прежде всего — чтивших его близких и далеких родственников. Умершие почитаемые камы являлись покровителями и помощниками камлающего шамана. И вообще большинство разных подвесок, прикрепленных к маньяку, символизировало тех или иных помощников шамана во время камлания.

Я не буду перечислять всех изображений и подвесок, прикреплявшихся к маньяку. Подробное их описание опубликовано в ряде работ как по алтайцам, так и по хакасам, имеется в коллекционных описях музеев, в которых хранятся маньяки или шаманские «шубы» (*хам тон*). В мою задачу входило рассмотрение преимущественно символики и роли в камлании маньяка, его ритуального значения как священной одежды. Выяснилось, что маньяк не имел своего хозяина, как бубен. Его ритуальное назначение состояло в усилении мощи шамана путем привлечения к нему различных духов-помощников и покровителей. Их изображения включались в маньяк в разной форме. Среди них фигурировали небольшие куколки с пучком перьев филина на голове — чалу дочерей Ульгения. Они пришивались к верхней части спины маньяка между плечами. Как говорилось выше, дочери Ульгения (*кыјандар*) давали каму силу во время камлания. Вполне естественно поэтому, что первое камлание в изготовленном маньяке устраивалось специально только для показа его каму-покровителю. Оно называлось *jälbü чыгыран-јат*. Я перевожу данную фразу с санкции моих собеседников-алтайцев как «вхождение силы»

кама. Это следует понимать таким образом: духи входят в новый маньяк и обвивают стан и ноги кама, а он их сравнивает со своей броней. После того как на этом молении умерший кам-предок одобрит маньяк, он становится священным предметом, к которому запрещается прикасаться женщинам.

В отличие от бубнов маньяки алтайцев были однотипными, но оформление их различными жгутами, подвесками, вышивкой, колокольчиками, бубенчиками и т. д. различалось у разных шаманов в зависимости от их «камского наследства» и привлечения ими к себе новых духов. После смерти кама маньяк хоронили с ним в могиле, подложив его вместе с шалкой под голову умершего. Так поступали при похоронах кама и тувинцы. Я наблюдал это в разрушавшихся надземных деревянных гробницах, которые они сооружали для погребения шамана.²⁷⁶

Алтае-саянские камы как профессиональные служители культа

Называя алтае-саянских камов профессиональными служителями культа, я считаю необходимым прежде всего пояснить, какой смысл вкладывается мною в выражение «профессиональный кам». Под профессионализмом алтайских шаманов я имею в виду их ритуальную, религиозную квалификацию, осуществляемую (по их представлению) при помощи духов шаманов-предков и божеств-покровителей, свойственных каждому каму. Понятие профессии здесь не относится к способу добывания средств для существования. Такие средства камы алтайцев, телеутов, шорцев, хакасов и т. д. получали главным образом от своего обычного традиционного хозяйства (скотоводство и охота), дополняемого кое-где небольшими посадками ячменя, проса и даже кузнечным ремеслом (например, у тувинцев). Доходы от камланий, получаемые обычно натурой, чаще всего мясом домашних животных, по данным конца XIX—начала XX в., не были, да и не могли быть у большинства камов основой их материального благосостояния. Тем не менее сразу же после установления Советской власти на Алтае в местной прессе и в литературе все чаще распространялось мнение о шаманах как представителей враждебного трудовым массам эксплуататорского класса. Камы безоговорочно относились руководителями местных Советов и общественностью к зайсанско-байской верхушке. И это было справедливо, так как шаманы являлись яркими противниками социалистического переустройства жизни, врагами народной власти, примыкавшими к эксплуататорскому классу, хотя среди них самих не было ни баев, ни зайсанов. Средствами шаманской религии они безусловно отрицательно влияли на сознание рядовых труженников-шаманистов, всячески запугивая их всевозможными карами и возмездием духов и божеств. Они тормозили пробуждение и развитие классового сознания трудящихся алтайцев, хакасов и т. д., боролись с их стремлением к новой жизни, быту и культуре на основе

социалистического строительства. Во всем этом я имел возможность убедиться лично в 1926—1932 гг. во время моих этнографических поездок по Горному Алтаю.

В связи с политической позицией камов после установления Советской власти, а затем и после образования Ойротской автономной области и в период коллективизации я хотел бы вернуться к краткой характеристике положения камов на Алтае перед революцией и показать, как оно изменялось, вплоть до конца их существования в качестве служителей шаманистского культа, в начале 30-х гг.

Прежде всего следует напомнить, что перед революцией Алтайская духовная миссия, стремившаяся всех алтайцев обратить в христианство, упорно проводила политику ограничения и даже запрещения культовой деятельности камов. С середины первого десятилетия нашего века сильный удар по шаманизму в Центральном и Юго-Западном Алтае был нанесен организаторами и вожаками бурханизма. Бурханистское движение на первых порах сопровождалось сильным гонением на шаманистов, вплоть до физической расправы с камами. Шаманские бубны сжигались, места жертвоприношений, где оставлялись шкуры жертвенных домашних животных, разрушались. В юртах шаманистов уничтожались чалу их духов и божеств. Камлать в этих районах становилось невозможно. Шаманистов насильно обращали в «белую веру».

С установлением Советской власти положение камов вначале сильно изменилось. Алтайская духовная миссия была вынуждена прекратить свою деятельность и вмешательство в религиозную жизнь алтайцев. Бурханизм к этому времени потерял политическую и религиозную активность и стал спокойно сосуществовать с быстро возрождавшимся шаманизмом. Возобновили свою работу уцелевшие камы, появились новые. Шаманизм быстро не только возрождался, но и распространялся, охватывая многих алтайцев, ранее обращенных в христианство, оставшееся для них чуждым. Весьма широко возобновились жертвоприношения домашних животных. Возникшая в этот период антирелигиозная работа не отличалась особой активностью, а главное — была направлена преимущественно против христианства. Она содействовала закрытию многочисленных местных маленьких церквей, построенных по призыву и указаниям миссионеров, и не затрагивала шаманизма как религии. Однако и в данной обстановке, как мне известно лично по ряду конкретных примеров, во всяком случае в семьях камов, с которыми я работал и у которых жил, основу семейного бюджета составляло их традиционное хозяйство, ведущееся силами семьи с участием самого кама. Я не встречал камов богатых или зажиточных. Согласно принятой в то время на Алтае градации хозяйств по экономической обеспеченности, хозяйства камов относились обычно к середнякам. Доходы от камланий у них несомненно были. Они носили в значительной степени сезонный характер. Наибольшее количество камланий приходилось на период с весны до первых зимних заморозков, когда обращение, например, к тем или иным небожителям становилось невозможным, ибо небесный свод в это время «замерзал». Доходы камов были натураль-

ными. Как правило, им давали после камлания значительное количество мяса жертвенного домашнего животного, в более редких случаях — шкурки пушных зверей.

Социальная роль камов в новой общественной обстановке, определяемой переустройством всей жизни алтайцев на социалистических началах, тем не менее была резко отрицательной. Шаманы оказались в рядах враждебно настроенных к Советской власти бывших местных зайсанов и баев, ростовщиков и торговцев. Они яростно агитировали рядовых алтайцев против объединения в колхозы, против школьного обучения, против квалифицированной медицинской помощи и т. д. В свое время я, опираясь на свои личные наблюдения и беседы с алтайцами, писал об этом.²⁷⁷ Но в не меньшей степени, если не большей, алтайские камы наносили урон рядовым жителям, склоняя их к устройству камланий с жертвоприношениями домашних животных, причем не только по случаю болезни того или иного шаманиста, но и для испрашивания благополучной жизни, для сохранности и плодовитости скота, удачного промысла и т. д. В связи с небывалым оживлением шаманизма подобные жертвоприношения приняли настолько массовый характер, что это серьезно беспокоило местные советские органы как потому, что сказывалось на уменьшении поголовья домашнего скота у алтайцев (в этом нет преувеличения, ибо хорошо знакомый мне кам Сапыр за одну свою летнюю полуторамесячную поездку в Чемальский и Майминский аймаки успевал принести в жертву до 50 животных),²⁷⁸ так и потому, что устраиваемые камлания длились по нескольку дней и отвлекали очень многих работоспособных людей от заготовки сена, уборки урожая и т. д.

Возвращаясь к характеристике профессии камов, необходимо отметить, что и в дореволюционный период она не составляла экономической основы семейного бюджета шамана. Ею являлось индивидуальное хозяйство, которое вели члены его семьи. Об этом писал в свое время известный знаток этнографии, и в частности шаманизма, качинцев, сагайцев, бельтиров и койбалов Н. Ф. Катанов. Если просмотреть примечания о его собеседниках, от которых он получал сведения по этнографии, то это только подтверждает сказанное об экономике домашнего хозяйства шаманов.²⁷⁹ Можно сослаться еще и на данные по этому вопросу, имеющиеся в книге А. В. Анохина. Коснувшись высокой стоимости маньяка, изготовление которого обходилось в 80—150 р. (1909—1910 гг.), автор заявляет следующее: «Такая сумма составляет значительную часть всего хозяйства алтайца, а у шамана или шаманки едва ли не половину, ибо последние принадлежат в большинстве случаев к разряду бедных людей, редко к людям среднего состояния и весьма редко — к зажиточным. Шаманская профессия далеко не выгодна для хозяйственных целей алтайца; она много отнимает у шамана или шаманки рабочего времени, которое едва ли может окупиться получаемыми грошами и подарками. . . Оплачивается более или менее сносно труд тех шаманов, которые пользуются большой популярностью. . . Молодые шаманы и шаманки благодаря скудости зара-

ботка вызывают у своих домашних постоянное недовольство... У состоятельных шамана или шаманки манжак готовится в два-три месяца, у бедных приготовление (т. е. подбор и накопление материала, особенно для внешнего оформления. — Л. П.) затягивается от одного до трех лет. При этом часть материала иногда жертвуется родственниками, соседями и друзьями из религиозных побуждений. Мужчины в этом случае жертвуют материал в сыром виде, женщины — в готовом, например *inālik* — игольник, *калта* — кисет, *кажангаи* — косы и т. д.²⁸⁰ В то время шаманы просто не могли жить на средства, получаемые ими от камланий. Шаманов тогда было еще довольно много при разбросанном и редком населении. У них из-за отсутствия оседлости не имелось приходов. Был разрушен и родовой принцип, согласно которому приглашали устраивать камлания только шаманов-сородичей (причем и тогда в каждом сеоке было по несколько камов). Большие камлания, особенно небесным божествам и духам, являлись сезонными, с весны до осени, и прекращались на большую часть года. Отсюда ясно, что шаман камлал не только не каждый день, но даже не каждую неделю или месяц. Следовательно, его доход от камлания был весьма ограниченным. Нужно, вероятно, учесть и бесплатное религиозное обслуживание родственников и свойственников, которым камлали со своим, «природным» бубном. Поэтому не исключено, что сообщение кама Романа о напутствии хозяина священной горы Каратаг, дававшимся начинающим шаманам, не выпрашивать от людей плату за лечение камланием («если сами дают — бери, а если будешь клянчить, узнаю, плохо будет»), отражало реальное положение с оплатой труда шаманов, хотя мне во время беседы показалось, что Роман говорил это специально для меня. Но в то же время он утверждал, что каждый случай, когда шаман просил плату за камлание, каждое попрошайничество, Каратаг «вешал» на сучок пагана (дерево с обрубленными сучьями, которое имелось у Каратага для каждого кама). Как только проступками кама заполнялись все сучки пагана, Каратаг устраивал над ним суд и давал наказание в виде сокращения срока его жизни.²⁸¹

Итак, профессионализм алтайских камов относился только к их специализации в религиозно-ритуальной практике, в знании и владении способами и приемами ритуального сношения с божествами и духами, в употреблении особой шаманской терминологии, в умении проводить камлания с путешествием в ту или иную сферу Вселенной, в знании дорог и маршрутов этих путешествий, пространственной ориентации в мирах, населенных духами и божествами. Своеобразным и вещественным сакральным дипломом профессии кама являлся его бубен, получаемый им от божеств или духов. Бубен служил удостоверением квалификации шамана как такового, ибо без бубна не было «настоящих камов» (*чын кам*). Облачение (*манжак*) такой роли не играло, его кам мог и не иметь.

Разумеется, квалификация камов на Алтае не была одинаковой. Здесь не существовало какой-либо школы обучения профессии, не имелось никакой конфессиональной организации, объединяющей их. Не было также и постепенного восхождения камов на основе тради-

ции по иерархической лестнице, как у якутских или бурятских шаманов, проходивших в связи с этим различные обряды и испытания. Однако камы разделялись по категориям. Главной, почетной и наиболее популярной была категория «потомственных камов» (*укту кам*), т. е. родовитых, наследственных, своего рода династических камов, которые считались наиболее сильными и квалифицированными и пользовались повышенным вниманием рядовых шаманов. Их в первую очередь приглашали для совершения тех или иных видов камланий, а также общественных молений, устраиваемых группами родственников, т. е. по существу родовых, с присутствием одноаульцев или одноулусников. Следы родового характера камланий сохранялись на Алтае местами до тех пор, пока там существовали шаманы. Из них чаще всего лишь укту камы имели по два бубна одновременно, из которых один являлся родовым, и с ним камлал только родственникам.²⁸² Такими укту камами были мой хороший знакомец Сапыр и Тиинчи, которого я застал уже в конце его шаманской деятельности, ибо в 1930 г. он отказался быть камом и сдал свой бубен в сельский Совет. Шаманская родословная Тиинчи восходит к тувинскому шаману Шабыктаю. У Шабыктая были племянники из рода Найман, так как его сестра вышла замуж в этот род. К одному из них — Адыдаю перешло шаманство, и он вставил в свой бубен кириш из бубна умершего Шабыктая. После смерти Адыдая шаманское преемство продолжилось в лице его сына Чаганак, унаследовавшего кириш Шабыктая, а затем сына Чаганак — Саксая. О Саксае рассказывают как о сильном каме, который камлал однажды в начале зимы, когда небо уже «замерзло», и пробился туда при помощи тесла (*адалгы*), разбив им лед; присутствующие на молении могли видеть, как от его ударов кусочки льда летели в юрту. Он камлал с бубном, но тесло было заткнуто за пояс. От него шаманство наследовал сын Козерек, мать которого происходила из шорцев. Поэтому Козерек имел два бубна: шорского типа — барс чалу и Тезим.²⁸³ С бубном барс он камлал только родственникам. Но его сын Тиинчи уже камлал для всех только с бубном Тезим.

Из рассказа, записанного мною от родственников кама Тиинчи, видно, как смешение этнических элементов (например, через брак) отражалось даже на камском преемстве: тувинцы, алтайцы и шорцы оказались в приведенном случае причастными к родословной одного из укту камов. Отсюда следует, что влияние такого смешения этнических элементов на шаманские представления и культ — вполне реальный факт, который иногда, хотя и с трудом, но может быть обнаружен. Стало быть, данное обстоятельство должно учитываться при исследовании тех или иных сюжетов и явлений алтайского шаманизма, ибо смешанный этнический состав алтае-саянских народов и их родоплеменных групп не вызывает сомнения и во многом уже выяснен конкретно.

Однако главное содержание рассказа сводится к иллюстрации камской наследственной преемственности по линии как отца, так и матери. Механизм этой передачи довольно стабильный с древнетюркских времен, когда один из предков древних тюрков стал шаманом,

так как был затронут дуновением духа. У алтайских камов их предки-шаманы «давили» на своих наследственных избранников и перемешались по воздуху, ибо после смерти двойник — «душа» кама ведь оставался на земле, а не переселялся в «страну умерших». Как говорил мне кам Роман, духи умерших шаманов-предков тоже носились по воздуху, кружились над камом, избранным для шаманского служения.²⁸⁴ Таким образом, укту камы представляли собой сословную категорию шаманов. Это были потомственные, родовитые камы, наподобие укту зайсанов, о которых В. В. Радлов писал следующее: «По словам алтайцев, во время Джунгарского государства у них было только пять зайсанов, и поэтому этих зайсанов обозначают как укту — потомственные, кровные, родовитые (*укту зайсан*). Из последних зайсанов толко четыре зайсана укту, и они находятся у народа в почете. Как высоко ценится происхождение зайсанов, показывает достаточно уже то обстоятельство, что повсюду в народе известны их родословные».²⁸⁵ Радлов называет имена четырех укту зайсанов, вошедших в состав Русского государства после разгрома Джунгарии Цинской династией. Причем некоторые из этих имен встречаются в дошедших до нас русских исторических документах XVIII в. Следовательно, народная память служит важным историческим источником. Стало быть, родословные некоторых укту камов, сохранившиеся до наших дней, несомненно заслуживают доверия. Само различие в народе простых (*укту жок кам*), так сказать, рядовых камов и потомственных (*укту кам*) подтверждает их профессиональное деление, при котором приоритет по квалификации признавался за укту камами,²⁸⁶ хотя эти названия не были чисто квалификационными. Рядовой кам, даже очень сильный, не мог стать укту камом, если ему не предшествовали родственники — камы на протяжении не менее трех-четырёх поколений. Его ритуальная сила в таком случае отражалась в термине *күстүг* или *улуг кам* — «сильный или большой (великий) кам».

У алтайских камов, повторяю, не было иерархической профессиональной специализации на основе определенных обрядов и испытаний, через которые должны были проходить шаманы как при своем становлении, так и при повышении своей квалификации. Камы появлялись здесь по «избранию» их духами предков-шаманов. Это не требовало какой-либо санкции со стороны общества, тем более какой-либо конфессиональной организации (в связи с полным отсутствием таковой). Пройдя свое становление под попечительством и покровительством духов и божеств и получив свой бубен, кам становился их признанным избранником, т. е. служителем шаманского культа, и вся его культовая деятельность протекала в рамках догм и канонов, охарактеризованных выше. Она не была связана ни со светскими, ни с духовными властями. Последних у шаманистов Алтая попросту не имелось, а первые не вмешивались в профессиональную деятельность кама.

Общественное положение алтайских шаманов за весь период пребывания в составе Русского государства было далеко не престижным. Оно ничем не напоминало то время, когда шаманы входили

в правящую верхушку военно-феодалной аристократии кочевников, занимали высокие государственные посты и не только у древних тюрков, но и у западных гуннов и средневековых монголов. В положении алтайских камов произошло резкое изменение по сравнению с шаманами древнетюркских каганатов, где светская и духовная власть переплетались. В Русском государстве алтайские камы получили возможность отправлять шаманские обряды и моления, хотя испытывали гонение со стороны миссионеров. Однако камы не принимали участия в местном управлении, предоставленном алтайцам в весьма ограниченных рамках. Да и само влияние шаманов в социальном, идеологическом отношении на правителей-зайсанов находилось, можно сказать, на нулевой отметке. Зайсаны и баи, разумеется, прибегали к помощи шаманов, когда им надо было устроить камлание, особенно по случаю болезни. Но они же, если находили для себя выгодным принять христианство, не колеблясь делали это, отнюдь не считаясь с камами, которые, естественно, были яростными противниками христианизации. Выше указывалось, как поступали баи и зайсаны с шаманами и рядовыми шаманистами при возникновении бурханизма.

Профессия камов как служителей культа полностью изжила себя в начале 30-х гг. Решающий удар по шаманизму был нанесен быстро развивающимся социалистическим строительством с его широким охватом алтайцев, в прошлом почти полностью неграмотных, начальным и средним образованием, с развитием сети учреждений здравоохранения, различных средств информации (печать, радио, кино, национальный театр). Интенсивное развитие экономики при помощи государства и практическое осуществление ленинской национальной политики были важнейшими факторами подъема и быстрого формирования национальной культуры и быта алтайцев в их новых формах и проявлениях. Дети алтайцев вместо традиционных религиозных представлений о человеке, окружающей природе, всяких поверий, примет и запретов стали получать в школе научные разъяснения явлений природы, ее законов и форм, представления о растительном и животном мире и т. д. Больные, обращающиеся к врачам, как правило, излечивались быстро и эффективно. Все это наносило чувствительнейшие удары по фундаменту шаманизма, опрокидывало его догмы и каноны, разрушало устои и т. д. Однако шаманские взгляды и представления, поверья и приметы, образы божеств и духов, их изображения и разные запреты продолжали существовать в качестве пережитков среди старшего поколения, особенно женщин, и местами еще сохраняются до настоящего времени.²⁸⁷ Поскольку профессионализм кама определялся его религиозно-ритуальной практикой, выражающейся главным образом в камланиях с различными жертвоприношениями, целесообразно кратко рассмотреть основные ритуальные приемы, применявшиеся во время камланий. Первейшим из них было пользование бубном. Каждый кам должен был не только иметь свой индивидуальный бубен, санкционированный его божеством и духом-покровителем, но и хорошо владеть этим главным священным инструментом. Например, он должен был по

ходу камлания демонстрировать жестами, мимикой и т. д. символическое значение бубна то как ездового верхового животного, то как оружия (лук и стрела) и т. п. Требовалось умение сочетать и соотносить частоту и силу ударов в бубен с пением — обращением кама к божествам и духам, с речитативом во время его разговора с ними. Диалог происходил в различной тональности, отражающей голос и божества, и самого кама. Последнему требовалось умение подражать голосам зверей и птиц, в образе которых выступали его духи-помощники, ржанию жертвенного коня либо ездового коня божества или духа. Можно было бы продолжить перечисление разного рода «мелочей», которые всегда находились в поле наблюдения рядовых участников камлания и по которым они судили о квалификации шамана. Но еще более сложными и необходимыми элементами профессии кама было знание им пантеона, представление об образах божеств и духов, их внешнем виде, характерах и т. д. Все это проявлялось в обращениях, призываниях или своего рода гимнах кама, посвященных конкретным божествам и духам. Однако надо иметь в виду, что стабильных, канонических текстов для такого рода гимнов, призываний, молитв не существовало, их заменяла устная импровизация, осуществлявшаяся в рамках отчетливых и устойчивых представлений об образе и характере каждого персонажа, о его местообитании во Вселенной, иногда даже с описанием одежды и жилища небожителя или хозяина горы. Каждый кам имел свои дороги и маршруты в ту или иную сферу Вселенной. Само собой разумеется, он должен был знать шаманскую религиозную ритуальную лексику, говорить с духами на их языке, обычно не понятном рядовым шаманистам, присутствующим на камлании.

Теперь коротко о прочих ритуальных приемах, как ортодоксальных, к которым прибегали шаманы во время камланий, так и бытовых, которыми пользовались рядовые шаманисты в повседневной домашней обстановке. Главный материал для этого — мои визуальные наблюдения и полевые записи, сделанные в течение более чем полувековой полевой работы среди алтае-саянских народов.

Одними из наиболее распространенных профессиональных ритуальных приемов были, конечно, обращения кама к духам и божествам в виде гимнов и призываний, именуемые *алкыш* (алтайцы) или *алгыш* (тувинцы), которые кам пел или произносил речитативом. Мелодии этих призываний и гимнов были индивидуальными, выработанными каждым камом на свой вкус и исходя из своих голосовых возможностей. По ним можно было узнать того или иного шамана во время камлания, даже не видя его. Тексты же алкышей не являлись устойчивыми, подлежащими заучиванию. Каждый шаман, камлая тому или иному божеству, духу, обращался к нему с восхвалениями, славословиями, эпитетами, импровизируя свои гимны-обращения и молитвенные просьбы. Однако сами образы многих божеств и духов, различных хозяев окружающей природы были довольно стабильными, зафиксированными в сознании не только камов, но и рядовых шаманистов. Божество огня, например, всюду считалось матерью, причем, как правило, с «тридцатью головами» (*отус башту*

от-аня), а божество горной тайги (леса) — отцом, да еще с «гривой жеребца» (*аҗыр јлду ада-јыш*) и т. д. В камских призываниях и обращениях солнце именуется отцом, месяц — матерью, небо — «синей ясностью» и т. д. Я не буду цитировать шаманские священные устные тексты, о которых идет речь, ибо представление о них можно получить по многим этнографическим публикациям, и более всего по книге А. В. Анохина.²⁸⁸ Остановлю внимание на слове *алкыш* (*алгыш*). Оно широко использовалось миссионерами для перевода на алтайский язык в значении «молитва» или «благословение», иногда — «благодарение» богу. У современных хакасов (качинцев, сагайцев и т. д.) это слово бытует в форме *алгыс* (*алгас*). Им часто называли обращение к божеству не только кама, но и обыкновенного рядового шаманиста, который просил о даровании тех или иных милостей и благ либо ему самому, либо другим.

В письменных источниках древнетюркского времени и несколько более поздних данный термин неоднократно встречается (например, в известных памятниках уйгурского письма, таких как «Хуастуанифт», сутра «Золотой блеск», «Кудадгу Билиг» и в словаре М. Кашгарского) в значениях «прославление», «благословение», «молитва», «религиозный гимн».²⁸⁹

С. Е. Малов обратил внимание на слово *alqa* в рунической надписи в честь Кюль-Тегина со значением «благословлять», «святить»²⁹⁰ и сопоставил его с алтайской параллелью, имеющейся в словаре В. Вербицкого, где это слово переведено как «благословлять», «славословить», «благодарить». Когда шаман произносит молитву без жертвы и без бубна, то говорится, что он только *алкап айткан*, т. е. «молится».²⁹¹ Таким образом, сохранение данного слова с его ритуальным значением у алтае-саянских народов следует тоже причислить к большой серии фактов, уходящих корнями к древним тюркам и племенам теле.

Рядовые шаманисты в обычной домашней обстановке каких-либо молитвенных алкышей не произносили. Но они ежедневно, особенно при первой еде утром, совершали кропление (чаще — чаем) огню и изображениям почитаемых персонажей, висящим в юрте, сопровождая его еще иногда и бросанием огню кусочков пищи. Именовалось кропление словами *шачыг*, *шач*, *шачылгы*, *чач*, *чачылгы* и т. п., что означало «жертвенное (или ритуальное) кропление».²⁹² Словами *шачыл*, *шачыг* назывались даже некоторые виды молений; например, у шорцев — весеннее моление при вскрытии рек сразу же после ледохода. Собирались всем селением на берегу реки (не допускались только женщины), приносили брагу (*абырткы*), различную еду. На таком общественном молении полагалось вести кропление, сопровождая его алкышами. Для этого выбирали из присутствующих одного, а чаще двух человек, умеющих говорить алкыши. Обоим наливали брагу в большую деревянную чашу (*шара*), и они, держа в руках и покачивая чашу, кропили из нее окружающим горам и рекам, прося дать хорошую пищу, зверя на охоте, рыбу в реке, улов которой зависел от хозяина воды (*суг аази*), обитающего в плёсах (*кбёнй*). После каждой просьбы они выплескивали часть браги на траву, но

в направлении к виднеющимся горам и плёсам. Моление с кроплением было характерно и при посвящении коня (*ызык*) божеству или духу. Кроплением сопровождалась не только моления. Оно было обязательным и при распивании араки во время приема гостей, и при выкуривании ее для себя. Алтайцы и тубалары кропили аракой из первой налитой чашки Йерсу и Ульгеню. Обмакивая кончик мизинца или указательного пальца в чашку с аракой, которую держали в левой руке, кропили божествам через дымоход юрты с возгласом «чок!».²⁹³ Уместно заметить, что одно из названий жертвенного кропления у алтае-саянских народов существовало с этим же значением в форме *šačig* уже в древнетюркское время.²⁹⁴

Ритуальное кропление чаще всего применялось при различных камланиях с жертвоприношениями, среди которых главным видом жертвы у многих были различные, в том числе и специально приготовленные, напитки. Я охарактеризую лишь некоторые из них. К ним относится свежее молоко утреннего удоя как в чистом виде, так и разбавленное чаем или водой. Мне приходилось наблюдать в Южной Туве, как по утрам колхозницы-тувинки (из родоплеменной группы кыргызы) после удоя кропят парным молоком священной горе Хайырхан (на правом берегу Эрзина), вершина которой видна из с. Морен.

Наиболее почетным для жертвенных целей у южных алтайцев считалось кобылье молоко. Весной, как только начинали доить кобылиц, парным молоком утреннего удоя кропили прежде всего главному пенату, висевшему в юрте, — изображению Жайык. Другим молочным напитком, используемым для кропления, был айран, или чегень, — перебродившее коровье молоко. Название *айран* зафиксировано в словаре М. Кашгарского. Высказано мнение и приведены некоторые обоснования того, что это слово бытовало у гуннов и от них попало в тюркские и монгольские языки.²⁹⁵ Специально приготовленным для жертвенного возлияния был напиток саба.²⁹⁶ Термин *саба* у многих народов (киргизов, казахов, башкир и др.) означал название кожного большого сосуда с узким горлом для изготовления и хранения кумыса, такого же типа, который у южных алтайцев именовался *аркыт* (*архыт*) и в котором делали чегень. Но у алтайцев название *саба* сохранилось и применительно к большому берестяному сосуду — туесу, и к жертвенной браге, приготовляемой в нем. Сама же брага делалась из сока проросшего ячменя, смешанного с водой, с добавлением молока и талкана (муки из поджаренного ячменя). Этой смеси давали забродить в течение суток и выкуривали из нее вино (араку), которым совершали жертвенное кропление.

Кроме араки и браги, приготовленной из ячменя, жертвенных напитков у алтайцев было немало. Я не буду всех их описывать и перечислять, но скажу еще об одном — поза, употреблявшемся кумандинскими, шорскими и сагайскими шаманами. Делали его из талкана, размешанного в теплой воде, с добавлением ячменного солода (*угут*). Для приготовления поза брали ячмень, специально посеянный в отдаленном месте, не оскверненный скотом и не опробованный человеком, чтобы духи приняли этот напиток.

Я сообщаю о данном жертвенном напитке из-за его названия. Дело в том, что под таким названием полукочевые узбеки делали напиток из проса, который распивали сообща в мужских компаниях по церемониалу, принятому для распивания кумыса при дворе узбекских ханов еще в XVII в. Позднее, когда полукочевые узбеки перестали приготавливать кумыс, они перенесли обычай его распивания на позу (или бузу). Тот факт, что у северных алтайцев (шорцев, сагайцев телеутского происхождения и кумандинцев) название *поза* сохранилось применительно к ритуальному напитку, лишний раз показывает ценное историкоэтнографическое значение материалов по шаманству алтае-саянских народов для исследования этногенетических и этнокультурных исторических связей их с другими тюркскими или монгольскими народами.

Рядовые алтае-саянские шаманисты широко применяли кропление не только в домашних условиях, но и на промысле, в тайге, где охотники начинали свой день с кропления чаем, бульоном и т. п. духам — хозяевам гор и зверей или вершине дерева, под которым находился их шалаш. Даже в пути, поднявшись на какой-либо перевал, они наливали в чашку немного браги или араки, иногда воды, в которой размешивали талкан, и кропили хозяевам видимых гор, долин, рек. Кропление в качестве жертвенного угощения духов и божеств часто сопровождалось бросанием кусочков пищи в огонь или дымовое отверстие юрты, охотничьего шалаша. Для угощения (или кормления) некоторых избранных почитаемых духов и божеств, а также предков-шаманов приготавливали жидкую кашу из ячменной муки, из талкана и др. (*потко, кёзем, шёктёш*), сдабривая ее маслом.

К сакральным приемам алтайских шаманов относилось и ритуальное окуривание дымом. Этот прием сохранился с древнетюркского времени. Его упомянул еще византийский историк Менаандр. Над византийскими послами, прибывшими к тюркскому кагану, шаманы устроили обряд «очищения»: они били в бубны и носили вокруг трещавшую от огня ливановую ветвь. У алтайцев такой обряд назывался *алас*. Это слово они использовали и в качестве возгласа, окуривая или больного, или посвященного божеству коня, или жилище, из которого изгонялся злой дух, и т. д. Окуривали ветками можжевельника (*арчын, артыш*), богородской травой — *Tuinus serpillum L. (ербен од)*, применявшейся чаще для окуривания больного и при посвящении божеству коня (у хакасов), а также вереском. Окуривали жертвенных коней, жертвенную брагу, шаманский бубен (перед началом камлания).

Камы не имели специальной ритуальной утвари для кропления или окуривания. Все, что требовалось при камлании, обычно изготовлялось на месте. Например, для кропления иногда делали из бересты и палочки маленький черпачок, который после использования либо сжигали, либо оставляли там, где совершали жертвоприношение, если оно происходило вне юрты. Не было и стационарных жертвенников. Даже при жертвоприношении домашних животных устраивали жертвенное сооружение одноразового применения. Когда приносили в жертву коня, то делали это где-нибудь недалеко от

жилья: в лесу или на горе. Деревянную жердь (*jǫkälä*), на которую вывешивали шкуру коня, принесенного в жертву, выставляли у березы, возле которой совершали обряд. Здесь же сооружали лабаз (*тастак*) на четырех кольях, куда складывали кости жертвенного животного, съеденного во время ритуальной трапезы, — и все это оставляли на месте, как и устроенный для камлания односкатный балаган из березок (*örǧö*), под который помещали жертвенную брагу в привезенной сюда посуде. Вареное мясо жертвенного животного ели обычно из деревянных блюд, бульон пили из деревянных чаш. Их после камлания убирали и снова пускали в хозяйственный обиход.

Мне осталось сказать еще об одном ритуальном культовом приеме камов — об обмахивании при помощи какого-либо опахала. Цель приема заключалась в том, чтобы вызвать легкий ветерок, дуновение воздуха, что символизировало появление духов, с которыми вступал в контакт «обмахиватель». Название опахала выражалось словами *čälbäg* (шорцы, качинцы, бельтиры, сагайцы), *jälbiš* (тувинцы), *jälñäk* (алтайцы). Слово со значением «опахало» зафиксировано в древнетюркское время в форме *jelpigü*.²⁹⁷

Поскольку стандартного по материалу и форме ритуального опахала не существовало, то каждое из них имело свое собственное название в зависимости оттого, какой предмет служил опахалом. Таковыми могли быть кусок ткани квадратной формы (*найры*), прикрепленный к палочке, в виде флажка, ветвь березы, пучок веток (*шырба* — у кумандинцев) или лент, именуемый у телеутов *чабыт*, а у монголо-алтайских тувинцев — *шавыд* (*šavyd*).²⁹⁸ У наших тувинцев опахало иногда состояло из нескольких цветных платков, называемых ламаистами словом *хадак*.

Рассмотрим случаи, когда кам пользовался не бубном, а опахалом. Прежде всего это происходило до изготовления его первого бубна. По словам кама Романа, качинские и сагайские, бельтирские и койбалские шаманы пользовались опахалом при обращении к своим духам, обитавшим поблизости. Не имея бубна, кам не мог еще совершать далекие путешествия в ту или иную сферу Вселенной для общения с божествами и духами,²⁹⁹ поэтому, помахивая опахалом, он призывал только своих ближних духов и узнавал через них, например, кем наслана болезнь на обратившегося за помощью человека (или на принадлежащий ему скот) как помочь ему и т. п. При камлании с опахалом кам не возбуждался, не приходил в экстатическое состояние, как при камлании с бубном.

Чаще всего опахало применяли в качестве культового инструмента в период становления шамана, когда он уже был избран духами для ритуального служения, но еще не имел бубна. У кумандинцев такой шаман призывал к себе духов, «наступающих» на него, заставляющих стать камом, с опахалом в виде холщовой тряпки, прикрепленной к палочке. Если ему нужно было войти в контакт с хозяином родовой священной горы, то камлал ему с пучком зеленых ветвей березы (*шырба*). Пользуясь последним, он уже мог обслуживать и некоторые нужды посторонних лиц, обращавшихся к нему

с просьбами, например мог установить личность вора, предсказать судьбу, определить причину болезни и т. д. С помощью же шырба кам узнавал от своих духов, когда и какой бубен ему нужно сделать, от кого он должен его получить и т. д.

У челканцев функцию опахала (до изготовления первого бубна) выполнял маленький лук (*ырык*), который кам держал за тетиву, сидя у очага, и раскачивал. Но для более серьезных молений, например об удаче на охотничьем промысле, он обращался к хозяину тайги, если не с бубном, то с опахалом в виде березовой развилки, между концами которой была натянута веревочка с подвесками, помахивая этим инструментом. Пользовался опахалом начинающий кам до изготовления своего первого бубна и у правобережных катунских алтайцев. Здесь опахало представляло собой лоскут ткани квадратной формы — пајры.

По сообщению бывшего кама Мамыша, у алтайцев с опахалом чабыт молились над больным ребенком. Над взрослым же больным, если его болезнь не считалась тяжелой, камлала с опахалом пајры. Между прочим, по словам того же кама, если шаман умирал до появления у него первого бубна, то ему после смерти родственники делали чалу лишь в виде ленточки (а не маленького бубна), которую и подвешивали в юрте в знак его почитания.

Н. Ф. Катанов наблюдал однажды, как шаманка камлала с помощью лоскута бараньей шкуры, испрашивая здоровья больному ребенку. Она обращалась к огню с призыванием и просьбой, поплеывая временами на свое опахало.³⁰⁰ Наблюдение Катанова подтверждается музейными материалами. В кол. № 1277-19 ГМЭ хранится под названием *түкүрчак* лоскуток черной овчины, к которой привязаны две пестрые веревочки, сплетенные из черных и белых конских волос, и лоскуток бязи. С этим опахалом кам садился вместе с больным на пороге и, помахивая им, заклинал духа болезни. Само название *түкүрчак* указывает на лечебно-магическую функцию опахала, ибо происходит от слова «плевок», которым обычно сопровождалось или завершалось то или иное словесное заговаривание.

По получении своего бубна шаман камлал с опахалом только во время некоторых молений или иногда чередуя опахало в качестве ритуального инструмента с бубном. Например, у качинцев, сагайцев и бельтиров опахало кам применял при молении горам (*таг тајы*) или при посвящении божеству коня (*ызык*).³⁰¹ Однако такого шамана называли камом. Словами же *илбәгчи* или *јәлбәгчи* (от названия опахала) именовали начинающего шамана только до тех пор, пока у него не было бубна и он камлал с опахалом. Но ритуальное обмахивание, как и кропление, свойственное алтайскому шаманизму, не являлось ритуальным приемом лишь профессиональных камов, им пользовались и рядовые шаманисты как на бытовом уровне, так и во время отдельных молений. Если кропление духам (огню, различным пенатам и т. д.) производилось хозяином или хозяйкой в семье ежедневно, то обмахивание опахалом не шаманами выступало лишь во время некоторых молений, например Небу (у качинцев, бельтиров, сагайцев) или на весеннем молении у реки (у шорцев).

Во время моления исполнителя ритуального обмахивания называли *čibāgči kizi kamnačha* — «человек, камлающий с опахалом». Таким образом, это название давалось только во время обряда. Тем не менее его носили и определенные лица, которые умели ворожить и предсказывать при помощи тканевого опахала. Они не считались камами, а относились к категории ворожеев и предсказателей, носящих название, как правило, по инструменту или способу гадания. Таковы ярынчы, гадавшие по сожженной бараньей лопатке, тӧльгӧчи, которые делали это при помощи маленького лука, кол кӧрӧкчи, гадавшие по линиям руки. Эти специалисты не считались колдунами. Кстати сказать, по словам кама Романа, колдуны (*сыбракчы*) ничего общего ни с шаманами, ни с ворожеями не имели. Камы враждебно относились к колдунам, ибо последние наводили на людей порчу, вредили им.

Мне говорили, что некоторые *jälbāgчи* могли не только ворожить и предсказывать, но даже лечить «легкие» болезни, восстанавливать у коровы пропавшее молоко, сохранять убранный урожай зерна от мышей и т. п., однако их не относили к категории камов, даже самых «слабых».

Таким образом, из приведенного конкретного материала хорошо видно, что термин *jälbāgчи*, состоящий из слова *jälbāg* со значением «опахало» и аффикса *чи* (*či*), не является названием, означающим шамана. Данный аффикс от имени существительного выступает в качестве носителя предметного признака, как это показал для языка тюркских рунических памятников VII—IX вв. А. Н. Кононов.³⁰² Указанный термин отличается по своей этимологии и ритуальному значению от *jelviči*, который был одним из наименований шамана в древнетюркское время, о чем упоминалось выше. Но здесь я хотел бы указать на четкое ритуальное различие, как смысловое, так и фактическое, в названиях *jelbegчи* и *jelviči*. Оба они входят в одну семантическую группу сакральной лексики. Исходным в ней является слово *jäl* со значениями «ветер», «дух ветра», «божество». Это слово содержится в названии *jelpik* со значениями «дух болезни», «злой дух, вселяющийся в людей», «совокупность духов, вселяющихся силу». Налиествуует это слово в названиях *jelben*, *jelber*, означающих культовое обмахивание, или *jelbeg*, *jilbiš* — культовые опахала. Несмотря на то что названия *jelbegчи* и *jelviči* содержат аффикс *чи* «со значением имени деятеля»,³⁰³ они означали все-таки разных «деятели». Из них лишь *jelviči* являлось названием шамана. В нем аффиксом *чи* было оформлено слово *jelvi*, которое обычно переводится как «волшебство», «колдовство». И обозначал этот аффикс «носителя процессуального признака»,³⁰⁴ т. е. волшебника, колдуна. Однако с таким толкованием термина согласиться нельзя, ибо с колдуном он не имеет ничего общего — об этом мы можем теперь судить на основании представления об *jelvi* у алтае-саянских шаманистов, а также бурят. Вероятно, в указанных выше религиозных буддийских и манихейских памятниках уйгурского письма колдуном шаман назван потому, что буддисты и манихейцы не считали его служителем

культы. Вспомним, что в недавнее время так поступали и христианские миссионеры в Сибири, в частности на Алтае, которые называли шаманов служителями дьявола. В названии камлающего шамана — *jelbilü* В. Вербицкий переводил слово *jälbü*, означающее его сакральную силу, как «нечистый дух, находящийся в это время в шамане».³⁰⁵

На самом же деле *jelviči* указанных выше письменных памятников были служителями культуры шаманизма, опирающиеся на сакральную силу *jelvi*, представление о которой сохранилось и в алтайском шаманизме до нашего столетия, и у шаманистов-бурят. Да и само название шамана *ельбичи хам*, зафиксированное Г. Н. Потаниным у тувинцев, дает достаточное доказательство значения этого термина как парного слова *хам/кам*.³⁰⁶ К тому же тувинский *ельбичи хам* камлал с бубном, а не с опухалом. Стало быть, название шамана в форме *jelviči*, прослеживаемое с древнетюркского времени, вовсе не связано с названием опухала. Не исключено, конечно, но что я уже обращал внимание, что в названиях *кам* и *jelviči* отражено различие по линии ритуальной специализации шаманов в почитании божеств и духов небесного и подземного миров, характерное для «белых» и «черных» шаманов. Но это только предположение, его еще надо доказать специальным исследованием, имея в виду также существующую разницу в названии шамана вообще и в названии его во время камлания.

¹ Эти сведения мне сообщил Ф. А. Валеев, проводивший этнографическое изучение сибирских татар в полевых условиях в 60—70-е гг. нашего столетия.

² Schott W. Das Wort Schamane // Arch. für wissenschaftliche Kunde von Russland. 1865. Bd 23; Nemeth J. Über der Ursprung des Wortes Saman // Keleti Szemle. Budapest, 1913—1914. Bd 14; Laufer B. Origin of the world shaman // Amer. Anthropologist. 1917. T. 19, N 3; Roux J.-P. Le nom du chamane dans les textes turco-mongols // Anthropos. 1958. Vol. 53, fasc. 1—2.

³ Laufer B. Op. cit. P. 371.

⁴ Nemeth J. Über der Ursprung des Wortes Saman. S. 245, 246.

⁵ Laufer B. Op. cit. P. 361.

⁶ Материалы по истории сюнну / Предисл., пер., примеч. В. С. Таскина. М., 1973. Вып. 2. С. 22, 120. Н. Я. Бичурин, переводя источники о сюнну, вместо слов «шаман» и «шаманить» употреблял «волхв» и «волхвовать». Однако при переводе сведений о древних тюрках из «Суйшу» (составлена в 30-х гг. VII в.), касаясь термина *ши*, он отметил: «Здесь китайская буква „ву“ означает и волхвов, и шаманов» (см.: Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 231). С. Жюльен вместо слова «шаман» употребляет «колдун», а Лю Маушай — «заклинатель дьявола» (Julien S. Documents historiques sur les Tou-kioüe (Tures) // Journ. Asiatique. 1864. Vol. 3. P. 353; Liu Mau-Tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken. Wiesbaden, 1958. Bd 1. S. 42).

⁷ Материалы по истории сюнну. С. 120.

⁸ Дьяконова В. П. Культурные сооружения у тувинцев // Полевые исследования Института этнографии, 1974. М., 1975. С. 161.

⁹ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. С. 66.

¹⁰ Материалы по истории сюнну. С. 119—120.

¹¹ О погребениях с конем свидетельствуют находки в могилах сюнну удила и узды. Труп коня, видимо, как и у бельтиров, в землю не зарывался.

¹² Бичурин Н. Я. Указ. соч. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 259, 260.

¹³ Там же. Т. 1. С. 215, 216.

¹⁴ Там же. С. 197. Здесь Н. Я. Бичурин ясно отождествляет термины «волхв» и «шаман».

¹⁵ Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd I. S. 6. Уже из приведенного отрывка видно, что этот предок был шаманом.

¹⁶ Roux J.-P. La religion des turcs de l'Orkhon des VII^e et VIII^e s. // RHR. 1962. T. 161, N 2. P. 7, 9. По мнению С. Е. Малова, о шаманских молениях высшим божеством упоминается в руническом памятнике, посвященном уйгурскому кагану Моюн-Чуру (VIII в.), или Баян-Чору (см.: Hamilton J. R. Les Oughours a l'epoque des Cing dinasties d'après les documents chinois. Paris, 1955. P. 139), в котором шаманское (по Малову) моление названо словом *жака*. В этом же значении данное слово Малов зафиксировал и у современных желтых уйгуров (см.: Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. С. 40, 95).

¹⁷ Radloff W. АТІМ. 1895. S. 316.

¹⁸ Византийские историки // Пер. С. Дестуниса. Слб., 1860. С. 376.

¹⁹ Симокатта Ф. История. М., 1957. С. 161.

²⁰ Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd I. S. 267.

²¹ Ibid. Bd 2 (Wiesbaden, 1958). S. 677.

²² См.: Roux J.-P. La religion des turcs... P. 9, 10.

²³ Кумеков В. Н. Государство кимаков IX—XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972. С. 110.

²⁴ Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975.

²⁵ Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd I. S. 460.

²⁶ Roux J.-P. La religion des turcs... P. 11, 12, 21.

²⁷ Масао Мори. Политическая структура древнего государства кочевников Монголии // Докл. на XIII Междунар. конгр. ист. наук. М., 1970. С. 1.

²⁸ Цитирую отрывок из «Чжоушу» в переводе Лю Мауцая (см.: Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd I. S. 8). К этому близок и перевод Н. Я. Бичурина (см.: Бичурин Н. Я. Указ. соч. Т. 1. С. 229).

²⁹ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Слб., 1883. Т. 4. С. 59. Автор называет этот обряд *бо беде*; вероятно, это опечатка.

³⁰ Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd I. S. 9.

³¹ Кляшторный С. Г. Тэсинская стела // Сов. тюркология. 1983. № 6. С. 81, 88. На обычай поднятия хана на белой кошме у тюрков и монголов при его избрании указал А. Н. Кононов, снабдив свои соображения ссылками на исследовательскую литературу (см.: Кононов А. Н. Родословная туркмен: Соч. Абу-л-Гази, хана Хивинского. М.; Л., 1958. С. 95).

³² Дугерийн Гонгор. Монголия в период перехода от родового строя к феодализму (XI—начало XIII в.): Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Улан-Батор; М., 1974. С. 41, 45.

³³ Кроме работ, указанных выше, об этом слове см.: Clauson G. An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish. Oxford, 1972. P. 625.

³⁴ Roux J.-P. Le nom du chaman...

³⁵ Vamberi H. Der Ursprung der Magyaren. Leipzig, 1892. S. 40—43; Nemeth J. A honfoglolo magyarosog kialakulosa. Budapest, 1930. P. 137, 138.

³⁶ Roux J.-P. Le nom du chaman... P. 141.

³⁷ Немец Ю. К вопросу об аvaraх // Turcologica. Л., 1976. С. 300.

³⁸ Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 25.

³⁹ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. С. 366.

⁴⁰ Haussing H. W. Theophilakts Exkurs über die skythischen Völker // Byzantion. Bruxelles, 1954. Vol. 23 (1953). P. 360; Moravcsik G. Bizantinoturkica. Berlin, 1958. Bd 2. S. 76, 122.

⁴¹ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. С. 81.

⁴² Потанов Л. П. Этнический состав сагайцев // СЭ. 1947. № 3. С. 114.

⁴³ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 413.

⁴⁴ The history of the world-conqueror / By Ala ad-Din Ata Malik Juvaini. Manchester, 1958. Vol. 1. P. 59.

⁴⁵ Гордлевский В. А. Лексика каранинского перевода Библии // Докл. АН СССР.

1928. № 5. С. 89. Данное название у кыпчаков подтверждает роль кама в погребальном обряде и в период средневековья.

⁴⁶ *Clauson G.* An etymological dictionary. . . P. 921; *Gabain A.-M.* Alttürkische Grammatik. Wiesbaden, 1974. S. 386; Древнетюркский словарь. С. 225, и др.

⁴⁷ *Малов С. Е.* Остатки шаманства у желтых уйгуров // Живая старина. 1912. Вып. 1. С. 68. В другой работе Малов пишет, что ильчи бывает двух родов: *йурмеген ильчи*, если это шаман по выучке, по наследству, и *чин ильчи* — «шаман настоящий», т. е. по вдохновению, нашедшему на него от божества (*Малов С. Е.* Язык желтых уйгуров. Алма-Ата, 1957. С. 31).

⁴⁸ *Потанин Г. Н.* Указ. соч. Т. 4. С. 288.

⁴⁹ *Вербицкий В.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.

⁵⁰ Ср.: *Владимирцов Б. Я.* Турецкие элементы в монгольском языке // ЗВРАО. 1911. Т. 20, вып. 1. С. 173, 174.

⁵¹ Аффикс *й-й* образует как от именных, так и глагольных основ имени существительные преимущественно со значением имени деятеля (см.: *Кононов А. Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников VII—IX вв. Л., 1980. С. 84).

⁵² *Clauson G.* An etymological dictionary. . . P. 919, 920; Древнетюркский словарь. С. 255, и др.

⁵³ У северных шорцев сохранилось слово *ельбе* в смысле «ворожить посредством помахивания платком». Такой ворожей назывался *елбечи*. У телеутов В. Вербицкий отметил слова *илби* — «колдовство», «чары» и *илбиле* — «волшебничать» (см.: *Вербицкий В.* Словарь. . . С. 467).

⁵⁴ *Haussig H. W.* Op. cit. S. 360. Сводку упоминаний в письменных источниках см.: *Clauson G.* An etymological dictionary. . . P. 324, 325.

⁵⁵ *Gabain A.-M.* Op. cit. S. 333.

⁵⁶ *Lauffer B.* Op. cit. P. 370, 371. Напомню, что слово *бб* в XI—XII вв. у монголов было званием шамана, входящего в правящую верхушку монгольского рода.

⁵⁷ *Кафаров П.* Старинное монгольское сказание о Чингисхане // Тр. членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб., 1866. Т. 4. С. 237 (примеч. 511).

⁵⁸ Это сделано частично Т. М. Михайловым (см.: *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1981. С. 199).

⁵⁹ *Дьяконова В. П.* К изучению шаманства у тувинцев (полевой сезон 1971 г.) // Крат. содерж. докл. годич. сес. Ин-та этнографии АН СССР. Л., 1972.

⁶⁰ *Roux J.-P.* Éléments chamaniques dans les textes pré-mongols // Anthropos. 1958. Vol. 53, fasc. 3—4.

⁶¹ *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 164.

⁶² О божестве войны у древних тюрков есть упоминание в рассказе о шаманке, матери Ань-Лушаня.

⁶³ *Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952. С. 31—32.

⁶⁴ *Radloff W.* АТМ. 1895. S. 316; *Orkun H.* Eski türk yazatları: T. 1—4. Istanbul, 1936—1941. Т. 3. S. 73, 75; *Brakelmann G.* Zu den alttürkischen Inschriften aus dem Ienisseigebiet // Ural-Altaische Jb. 1952. Bd 24. H. 1—2. S. 14.

⁶⁵ По этому вопросу имеются специальные работы и описания камня в общих этнографических трудах (см., напр.: *Andrian F.* Über den Wetterzauber der Altaier: Correspondenzblatt der deutschen // Gesellschaft für Anthropologie und Urgeschichte. 1893. N 8; *Малов С. Е.* Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Алтая // СЭ. 1947. № 1; *Потанин Г. Н.* Указ. соч. Т. 4. С. 189, 190, и др.).

⁶⁶ Напомню, что шаманка — мать Ань-Лушаня вымолила себе рождение сына у бога войны. У якутов до недавнего времени шаманы обращались с молениями к богу войны Илбис.

⁶⁷ *Liu Mau-Tsai.* Op. cit. Bd 1. S. 463.

⁶⁸ Об этом см.: *Потанов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969; *Дьяконова В. П.* Культурные сооружения у тувинцев.

⁶⁹ *Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке в 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 25.

⁷⁰ *Liu Mau-Tsai.* Op. cit. Bd 1. S. 463.

⁷¹ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. С. 146 и др.

⁷² *Roux J.-P.* Éléments chamaniques. . . P. 443.

⁷³ Замечание А. В. Анохина: «У алтайцев никогда не существовало народной

медицины, как у их соседей монголов» (см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 25), — является недоразумением, к сожалению, не замеченным редактором.

⁷⁴ Бичурин Н. Я. Указ. соч. Т. 1. С. 197.

⁷⁵ Roux J.-P. *Éléments chamaniques*. . . P. 441, 442.

⁷⁶ *The history of the world-conqueror*. . . P. 59.

⁷⁷ Наделяев В. М. Древнетюркские надписи Горного Алтая // Изв. СО АН СССР. Сер. обществ. наук. 1981. № 11, вып. 3. С. 75 и др.

⁷⁸ Потапов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. 10. С. 192.

⁷⁹ Radloff W. *Aus Sibirien*. Leipzig, 1884. Bd 2. S. 33.

⁸⁰ Вербицкий В. Словарь. . . С. 87, 470.

⁸¹ Clauson G. *An etymological dictionary*. . . P. 920; Древнетюркский словарь. С. 255.

⁸² Gmelin J. G. *Reise durch Sibirien von den Jahre 1733—bis 1743*. Göttingen, 1752. Bd 4. S. 107, 108.

⁸³ Примечательно, что тувинский шаман называет духа в образе черной собаки не кара ыт, как обычно говорят тувинцы, а по-уйгурски — адай.

⁸⁴ Roux J.-P. *La religion des turcs*. . . P. 11.

⁸⁵ Бичурин Н. Я. Указ. соч. Т. 1. С. 197, 198.

⁸⁶ Между прочим, у современных алтайцев в названии сеоков сохранились не только древнетюркские этнонимы — *тиргешь, дубо, тольбер, кыпчак* и др., — но и древнемонгольский этноним *жужан* — в названии сеока Тонжуан или Тонжоан. У алтайцев этот сеок считается монгольским по происхождению.

⁸⁷ Жертвоприношение проводилось летом 1927 г. в долине нижнего течения р. Куюма (правый приток Катунь), на одной из гор, шаманом по имени Салыр Туяни (сеок Тонжоан) для семьи Пелемена Кучияка (сеок Мундус). К сожалению, будучи занятым в церемонии принесения жертвы, я не имел возможности вести записи и фотографировать. Но факт участия на данном камлании позволил мне позднее доверительно разговаривать с Салыром и другими камами, спокойно и деловито выяснять интересовавшие меня вопросы.

⁸⁸ *Кёк аяс* — «ясное (безоблачное) небо», «голубой (или синий) видимый небосвод»; *кёк тэнзэйр* — «голубое (или синее) небо». Последнее из этих названий было известно у древних тюрков и монголов для Неба как божества.

⁸⁹ Рисунок этот у меня сохранился и остается пока неопубликованным.

⁹⁰ Ср.: Катанов Н. Ф. Шаманский бубен и его значение // Енис. епарх. ведомости. 1896. № 6.

⁹¹ Описание «дороги» шаманов-шорцев телеутского происхождения к Ульгенью и Эрлику см.: Potapov L. P. *Die Herstellung der Samentrommel bei den Sor* // Mitt. des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. 1934. Bd 37. S. 58—60.

⁹² Для характеристики высокого и труднопроходимого перевала употреблено камское слово *табу*.

⁹³ *Айёр* — «злая сторожевая собака».

⁹⁴ Том. епарх. ведомости. 1912. № 14.

⁹⁵ Алтайцы говорят, что нормальный срок жизни человека — 72 года.

⁹⁶ О камлании Эрлику писали В. В. Радлов, с опубликованием некоторых текстов камлания только по-немецки (*Radloff W. Aus Sibirien*. Bd 2), и В. Вербицкий, давший алтайские тексты без перевода в книге «Алтайские инородцы» (М., 1893. С. 46—75).

⁹⁷ Конкретное представление о таком путешествии можно получить, например, по материалам, опубликованным в статье о кацинском шаманском бубне, основанной на показаниях и опыте кама Романа (см.: Потапов Л. П. Шаманский бубен кацинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Сб. МАЭ. Л., 1981. Т. 37).

⁹⁸ См.: Liu Mau-Tsai. *Op. cit.* Bd 1. S. 42, 58; Chauvannes E. *Documents sur les tures occidentaux*. Spb., 1903. P. 248.

⁹⁹ Наиболее полное описание жертвоприношения коня см.: Глухов А. Тайэлга // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. Тексты камлания с жертвоприношением коня см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству. . .

¹⁰⁰ Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 16.

¹⁰¹ Вербицкий В. Словарь. . . С. 235.

¹⁰² Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 1.

¹⁰³ Там же. С. 15.

¹⁰⁴ Русские крестьяне на Алтае словом *тайга* (или *чернь*) называли густой хвойный лес, темный, преимущественно из ели, пихты, кедра. Алтайцы такой горный лес именовали *юш*. Это название с таким же значением выступает в древнетюркских надписях.

¹⁰⁵ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 9.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же. С. 65, 145.

¹⁰⁸ Симокатта Ф. Указ. соч. С. 161.

¹⁰⁹ Бичурин Н. Я. Указ. соч. Т. 1. С. 198.

¹¹⁰ The history of the world-conqueror... P. 59.

¹¹¹ Катанов Н. Ф. Отчет о поездке... С. 24.

¹¹² Roux J.-P. Le nom du chaman... P. 136.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ В. Вербицкий в своем словаре переводит *арбашчы* как «чародей», «колдун», хотя эквивалента последним в нашем понимании у алтайцев нет.

¹¹⁵ Поталов Л. П. Этнический состав сагайцев.

¹¹⁶ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен / Изд. В. В. Радловым. Спб., 1907. Ч. 9. С. 375, 376 (перевод).

¹¹⁷ Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. С. 61.

¹¹⁸ Roux J.-P. La religion des turcs... P. 218.

¹¹⁹ Ibid. О переводе В. Томсена: «Теперь Вы умерли, но на небе Вы будете как в жизни» — см.: Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd 1. S. 459

¹²⁰ Кляшторный С. Г. Наскальные рунические надписи Монголии // Тюркологический сборник 1975. М., 1978. С. 156.

¹²¹ Clauson G. The origin inscription // Journ. Royal Asiatic Soc. 1957. Oct. P. 191.

¹²² Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd 1. S. 190.

¹²³ Roux J.-P. 1) La religion des turcs... P. 217; 2) La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux. Paris. 1963. P. 94, 95.

¹²⁴ Ср. *жок пол* — «потеряться», «погибнуть» (Вербицкий В. Словарь... С. 95).

¹²⁵ Об этом слове см.: Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques... P. 160, 161; Кононов А. Н. Грамматика... С. 113, 115, 119, 150, 153, 178, 187 и др.

¹²⁶ Наделяев В. М. Указ. соч. С. 71.

¹²⁷ Суразаков С. С. Алтай албатынын сөс. Горно-Алтайск, 1960. С. 50, 51. Ульгер — «притча», «изречение» (Вербицкий В. Словарь... С. 410).

¹²⁸ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувицев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 54.

¹²⁹ Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 265.

¹³⁰ Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd 1. S. 9.

¹³¹ Дьяконова В. П. Погребальный обряд... С. 155.

¹³² Там же. С. 59—68.

¹³³ Майнагашев С. Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Т. 24, вып. 3. С. 292.

¹³⁴ Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. Горно-Алтайск, 1974. С. 163, 164.

¹³⁵ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 20, 21.

¹³⁶ Тоцакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX—начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 148, 149.

¹³⁷ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. С. 101, 103.

¹³⁸ Ильминский Н. И. Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов // Изв. Археол. о-ва. Спб., 1861. Т. 2; Гомбаев Г. Примечание на письмо Н. И. Ильминского к П. Н. Савельеву // Там же; Поталов Л. П. Древний обычай, отражающий первобытно-общинный быт кочевников // Тюркологический сборник. М.; Л., 1951. Т. 1.

¹³⁹ Шатинова Н. И. Указ. соч. С. 101.

¹⁴⁰ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 20.

¹⁴¹ Шатинова Н. И. Указ. соч. С. 102.

¹⁴² Дьяконова В. П. Погребальный обряд... С. 48; Вербицкий В. Словарь... С. 226.

¹⁴³ Тоцакова Е. М. Указ. соч. С. 143.

¹⁴⁴ Дьяконова В. П. Погребальный обряд... С. 59—65.

¹⁴⁵ Подробно об этническом составе современных хакасов см.: *Потапов Л. П.* Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.

¹⁴⁶ *Potapov L. P.* 1) Die Herstellung der Samentrommel bei den Sor; 2) Die Samentrommel bei den altaischen Völkern // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963; 3) Shamans drums of altaic ethnic groups // Popular beliefs and folklore tradition in Siberia. Budapest, 1968; *Потапов Л. П.* 1) Религиозные и магические функции шаманских бубнов // КСИЭ. 1946. Вып. 1; 2) Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. 1947. Т. 1; 3) К семантике названий шаманских бубнов у народов Алтая // Сов. тюркология. 1970. № 3; 4) Бубен телеутской шаманки... 5) Шаманский бубен качинцев... и др.

¹⁴⁷ Об этом см.: *Потапов Л. П.* 1) Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. 1935. № 4—5; 2) К семантике названий шаманских бубнов... и др.

¹⁴⁸ *Потапов Л. П.* Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // СЭ. 1934. № 3.

¹⁴⁹ *Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке... С. 31.

¹⁵⁰ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству... С. 49.

¹⁵¹ Там же.

¹⁵² *Clauson G.* An etymological dictionary... P. 523.

¹⁵³ Конструктивно рукоятка служила для держания бубна рукой и как таковая называлась *tünjürin tudaзы* (тувинцы, хакасы) либо *кол а(э)ач* — «дерево для руки» (челканцы) и т. д.

¹⁵⁴ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству... С. 144, 146 след. У тувинцев идол, изображающий шамана с маленьким бубном, назывался *tünjürджек-эрен* (ГМЭ, кол. № 650-43).

¹⁵⁵ *Иконников Н. П.* От Тувы феодальной к Туве социалистической: (Цифры и факты) // Учен. зап. Тув. н.-и. ин-та яз., лит. и истории. Кызыл, 1967. С. 173.

¹⁵⁶ *Майнагашев С. Д.* Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского узлов летом 1914 г. // Изв. Рус. ком. для изучения Средней и Восточной Азии. Сер. II. Пг., 1914. № 3. С. 123.

¹⁵⁷ Бубен умершего кама телеуты уносили в лес и вешали на березу, предварительно прорезав ножом обтяжку со словами: «Шестигорбый священный бубен, по дорогам духов ты (теперь) не мчишься (*карыл ба*), на березе подвешен».

¹⁵⁸ *Иванов С. В.* Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

¹⁵⁹ Колотушка бубна марс (мар) обтягивалась шкуркой зимнего зайца, а других типов бубнов — шкурой с ноги самца косули (*курап*).

¹⁶⁰ Тюлюберские татары, встречавшиеся на пути С. П. Крашенинникова, — потомки тюльберов енисейских надписей, обитавших в IX в. в Северной Туве, позднее продвинувшись в бассейн р. Томи (об этом см.: *Потапов Л. П.* Тюльберы енисейских рунических надписей // Тюркологический сборник 1971. М., 1972). Барсаяцкие татары входили в этнический состав телеутов-абинцев. Они жили в конце XVII—начале XVIII в. также и в низовьях р. Кондомы. Дорожный журнал путешествия Крашенинникова в 1734—1736 гг. впервые опубликован Н. Н. Степановым (см.: *Степанов Н. Н. С. П.* Крашенинников в Сибири: Неопубл. материалы. М.; Л., 1966).

¹⁶¹ *Потанин Г. Н.* Указ. соч. Спб., 1881. Т. 2. С. 86.

¹⁶² *Taube E.* Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengel-sum (Westmongolei) // Jb. des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. 1981. Bd 33. Taf. V. Более четкий оттиск данной фотографии см.: *Taube E.* Die Tuwiner in Altai (Mongolische VR) // Kleine Beitr. aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde. Dresden, 1981. N 4. S. 39. Здесь же видна и колотушка, обтянутая шкуркой белого зайца, свойственная названному типу бубна.

¹⁶³ Шончур считал себя тоджинцем (тожу). Он родился в конце XIX в. в Кан-Хемском районе недалеко от местности Уч-Бельтир, в долине р. Пус. Эти данные получил сотрудник экспедиции П. И. Каралькин, посетивший Шончура дважды (в 1955 и 1958 гг.). Каралькину удалось не только рассмотреть бубен Шончур, но и записать некоторые сведения о нем, в том числе и приведенные выше.

¹⁶⁴ *Позднеев А. М.* Монголия и монголы. М., 1896. Т. 1. С. 363.

¹⁶⁵ *Потанин Г. Н.* Указ. соч. Т. 2. С. 9. Подробнее о тувинцах Монголии см.: *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. С. 52 и др.

¹⁶⁶ Подробнее см.: *Потапов Л. П.* Этнический состав сагайцев.

¹⁶⁷ О камлании с показом первого бубна хану Кычкылу см.: *Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. 10.*

¹⁶⁸ *Клеменц Д. А. Несколько образов бубнов минусинских татар // Зап. Вост.-Сиб. отд. имп. Рус. геогр. о-ва по этнографии. Иркутск, 1890. Т. 2, вып. 2. С. 25.*

¹⁶⁹ Об этом см.: *Поталов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов. . . Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. М., 1985.*

¹⁷⁰ Почитание тигра занимало большое место в шаманстве народов Сибири, особенно народов Амура.

¹⁷¹ *Поталов Л. П. Бубен телеутской шаманки. . . С. 192.*

¹⁷² *Manker E. Die lappische Zaubertrommel. Stockholm, 1938.*

¹⁷³ *Emsheimer E. Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel // Ethnos (Stockholm). 1948. Т. 13, N 1—2.*

¹⁷⁴ Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М. Г. Левина и Л. П. Поталова. М.; Л., 1961; см. также: *Поталов Л. П. К проблеме ареальных исследований этнографии народов Сибири // Народы и языки Сибири: Ареал. исслед. М., 1978.* В этой работе я указываю на сходство шаманского ритуального костюма и колодушки бубна (по названию), а также на другие параллели между саамами и алтае-сайнскими народами в области народной традиционной культуры.

¹⁷⁵ В литературе дореволюционного периода они чаще назывались черневыми татарами: «черневыми» — по месту жительства в дремучей горной тайге, именуемой по-русски «чернь»; «татарами» — по их тюркскому языку. Из них тубалары именовались (особенно их соседями) *ыш киж* — «лесные люди». Слово «*ыш*» в значении «лесистая (дремучая) местность» неоднократно встречается в древнетюркских рунических надписях.

¹⁷⁶ См. фото челканского кама с бубном: *Hilden K. Om shamanismen i Altai speciellt bland Lebel-Tataren // Terra (Helsinki), 1916.*

¹⁷⁷ *Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 144.*

¹⁷⁸ *Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4. С. 98.*

¹⁷⁹ *Тёлёк — «прислон (в смысле опоры)».*

¹⁸⁰ *Парак (barax)* — густоветвистое дерево, под которым охотники ставят шалаш. Его тоже угощают кроплением, подвешивают на него ленточки (*алама*).

¹⁸¹ *Обн* — «ствол дерева»; стало быть, *обн Каным* — «сделанный из ствола Каным».

¹⁸² Напомню, словом *тайка* шаманисты называли горные хребты или отдельные горы со снежными вершинами, но не дремучий лес, который тубалары именовали по-древнетюркски — *ыш*.

¹⁸³ *Тюс* — неправильно написанное слово *тёс*.

¹⁸⁴ Конкретные материалы об охотничьих божествах и их изображениях у шорцев, кумандицев, тубаларов, собранные мною во второй половине 20-х гг., см.: *Поталов Л. П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. М.; Л., 1935.*

¹⁸⁵ *Вербицкий В. Словарь. . . С. 327.*

¹⁸⁶ Об этом см.: *Поталов Л. П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2.*

¹⁸⁷ *Potarov L. P. Die Samanentrommel bei den altaischen Völkerschaften. S. 232; см. также: Вербицкий В. Словарь. . . С. 121.*

¹⁸⁸ *Hilden K. Op. cit. P. 134.*

¹⁸⁹ Фотографию этого бубна вместе с другими фотографиями челканских бубнов см.: *Potarov L. P. Die Samanentrommel bei den altaischen Völkerschaften. S. 230, 231, 233 (бубен на с. 230 помещен в перевернутом виде).*

¹⁹⁰ *Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 144.*

¹⁹¹ Подробно о тубаларских бубнах и их рисунках см.: *Potarov L. P. Shamans drums of altaic ethnic groups. P. 219—223.*

¹⁹² На бубнах шаманов современных хакасов горных духов-хозяев изображали канонически — в виде фронтальных антропоморфных фигурок (обоего пола), соединенных руками. Женские фигурки хозяев гор, изображенные на бубне, назывались *сары кыс*.

¹⁹³ Такой мой полевой материал использован и Д. К. Зелениным (см.: *Зеленин Д. К. 1) Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сборник к 50-летию С. Ф. Ольденбурга. Л., 1934; 2) Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8).*

¹⁹⁴ *Поталов Л. П. Охотничьи обряды и поверья у алтайских тюрков // Культура и письменность Востока. Баку, 1929.*

- ¹⁹⁶ Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 144.
- ¹⁹⁷ Казаров Е. Г. О двойных антиподально расположенных изображениях духов в примитивном искусстве // Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. 9. С. 210.
- ¹⁹⁸ Потанов Л. П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика // Тр. Тув. комплекс. археол.-этногр. эксп. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 52. Гора находится в Дзун-Хемчикском районе Тувы.
- ¹⁹⁹ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 354—360.
- ²⁰⁰ Гуркин Г. И. Из альбома художника // Тр. Том. о-ва изучения Сибири. Томск, 1915. Т. 3, вып. 1. С. 100.
- ²⁰¹ Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII—первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 28.
- ²⁰² Stejneger J. G. Op. cit. S. 107, 108; Линденау Я. И. Описание народов Сибири. Магадан, 1983. С. 148.
- ²⁰³ Линденау Я. И. Указ. соч.
- ²⁰⁴ Радлов В. В. Сибирские древности. СПб., 1891. Т. 1, вып. 2. С. 33; СПб., 1894. Т. 1, вып. 5 (Прил.). С. 105.
- ²⁰⁵ Позднеев А. М. Указ. соч. С. 363; Потанов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. С. 52. В работах указано, что пять сумонов алтайских тувинцев называли себя сойонами, а свой язык — теленгитским. Все эти сумоны кочевали в верховьях Кобдо, по Ак-Колу и Карагату. Местные казахи и монголы именовали их уйгурами или ойхорами.
- ²⁰⁶ Taube E. Notizen zum Schamanismus. . . и др.
- ²⁰⁷ Аргументировали так: *jās* — по-алтайски «медь», а *nij* — «начальник», «господин». Отсюда *jāzim* — «медный начальник». Данную любительскую этимологию следует решительно отвергнуть. *Jāzim*, по представлению камов, — собственное имя хозяина священной горы. Термин *nij* относится к реальным титулам, которые камы присваивали также божествам и духам. Таковы хан Алтай — у алтайцев, Шангырпий и Куданпий (охотничьи духи) — у тубаларов, тойон — у якутов, нойон — у бурят и т. д.
- ²⁰⁸ См.: Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4. С. 48.
- ²⁰⁹ Там же. С. 70.
- ²¹⁰ Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 15.
- ²¹¹ *Сунанг* — значит «летающий особым птичьим полетом, как бы ныряя в воздухе». Так камы «летали» по воздуху.
- ²¹² Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 119.
- ²¹³ Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4. С. 46—47.
- ²¹⁴ *Бар, пар, барыс, парыс* — названия рукоятки бубна.
- ²¹⁵ Железные подвески (*конгура*) символизируют стрелы, которыми кам защищает от враждебных духов. Они делались в виде конусообразных трубочек из железа.
- ²¹⁶ Правильнее *кылыч* — «сабля». Это тоже оружие шамана во время камлания.
- ²¹⁷ *Кулак* — «ухо». Железные подвески на бубне символизируют уши хозяина бубна или озо кама.
- ²¹⁸ Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4. С. 46, табл. IV, 51.
- ²¹⁹ Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 57.
- ²²⁰ Сагайские, качинские и бельгирские шаманы также изображали рисунком на бубне своих «учителей» — умерших камов, но в виде небольшой антропоморфной фигурки (*тай кам*).
- ²²¹ Слово *тунгурчак* было известно и шаманистам-тувинцам. У них, как сказано в описи кол. № 650-43 (ГМЭ), *тунгурджек* — идол (зрень), изображающий шамана с маленьким бубном (другими словами, это маленькое изображение шамана, хранящееся в юрте).
- ²²² Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4. С. 43, 44, табл. IV, XIII.
- ²²³ Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 22.
- ²²⁴ Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4. С. 43.
- ²²⁵ Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 65, 135, 140, 142.
- ²²⁶ Катанов Н. Ф. Бубен и колотушка шамана // Изв. Том. ун-та. 1890. Кн. 2. С. 239.
- ²²⁷ Потанов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов. . .
- ²²⁸ *Чүрмәш* — название девичьей косички, сохранившееся на бубнах шаманок.

- ²²⁰ Какие рисунки нанести, каму подсказывали духи-покровители и духи-помощники.
- ²³⁰ *Потапов Л. П.* Бубен телеутской шаманки. . .
- ²³¹ Большое количество названий рисунков, относящихся к бубнам алтае-саянских народов, и их пояснений опубликовано в работах Н. Ф. Катанова, Д. А. Клеменца, А. В. Анохина, Л. П. Потапова, Н. П. Дыренковой и др.
- ²³² На это указывают рисунки, изображающие не только шаманов, но и их бубны.
- ²³³ *Потапов Л. П.* 1) Следы тотемистических представлений. . . С. 137; 2) Религиозные и магические функции шаманских бубунов.
- ²³⁴ *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. С. 24. Эта фраза в работе Р. Жиро (*Giraud R.* L'empire des tures célestes: Les règnes d'Elterich, Qaraghan et Bilgā (680—734). Paris, 1960. P. 105), переведена так: «Небо наверху, Земля внизу приказала», со ссылкой на неопубликованный перевод памятника Кюль-Тегина.
- ²³⁵ *Giraud R.* Op. cit. P. 105; *Roux J.-P.* La religion des tures. . . P. 199.
- ²³⁶ Под названием *Отүкән*, как теперь окончательно установлено (см., напр.: *Кляшторный С. Г.* Терхинская надпись // Сов. тюркология. 1980. № 3. С. 94), в рунических надписях выступает современный Хангай. У алтайских же шаманов во время камланий его именуют *алтай Кангай* и чувствуют жертвенным кролением (*чачыл-јат*). Здесь слово *алтай* снова выступает в значении «гора», «хребет».
- ²³⁷ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 1, 15.
- ²³⁸ См.: *Потанин Г. Н.* Указ. соч. Т. 4. С. 47.
- ²³⁹ Алтайцы называют эту гору *Абуган* или *Абукап*, что отражено в литературе.
- ²⁴⁰ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 12.
- ²⁴¹ *Никифоров Н. Я.* Аноский сборник. Омск, 1915. С. 149. Масть ақ-поро почиталась при приношении коня в жертву Ульгену у современных алтайцев.
- ²⁴² Дошедшую до нас редакцию этических сказаний я отношу к ойратскому времени (XV—XVIII вв.), хотя она содержит элементы и следы более ранних эпох (см.: *Потапов Л. П.* Геронческий эпос алтайцев // СЭ. 1949. № 1).
- ²⁴³ *Liu Mau-Tsai.* Op. cit. Bd I. S. 460.
- ²⁴⁴ Мне лично пришлось убедиться в Усть-Канском районе в том, что алтайское слово *тайка*, означающее священные горы с вечными снежными вершинами, бурханисты переименовали в *ак сүмәр*, т. е. в ламаистское название священной горы. Это название стало входить в обиход кое-где и у шаманистов. Оно имеется и в эпосе.
- ²⁴⁵ *Чанчибаева Л. В.* О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 93.
- ²⁴⁶ *Суразаков С. С.* Алтайский геронческий эпос.
- ²⁴⁷ *Потанин Г. Н.* Указ. соч. Т. 4. С. 78.
- ²⁴⁸ *Потапов Л. П.* Следы тотемистических представлений. . .
- ²⁴⁹ Подробно об обряде изготовления бубна см.: *Потапов Л. П.* 1) Обряд оживления шаманского бубна. . . ; 2) Очерки народного быта тувинцев; 3) Шаманский бубен казачинцев. . . ; *Дыренкова Н. П.* Указ. соч. Позднее на эту тему (о якутах) писала Э. Лот-Фальк (см.: *Lot-Falck E.* L'animation du tambour // Journ. Asiatique. 1961).
- ²⁵⁰ Без бубна кам не мог путешествовать в различные зоны Вселенной.
- ²⁵¹ В ритуальное облачение входили два основных предмета: кафтан и шапка. Обувь при камлании была обыкновенной, повседневной. Шапка подробно описана: *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 46—49.
- ²⁵² *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 36, 37.
- ²⁵³ Утверждение Е. Д. Прокофьевой: «В зависимости от того, к какой категории принадлежал шаман, он надевал при выполнении шаманских обрядов тот или иной костюм» (см.: *Прокофьева Е. Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Сб. МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 59) — совершенно неверно для алтае-саянских камов и не подтверждается конкретным материалом.
- ²⁵⁴ *Сатлаев Ф. А.* Указ. соч. С. 158.
- ²⁵⁵ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 33—49.
- ²⁵⁶ *Потанин Г. Н.* Указ. соч. Т. 4. С. 49—51.
- ²⁵⁷ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству. . . С. 33—49.
- ²⁵⁸ *Прокофьева Е. Д.* Указ. соч. С. 59—63 и др.
- ²⁵⁹ *Пекарский Э. К., Васильев В. Н.* Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. Л., 1910. Т. 1.
- ²⁶⁰ *Прокофьева Е. Д.* Указ. соч. С. 62.

- ²⁶¹ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 43.
- ²⁶² У теленгитов это *Абырга джилан* — «змея Абырга» (см.: Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4. С. 50).
- ²⁶³ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 44. Стало быть, чалу умерших почитаемых камов, состоящие из жгутов, ленточек и перьев, указывали еще и на то, что этот кам имел маньяк.
- ²⁶⁴ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 45, 46.
- ²⁶⁵ Там же. С. 39. Алтайский кам Энчу говорил Г. Н. Потанину: «Звук этих колокольцев — голос семи девиц, пришитых под воротником (плаща кама. — Л. П.) и взывающих к духу, чтобы он спустился к ним» (см.: Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4. С. 51).
- ²⁶⁶ Поталов Л. П. Очерки по истории Шории. Л., 1936.
- ²⁶⁷ Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде... С. 163.
- ²⁶⁸ Там же. С. 167.
- ²⁶⁹ Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4.
- ²⁷⁰ Мне говорили еще, что Көккөн с испуга проткнул себе руку, так как в это время выдалбливал чашку.
- ²⁷¹ Канаа заплела свои волосы в две косы, как полагается замужним женщинам.
- ²⁷² В эпосе алтайцев маньяк не упоминается, фигурирует только бубен.
- ²⁷³ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 130, 131.
- ²⁷⁴ Мую первую публикацию о родословных зайсанах см.: Поталов Л. П. Очерк истории Ойротин. Новосибирск, 1933.
- ²⁷⁵ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 43.
- ²⁷⁶ Описание одной из таких гробниц см.: Поталов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Тр. Тув. комплекс. археол.-этногр. эксп. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 224—232.
- ²⁷⁷ Поталов Л. П. Поездка в колхозы Чемальского аймака Ойротской автономной области. Л., 1932.
- ²⁷⁸ Там же. С. 47.
- ²⁷⁹ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. С. 552—560, 619 (перевод).
- ²⁸⁰ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 33—36.
- ²⁸¹ Поталов Л. П. Шаманский бубен качинцев... С. 133.
- ²⁸² Наличие двух бубнов, с одним из которых камлала родственникам, я зафиксировал у нескольких кумандинских и челканских шаманов.
- ²⁸³ О существовании у некоторых алтайских камов одновременно двух бубнов я неоднократно уже писал и давал этому объяснение (см., напр.: Поталов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна...).
- ²⁸⁴ Поталов Л. П. Шаманский бубен качинцев... С. 130.
- ²⁸⁵ Radloff W. Aus Sibirien. Leipzig, 1884. Bd I. S. 253.
- ²⁸⁶ Потанин Г. Н. Указ. соч. Т. 4. С. 57.
- ²⁸⁷ Чанчибаева Л. В. Указ. соч.
- ²⁸⁸ Анохин А. В. Материалы по шаманству...; см. также: Дыренкова Н. П. Указ. соч. Шаманские тексты, записанные В. В. Радловым, даны только в немецком переводе (см.: Radloff W. Aus Sibirien. Bd 2), а тексты в книге В. Вербицкого (см.: Вербицкий В. Алтайские инородцы), напротив, даны только по-алтайски, без перевода. У Н. Ф. Катанова опубликованы шаманские тексты современных хакасов, тувинцев и карагасов (см.: Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен).
- ²⁸⁹ Объяснение слова *алгыш* и т. п. см.: Древнетюркский словарь. С. 38, 39; Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. С. 137, 138.
- ²⁹⁰ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности... С. 357.
- ²⁹¹ Вербицкий В. Словарь... С. 17. (букв. «прославлял», «говорил»).
- ²⁹² Ритуальное кропление камы широко применяли на камланиях.
- ²⁹³ Церемониал распятия араки у алтайцев описан мною в специальной работе (см.: Поталов Л. П. Древний обычай, отражающий первобытно-общинный быт кочевников. С. 164—175).
- ²⁹⁴ Древнетюркский словарь. С. 479.
- ²⁹⁵ Дульзон А. П. Гунны и кеты // Изв. СО АН СССР. Сер. обществ. наук. 1968. № 11, вып. 3. С. 140.

²⁹⁶ У северных алтайцев, шорцев, частично и сагайцев (шорского происхождения) — жителей горной тайги, где молочного скота или не было, или было мало, кропление все равно входило в сакральные ритуальные элементы молений, только здесь оно производилось специальной жертвенной брагой, приготовленной чаще всего из ячменя.

²⁹⁷ Древнетюркский словарь. С. 255. Здесь и дальше латинизированная транскрипция ритуальных терминов, связанных с обмахиванием, дается по указанному словарю.

²⁹⁸ Транскрипция Э. Таубе (см.: *Taube E. Notizen zum Schamanismus. . .* S. 48, 51, 60).

²⁹⁹ У качинцев и сагайцев, пока начинающий кам не имел бубна и пользовался в качестве культового инструмента опахалом, его называли не камом, а *čilbäg kizi* — или *čilbän sabyttyн кам* — «обмахивающий сабытом (пучок веток) кам».

³⁰⁰ Катанов Н. Ф. Ответ о поездке. . . С. 36.

³⁰¹ Подробнее об этом см.: *Потанов Л. П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // *Этнография народов Алтая и Западной Сибири.* Новосибирск, 1978. С. 23—28. Хакасские ритуальные названия даются в радловской транскрипции.

³⁰² Кононов А. Н. Грамматика. . . С. 84.

³⁰³ Там же.

³⁰⁴ Там же. Напомню, что С. Е. Малов переводил это слово как «шаманить».

³⁰⁵ *Вербицкий В.* Словарь. . . С. 87.

³⁰⁶ *Потанин Г. Н.* Указ. соч. Т. 4. С. 288.





Пантеон алтайского шаманизма

Я заканчиваю работу главой, посвященной пантеону алтайского шаманизма на последнем этапе его существования. Представление о пантеоне, разумеется, содержится и в предшествующем изложении, но здесь специально делается упор на обобщающую характеристику.

Алтайскому шаманистскому пантеону свойственно прежде всего сочетание персонажей и категорий духов и божеств, характерных для шаманизма алтае-саянских народов, с персонажами пантеона древних тюрков, уйгуров, а частично и монголов. Сей факт неоднократно подчеркивался мною выше ввиду его источниковедческого значения, особенно для востоковедов (тюркологов и монголистов), историков, этнографов, религиоведов.

Выразительной особенностью политеистического пантеона алтае-саянских шаманистов надо признать распределение его персонажей по трем зонам их обитания во Вселенной. К небесной зоне причисляли светлых и доброжелательных по отношению к человеку божеств и духов, которые хотя и наказывали людей, но только за непочтение к себе; к земной — различных божеств и духов окружающей природы, духов огня и ветра, болезней, а также умерших камов. Эти персонажи были наиболее близки людям. К ним рядовой шаманист мог обращаться порой сам, без помощи кама, чувствуя и угощая их (или их изображения) кроплением напитками, кусочками своей пищи, называя их по именам, произнося свою просьбу или пожелание. Состав божеств и духов земли был наиболее многочисленным и многоликим, раздробленным на категории. В представлениях о земных божествах и духах видную роль играли локальные различия в их названиях, образах, порой даже у одного и того же народа или родоплеменной группы. Третьей зоной обитания персонажей алтае-саянского пантеона был подземный мир.

Несмотря на свою общую структуру, представления о земных божествах и духах не были однозначными. В дошедшем до нас пантеоне алтайского шаманизма не имелось общего верховного, персонафицированного божества, наподобие Тенгри у древних тюрков и монголов (особенно средневековых). Однако оно существовало в рамках той или иной сферы Вселенной. Таким божеством являлся глава небожителей Ульгень у алтайцев и хакасов, хотя у последних

его часто называли Худай (ср. Кудай у алтайцев), конечно, не без влияния миссионеров, избравших этот термин со значением «бог» для перевода религиозной христианской литературы, своих проповедей и богослужений на местный язык.¹ Владыкой подземного мира считался Эрлик. И лишь в среднем мире, на земле, где обитает человек среди окружающей его природы, в пантеоне не зафиксировано всеобщего верховного божества, такого как ыдык Jär-суб у древних тюрков, хотя это название и следы почитания его будут показаны на достоверном этнографическом материале. Земные божества у шаманистов алтае-саянских народов, как мы уже видели, выступали в многочисленных локальных вариантах, преимущественно в образах хозяев священных гор, а также хозяев лесов, рек и т. д. той или иной конкретной местности. Были и обобщенные земные божества, но только в региональных обширных рамках всего Алтая в целом.

Ульгень и Эрлик

Теперь уместно обратиться к рассмотрению главных фигур пантеона, следуя структуре трехчленного деления Вселенной. В первую очередь остановимся на божестве Ульгень, столь характерном для алтайцев (в том числе телеутов, шорцев, а также северных алтайцев). Начнем с того, что божество Ульгень в древних и средневековых письменных источниках не зафиксировано. Мало надежд в этом отношении дает и алтайский эпос. Божество с таким именем в нем встречается, но крайне редко. Высшее божество здесь — Уч-Курбустан² или более абстрактно — Кудай и еще Бурхан³ (последнее сохранилось и у современных ламаистов-тувинцев). Из местных высоких божеств, с которыми приходится иметь дело алтайским богатырям, упоминаются также Йерсу и Алтай. Лично мне известно упоминание названия Ульгень только в сказании «Козын-Эркеш»,⁴ в эпизоде, когда Ульгень наблюдает за борьбой земных богатырей, приоткрыв для этого небо (*tǎngǎrǎnǎ ачып*). Конкретный же материал об Ульгене дают этнографические исследования и наблюдения. Наиболее подробные сведения о нем, собранные у алтайцев, содержатся в записях А. В. Анохина, относящихся к верованиям.⁵ Весьма ценные материалы оставили нам миссионеры С. Ландышев и В. Вербицкий, работавшие преимущественно среди телеутов; главная роль там отводится мифам.⁶ В них Ульгень выступает то как demiург, то как небесное антропоморфное божество, живущее на том или ином слое небес, обладающее семьей, среди которой упоминаются мать и жена, большее, но различное число сыновей и дочерей. Мифы, трактующие Ульгенья как demiурга, творца земли и неба, всей земной природы и как соучастника (вместе с Эрликом) сотворения человека, заслуживают особого внимания. Значительная часть их записана у телеутов. Таков, например, миф, в котором совершенно определенно говорится о том, что demiургом Ульгень стал лишь по указанию и при помощи «священной (белой) матери» (*ак ānǎ*), вышедшей в начале мироздания из безбрежной водной пучины, над которой витал Ульгень

в космическом пространстве. Благодаря ей Ульгемем и были созданы земля и небо. Поэтому у телеутов эту священную мать называют еще «мать-творец» (*ānā-jačacy*). Нужно ли говорить о том, как данный алтайско-телеутский мировоззренческий миф подтверждает свидетельство Ф. Симокатты о поклонении древних тюрок «тому, кто создал небо и землю», и насколько живучими и устойчивыми оказались древнетюркские религиозные и мифологические представления на Алтае. Этнографический материал алтайских шаманистов, сохраняя миф о творце земли и неба, не только доказывает этим факт поклонения ему древних тюрок, но еще и называет имя творца в форме Ульгень. Разумеется, это не значит, что Ульгемем именовали творца и древние тюрки. Напротив, у них не обнаружено такого имени вообще, а свое высшее и всеобщее божество они называли Тенгри. С другой стороны, это не значит также (как можно было бы полагать), что алтайский Ульгень является аналогом Тенгри. У алтае-саянских шаманистов, как увидим дальше, наряду с Ульгемем сохранялось местами и использование имени Тенгри в качестве названия неба, причем в значении и высшего божества, и атмосферного неба. Шаманисты устраивали моления божеству Неба и Ульгюю раздельно и в разных местах по-разному. Другими словами, сами алтайские шаманисты не отождествляли Ульгюю с божеством, именуемым Тенгри, в едином образе и представлении. Первого они считали своим реальным самостоятельным божеством, а имя второго сохраняли, видимо, только как память о высшем абстрактном божестве.⁷ Их камы тоже не отождествляли в своей культовой практике оба этих божества.

В этнографической литературе содержится немало сведений об Ульгюе как о творце не только земли и неба, но и солнца, луны, радуги, грома, даже огня, о принесении ему в жертву коней определенной масти, пола и возраста и т. д.⁸ Но мне не хотелось бы повторять такие данные. Вместо этого я предпочитаю остановиться на освещении не затронутого в литературе вопроса, связанного с именами сыновей и дочерей Ульгюю, ибо, собирая подобный материал в поле, я сделал весьма существенное наблюдение, имеющее отношение к выяснению происхождения Ульгюю как верховного божества и его названия у алтайских шаманистов.

Число сыновей и дочерей Ульгюю алтайские камы и рядовые шаманисты (даже в родоплеменных группах) представляли себе неодинаково. Сыновей обычно перечисляли поименно в количестве от семи до девяти, а для дочерей указывалось только общее число и то сбивчиво. Сами камы были нередко также разноречивы, когда разговор шел о количестве и именах дочерей Ульгюю, хотя сыновей называли по именам сразу и уверенно. Вот примеры. У тубаларов, живущих смешанно с алтайцами (в черневой полосе между Бией и правобережьем Катуня), я записал следующие имена сыновей Ульгюю: Пактыган, Пырчаган, Яжиган (Ажыган), Кыргыс-хан (Кыргызган), Аба-Пуграган, Карчы, Каным,⁹ Тазыган,¹⁰ Тезим, Пуграган. Кроме того, называли по имени дочь Ульгюю — Яик (Jaйк).¹¹

У кумандинцев приходилось слышать также о семи и девяти

сыновьях Ульгена. Здесь же я впервые услышал о том, что каждый сын Ульгена назывался нарицательно ульгеном, что все сыновья — это тоже ульгени и каждый сеок кумандинцев почитал своего ульгена, считал его покровителем, приносил ему жертву. Их отец именовался Бай Ульгеном, т. е. главным Ульгеном (или, как говорили телеуты: *Уч пöрүктү Бай Улган* — «С тремя шапками священный Ульгень»). Каждого из сыновей Ульгена кумандинцы называли по имени: Солтыган¹² (его считали старшим сыном Ульгена); Чажыган (*Чангырактыг* — «Насылающий дождь»); Солуган, с титулом *Аба ыштынг айзи* — «Хозяин Абинской черни»; Пактыган; Пураган; Каным; Кыргыс-кан. Из дочерей Ульгена, которых у него семь (а по мнению других шаманистов, девять), мне могли назвать только Чајым. Про нее сказали, что она носит трехполую одежду (*үч идәкті*).¹³ У челканцев назвали сына Ульгена по имени Аба-Чазыган или, как у кумандинцев, Чажыган (Жажыган) да еще жену Ульгена — Чаажын. Список имен сыновей Ульгена у алтайцев дан А. В. Анохиным: Каршыт, Пура-кан, Жажыл-кан, Бурча-кан, Каракуш («Орел»), Пакты-кан и Ар-Каным.¹⁴ У алтайцев Усть-Канского района мне назвали еще одного сына Ульгена — Көк-Мөнкү,¹⁵ подчеркнув, что при жертвоприношении ему животного мясо последнего сжигали, хотя при жертвоприношении другим сыновьям Ульгена его съедали во время совершения обряда. К этому вопросу я еще вернусь, а теперь обращаю внимание на выводы и заключения, которые вытекают из изложенного материала.

Прежде всего очевидно, что неодинаковые представления о числе сыновей и дочерей у Ульгена и некоторая разница в поименном их составе у народов Горного Алтая, у северных алтайцев и телеутов ясно указывают на то, что формирование представления о главном небесном божестве — Ульгене здесь не было закончено. Представление о нем в рассмотренном плане не обрело стабильности, несмотря на то что эти народы в течение свыше трех столетий жили в мирной обстановке в составе Русского государства без изменения в этническом составе, за исключением небольшого периода в середине XVIII в., когда в связи с разгромом Джунгарского ханства императорским Китаем в Горный Алтай, а затем в Бийский и Кузнецкий уезды хлынула волна беженцев, преимущественно телеутов и частично западных монголов, спасаясь от захватнической политики цинской династии.

Причину замедленной консолидации небесного пантеона во главе с Ульгеном в представлении алтайских шаманистов я вижу в сравнительно недавнем появлении здесь данного божества. На это указывает отсутствие названия Ульгень в древних и средневековых тюркских письменных источниках и в алтайском эпосе, за исключением одного эпизода в сказании «Козын-Эркеш». Об этом же свидетельствует и другое обстоятельство, которое выражается в своего рода ульгенизации пантеона небесных божеств. Конкретным проявлением такого процесса я считаю включение в состав сыновей Ульгена ряда древних земных горных божеств. О них шла речь при характеристике шаманских бубнов. Назову в первую очередь Каныма. Представление

о нем как о сыне Ульгения зафиксировано мною у тубаларов.¹⁶ У кумандинцев этого сына Ульгения называли божеством тайги — *Ыш айзи Каным* — «Хозяин черни Каным». У алтайцев один из сыновей Ульгения именовался Ар-Канымом. Последнее установил А. В. Анохин.¹⁷ На примере Каныма (у тубаларов и кумандинцев) видно, что в связи с ульгенизацией пантеона у северных алтайцев древнее земное божество, выступавшее в их представлении как хозяйка большого горного хребта, покровительствующее камам, дающее им шаманские бубны, стало осознаться уже как сын Ульгения. Но при этом надо признать, что старое представление о Канyme не исчезло совсем, а продолжало кое-где существовать. Следовательно, процесс ульгенизации пантеона здесь еще не был завершен. Да и тот факт, что Каным у тубаларов считался седьмым сыном Ульгения, отражает лишь постепенное переосмысление старого божества Каным. Однако седьмой сын Ульгения, перешедший в категорию «небесных божеств», продолжал считаться хозяином (а не хозяйкой, как раньше) тайги и ее зверей и по-прежнему покровительствовал камам и охотникам, был покровителем бубна у шаманов, камлавших с бубном Каным.

Кроме Каныма среди сыновей Ульгения из местных горных земных божеств, о которых при рассмотрении шаманских бубнов говорилось как о покровителях камов, оказались еще Тезим (см. выше) у тубаларов и алтайцев правобережья Катуни и Солуган у кумандинцев, именуемый их камами *Аба ыштынг айзи* («Хозяин Абинской черни»),¹⁸ а челканскими — *Аба-Чатыган*.

Относительно имен дочерей Ульгения сведений у рядовых шаманистов меньше. У тубаларов мне назвали лишь одно имя — Жаык, но и о ней сообщили тоже важные сведения в интересующем меня плане; например, что местами у них, а главным образом у смешанной по этническому составу группы алтайцев, именовавшей себя маймаларами,¹⁹ Жаык считалась «хозяйкой» (*айзи*) всех таежных зверей. Охотники ее почитали. За непочтение она наказывала тем, что во время охоты мешала целиться в зверя. Попутно мне рассказали и о том, что у нее есть прозвище: *Янгыс костү Жаык* — «Одноглазая Янк» (она потеряла глаз от выстрела охотника, которому мешала прицелиться в зверя). Мне подчеркнули, что жертв ей (по крайней мере тубалары) не приносят и ее изображений не делают.

В. В. Радлов под названием Жаык зафиксировал у алтайцев сына Ульгения.²⁰ То обстоятельство, что у тубаларов Жаык считался дочерью, а у алтайцев — сыном Ульгения, также показывает незавершенность стабилизации представлений об Ульгене в различных районах Горного Алтая.²¹ Кстати сказать, некоторые сеоки южных алтайцев вообще не почитали и самого Ульгения как высшее божество (сеоки Сойон и Иркит, переселившиеся в свое время на Алтай из Тувы).

Божеству Жаык у алтайцев наибольшее внимание уделял А. В. Анохин. По его полевым записям, Жаык является лишь духом — посредником между людьми и Ульгением. Поэтому Анохин и не включил его ни в число сыновей Ульгения, которых он перечисляет поименно, ни в число его дочерей, о которых сообщает таким образом:

«Дочерей у Ульгения девять. Они называются *ак кыстар-кыјандар* — „чистые девы“. Собственных имен не имеют. . . Их изображения в виде кукол подвешиваются к спине шаманского плаща (*манјак*)».²² Однако и в материалах, собранных Анохиным, есть данные, которые могут быть интерпретированы в том смысле, что под названием *Јајык* выступает дочь Ульгения. Например, говорится определенно, что дух *Јајык* является «частью существа Ульгения», и обосновывается это соответствующим отрывком из алтайского шаманского текста.²³ Говорится и о том, что *Јајык* был послан Ульгением на землю (стало быть, с небес) охранять людей от всего дурного и злого. Указывается, что этот дух помогает шаману подыматься на небо во время камлания (без его помощи кам сделать это не может). В данной связи уместно напомнить роль дочерей Ульгения при камлании. Они считались первейшими помощниками камов, наделяя их сакральной силой (*јайби*), охраняли камов, помогали им отыскивать и охранять заблудшие «души» (*јула*) людей, которые камы возвращали последним при камлании, и т. д. У телеутов мне назвали поименно четырех дочерей (всего их 16, и все они обитают на 14-м слое — *кат* — небес, откуда и спускаются на землю, когда нужно помочь самому шаману или людям по его просьбе); их имена таковы: *Көстүгән*, *Ак-Ульгень*, *Көк-Ульгень* и *Ала барс*. Как ни мало известно нам личных имен дочерей Ульгения, но и здесь обнаруживается факт, наблюдаемый мною в отношении сыновей Ульгения. Древнее популярное телеутское божество становится дочерью Ульгения. Речь идет об *Ала барс*, считавшейся хозяйкой шаманского бубна, рукоятка которого носила ее имя. В шаманских призываниях она прямо называется дочерью Ульгения. Мне удалось записать у тубаларов отрывок из такого обращения кама из сеока *Чор* (*Шор*): *Үлгән кызы Ала барс, нус тајка јәр, појысты, јуртаска усакчы* — «Ала барс — дочь Ульгения нашей земли со снежными горами, (нашего) народа хранитель!».

Наибольшего развития ульгенизация пантеона достигла у телеутов. Кроме самого Ульгения, его сыновей и дочерей ульгениями назывались и другие божества и духи небесной сферы. Здесь это название было обобщенным для целой категории духов и божеств. В данном отношении интересен материал, собранный А. В. Анохиным в 1910—1914 гг. у бачатских телеутов, изложенный им в публичной лекции в г. Томске в 1914 г. Я узнал о нем из книги чешского ученого и путешественника Ф. Гавелки,²⁴ который слушал выступление Анохина, сделал ряд записей и позднее включил их в свою работу о Сибири. Я процитирую из нее некоторые материалы с небольшим моим комментарием.

Рассказав о хозяйстве и домашнем быте телеутов, А. В. Анохин перешел к их шаманским верованиям. Прежде всего он обратил внимание на трехчленную структуру Вселенной в представлении телеутов и затем сообщил: «На небе живут добрые духи, называемые ульгениями, в преисподней — злые *көрмөсә*. Реальную землю, т. е. горы, долины, реки, луга и леса, населяют местные (локальные) духи *уюктер*».²⁵ Следовательно, во времена полевой работы у телеутов Анохин уже четко зафиксировал употребление слова *ульгень*

во множественном числе, как обобщенное название целой категории духов-небожителей, «среди которых именно ульгени дают человеку различные материальные блага: много детей, скота, здоровье, дают то, что у телеутов-шаманистов считается наивысшим благом». Основная просьба, обращаемая к ульгениям при молитвах, — увеличение семьи и стада. «Все ульгени приносят блага человеку. Одни охраняют его здоровье. Другие дают „кут“ (зародыш) на душу ребенка, кут на скот... Ульгени с высшими способностями живут в высших сферах (небес. — Л. П.), с низшими — в низших. Шаманисты приносят ульгениям кровавую жертву — лошадь светлой масти... Небесные ульгени находятся под властью главного Ульгения». Я далеко не исчерпал всех характеристик ульгений и их функций, цитированных Ф. Гавелкой. Мне пришлось также зафиксировать у телеутов использование термина *ульгени* в качестве наименования целой категории небесных духов, среди которых главенствовал Бај Улгән. Одновременно мне было указано, что категория духов-ульгений, в том числе и сам Ульгень с его сыновьями и дочерьми, входила в более обширную группу духов, отличительной чертой которой считалось доброжелательное отношение к человеку. Называлась эта группа *бајана-пајана* и включала в себя как небесных, так и земных духов. Поэтому Ульгения шаманы во время камлания называли еще *Ульгень-пајана*.

Мне осталось попытаться выяснить, каким образом у алтайских шаманистов появилось божество под названием Ульгень, занявшее, можно сказать, ведущее место в пантеоне, появление которого я отношу, как сказано выше, к сравнительно недавнему времени. Неоднократно упоминаемый мною Ж.-П. Ру, опираясь на исследование Л. Базена о первостепенной роли в древнетюркском календаре созвездия Плеяд, именуемого *Ülkär*,²⁶ допускает, что божество современного тюркского пантеона *Ülgän* «всего-навсего является искажением *Ülkär*».²⁷ Возможно, такое предположение допустимо в чисто лингвистическом анализе, которым занимался Базен, но в этнографическом плане оно невероятно. У современных алтайцев, например, оба названия сохранились до наших дней и оба со своим собственным значением. *Ülkär* как название Плеяд, за движением которых мимо луны следят алтайцы, чтобы судить о том, какой идет месяц по их народному календарю, и *Ülgän* как высшее божество, обитающее на небе. Нельзя принять всерьез и сообщение С. П. Швецова об Ульгене, которое он записал у алтайцев²⁸ сеока Олүп (*Ülöp*), считающих себя потомками Ульгения. По их представлениям, Ульгень был историческим лицом, правителем алтайцев. Он был сыном Улүпа и внуком Чингисхана.²⁹ Интересен в данной предании факт признания обожествления исторической личности, что было особенно свойственно монголам средневековья. Об этом я уже говорил выше, ссылаясь на культ исторических личностей (Чингисхан и его жена, сын Чингисхана Чагадай со своей женой и т. д.), исследованный Б. Ринченом. Сеок Олүп у алтайцев, как я выяснил по преданиям, стал самостоятельным только в середине XVIII в. и при следующих обстоятельствах. Во время разгрома Джунгарского ханства Китаем

алтайский зайсан Пуктуш (сеок Мундус) однажды, после какого-то сражения, обнаружил младенца, оставленного в колыбели, помещенной на березе.³⁰ От коры дерева к мальчику проходила трубочка (из стебля растения), по которой ему в рот капал березовый сок. Пуктуш взял мальчика с собой и назвал его Олүп (Улүп). Он-то впоследствии и стал основателем сеока Олүп. Я полагаю, что все это случилось на территории Тувы, где еще в начале нашего века жила значительная группа тувинцев-олюпов (олп) в составе Оюннарского хошуна. Часть их вместе с другими родоплеменными группами тувинцев оказалась затем на Алтае. Кстати сказать, эти выходцы из Тувы в отличие от других (из сеоков Сойон, Иркит) почитали Ульгена до недавнего времени.

Изложенный материал не дает, конечно, удовлетворительного ответа на поставленные вопросы, но предание об Ульгене как историческом персонаже — правителе алтайцев (сыне Улүла) можно принять во внимание в качестве детали, указывающей на время появления Ульгена в пантеоне алтайцев, синхронное упоминание этого названия в эпосе. И все-таки, как мне кажется, имеется еще один довольно надежный путь для выяснения поставленных вопросов, связанных с божеством Ульген у алтайских шаманистов. Я вижу его в рассмотрении персонажей пантеона у других шаманистских народов Сибири. Наиболее перспективным в этом отношении является пантеон бурятских шаманистов, в котором М. Н. Хангаловым под именем Ульген было зафиксировано божество у ряда родоплеменных групп. В призываниях шаманов у унгинских бурят исследователь обнаружил отрывок, где про божество Ульген сказано: «Необъятная земля-мать», а про небо: «Высокое небо-отец».³¹ Стало быть, под названием Ульген здесь почиталось божество Земли. Кроме того, в рукописном архиве Хангалова Т. М. Михайловым была обнаружена полевая запись, в которой говорится, что предки бурят эхиритских и булагатских родов богиню Земли называли *Ульгэн-эхэ* — «матушка-Ульген» или *Ульгэн-теедэй* — «бабушка-Ульген». У верхоленских бурят, по данным того же Хангалова, «во время посвящения шамана проводили специальный обряд — *хурай Ульгэн эжинде* — „хурай хозяйке Ульгэн“».³² В своих призываниях бурятские шаманы называли Ульген матерью. Ульген считалась матерью-Землей у кудинских бурят. Вполне обоснованно поэтому Михайлов делает вывод: «Ульгэн у бурят выступает как мать-Земля, богиня Земли».³³ Этот материал позволяет предполагать появление названия и божества Ульген в алтайском шаманизме через монгольско-тюркские историко-культурные связи, в частности монгольско-бурятско-телеутские и алтайские, которые хорошо известны и по другим фактам из области религиозных верований алтайских народов. Предположить же появление названия и божества Ульген у бурят от алтайцев невозможно, хотя бы уже потому, что у бурят данное божество выступает в более раннем, стадильно весьма архаическом образе матери-Земли, хозяйки Земли. Распространение и глубокая древность этого образа связаны с архаическим мировоззрением, свойственным многим народам Сибири. Следы его я вижу в телеутском мифе о миро-

здании, где Ульгень дан в качестве демиурга, но учит и наставляет его, как сотворить землю и небо, *ак а́нă* — «священная мать»,³⁴ которая имеет у телеутов еще одно название — *а́нă-ја́ачы* — «мать-творец».³⁵ У меня нет конкретных данных о том, каким образом высшее архаическое божество Земли превратилось у телеутов со временем в небесное божество высокого ранга, сохранив свое раннее название. Но превращение высокого земного божества в божество небесное тоже высшей категории для Алтая — весьма характерный факт, что неоднократно отмечалось мною в предшествующем изложении. Есть примеры и обратного превращения, когда небесное божество становится земным.

Скорее всего, образ Ульгения первоначально был воспринят телеутами в его монгольском представлении, т. е. как мать-земля. В результате контаминации у алтайцев он развился в образ много-семейного главы небесного мира, создателя земли и неба, но при помощи матери-творца, как и у самих телеутов.

Однако эволюция представления о пантеоне шаманистов-телеутов, а также алтайцев, особенно северных, где его возглавляли земные горные божества, шла по линии появления и увеличения у Ульгения числа сыновей и дочерей. Характерной же чертой процесса было приобщение к Ульгению в качестве его сыновей и дочерей местных древних божеств, таких как Каным, Тезим, Ала барс и др. Процесс этот, по-видимому, развивался постепенно. Тубалары, например, как указывалось, признавали свое земное охотничье божество Каным лишь седьмым сыном Ульгения.

Теперь перехожу к объяснению моего предположения о телеутах как первоначальных «виновниках» появления божества под названием Ульгень в алтайском пантеоне. Первое и основное соображение, побудившее меня к такому заключению, вытекает из хорошо известного и документированного письменными источниками факта, фиксирующего многолетние контакты телеутов с западными и северными монголами и с бурятами, как длительные, так и эпизодические. Наиболее продолжительным было совместное проживание большого количества телеутов в составе Джунгарского ханства, когда они находились в полной зависимости от этого монгольского государства, особенно во второй половине XVII—первой половине XVIII в. Более ранними, засвидетельствованными русскими письменными источниками, были контакты части телеутов, именуемых в этих источниках также долонгутами, с бурятами в XVII в. в составе русских ясачных волостей Красноярского уезда, в частности «в Удинской земле».³⁶

Таким образом, долговременные историко-культурные связи телеутов с монголами, в том числе и соседские — с бурятами (в районе р. Уды и Тункинского озера), дают основание предполагать реальную возможность усвоения телеутами названия и представления о божестве, именуемом у бурят Ульгень, а также некоторых шаманистских верований. Несомненно, способствовали «монголизации» шаманизма у телеутов, разумеется частичной, и монголоязычные группы, ассимилировавшиеся в телеутской языковой и культурно-

бытовой среде после разгрома Джунгарии.³⁷ Затем я хотел бы обратиться в доказательство и такой существенный факт, согласно которому именно у телеутов еще в середине XIX в. оказалось наибольшее сосредоточение конкретных мифологических материалов и шаманистских представлений о самом Ульгене как демиурге, о его первородных богатырях (но не сыновьях)-помощниках, о его местожительстве на горе Алтын-Ту (Золотая гора), название которой в наше время сохраняет гора, возвышающаяся над Телецким озером (Алтын-Кель), и т. д. Монгольское влияние на мифологию и верования телеутов не осталось незамеченным алтайскими миссионерами — этими ранними собирателями этнографических материалов. Они, как и их многолетний помощник телеут М. Чевалков, знаток языка и быта своего народа (позднее — миссионерский священник), прямо указывали на данное обстоятельство. Более того, миссионеры специально подчеркивали монгольское влияние и элементы именно у телеутов и их этнических родственников — теленгитов Южного Горного Алтая, причем у той их части, которая обитала в приграничных районах со стороны Северо-Западной Монголии, чем и объясняли специфику собранных этнографических материалов. Я же имел случай указать на эти замечания миссионеров в предшествующем изложении, а теперь считаю необходимым их подчеркнуть, ибо они служат существенным свидетельством монгольского происхождения ряда элементов мифологии и верований телеутов.

Но вместе с этим бесспорным фактом остается и такое обстоятельство. Представление об Ульгене и некоторые другие, воспринятые телеутами из бурятского шаманистского фонда, как и ряд иных конкретных монгольских заимствований, в последующее время, когда непосредственные контакты телеутов с бурятскими родоплеменными или территориальными группами уже прекратились, обрели собственную жизнь в телеутско-алтайской среде. Они получили и собственное дальнейшее развитие, в котором трансформация, контаминация и прочие изменения стали характерным явлением в религиозной жизни телеутов и их ближайших соседей — северных алтайцев. Старым охотничьим божествам, превратившимся в сыновей Ульгена, таежные шаманисты по примеру телеутов стали по возможности приносить в жертву коней, что, как известно, было свойственно шаманистам тюркских и монгольских кочевников-скотоводов, в том числе и бурятам.³⁸ При этом со временем стали соблюдаться и древние обычаи, типичные для жертвоприношения коней у многих шаманистов-кочевников. В одних случаях каждому божеству приносили в жертву или посвящали коней только определенной масти. Так поступали тубалары и кумандинцы, приносившие Ульгеню в жертву коней серых или чалых, а его сыну Тезиму — коней рыжей масти, которая, между прочим, была мастью коней, приносимых в жертву или посвящаемых священным горам, их владыкам-хозяевам. В других случаях у шаманистов, главным образом у телеутов и шорцев, каждый сеок приносил в жертву божеству (Ульгеню или его сыновьям) коня своей, так сказать, родовой масти, почитаемой данным сеоком. За примерами далеко обращаться нет нужды: телеутский сеок Челей приносил

в жертву коней каурой масти; сеок Кара-шор — игренево́й и т. д.³⁹ Аборигены горной тайги, пешие охотники (зимой на лыжах) едва ли могли считать своим коренным обычаем принесение в жертву коней, да еще определенных мастей, классификацией которых владели только скотоводы-кочевники. Конечно, это результат прямого влияния телеутов, сохранивших, между прочим, культурную терминологию, связанную с жертвоприношением коней, одинаковую с бурятской, переданную затем и таежным тубаларам, и кумандинцам. Я имею в виду название кровавого жертвоприношения с последующим вывешиванием шкуры жертвенного коня. По-бурятски это *тайлган*, а по-телеутски и тубаларски — *тайлга*. Длинная жердь, на которой вывешивали шкуру после жертвоприношения, у бурят называлась *зукели*, а у алтайцев — *júkãli* и т. п.

В механизме внедрения (и усвоения) монгольских элементов, включая и бурятские, в телеутскую среду, а затем и в этническую среду северных алтайцев большую, едва ли не главную, роль сыграли межродовые экзогамные браки, являвшиеся для того времени, да и вплоть до нашего столетия, обязательной формой заключения брака. Соединение в семью супругов, относящихся к разным сеокам, в том числе и монгольским по происхождению, вело сначала к сосуществованию духов и божеств мужа и жены, при котором нередко в жилище оказывались изображения разных духов и божеств и раздельное их почитание. Со временем эти духи и божества либо становились общими для супругов и их детей, либо из них побеждали отцовские или материнские, и тогда, как это часто бывало, в семье происходило сокращение почитаемых персонажей обычно за счет таковых со стороны жены. Данный факт неоднократно подчеркивался в этнографической литературе, посвященной телеутам и алтайцам.

Та или иная ситуация с родовыми духами и божествами становилась постепенно семейной традицией. Могу еще заметить, что монгольские элементы в шаманизме у телеутов, да и у других алтайцев удерживались вплоть до момента исчезновения шаманизма под влиянием победы и развития социалистического строительства. Телеутские камы знали об этом. Иначе было бы трудно объяснить, для чего они наносили на свои шаманские бубны изображения некоторых духов и божеств, свойственных сеокам монгольского происхождения, таким как Чорос, Ойрот, Меркит и т. д., именуя при этом божества не по-тюркски — *пајана*, а по-монгольски — *тенгере*.

Совокупность приведенных фактов позволяет мне утвердиться в изложенных предположениях, связанных с Ульгеном, как единственно возможных до тех пор, пока не обнаружатся новые факты, новые источники, которые потребуют пересмотра или уточнения этих предположений.⁴⁰

Обращаясь к рассмотрению весьма популярного в алтайском шаманизме божества Эрлик, замечу, что он сам по себе в алтайском пантеоне — фигура более четкая и однозначная, чем Ульгень. Это глава и властелин подземного мира, где нет ни солнца, ни луны, а по другому варианту — оба названных светила имеются, но светят тускло. И все же верования и представления шаманистов алтае-

саянских народов, связанные с Эрликом, неоднородны, отражая, по-видимому, и сложность этнического состава этих народов, и различия, сформировавшиеся при становлении и развитии данного образа у более широкого круга народов Центральной Азии, с которыми вступали в свое время в контакты исторические предки современных тюркских обитателей Алтае-Саянской горной системы.

Однако сначала, как обычно, я коснусь кратко некоторых выявленных письменных источников, позволяющих указать наиболее раннюю дату фиксации названного персонажа в пантеоне, относящуюся еще к древнетюркскому времени. Этот вопрос достаточно изучен и освещен в литературе. Имя Эрлика как божества имеется в енисейско-орхонских рунических надписях в форме Эрклиг. Это слово было прочитано еще В. В. Радловым, но переведено им как «могущественный».⁴¹ Переиздавая тексты, С. Е. Малов принял для перевода слово «сильный»;⁴² в таком значении оно тоже встречается в более поздних тюркских памятниках уйгурского письма. Оpoznать в Эрклиге древнетюркских надписей название божества нижнего мира, владыки преисподней, удалось А.-М. Габэн при описании и анализе содержания и магического значения древнетюркских надписей.⁴³ Окончательно установил неоднократное упоминание Эрклига как божества древних тюрков в древнетюркских рунических текстах С. Г. Кляшторный. Автор напомнил и о том, что название владыки подземного мира в древнетюркском пантеоне — Эрклиг-хан было заимствовано в монгольской форме — Эрлик-хаган, которая была воспринята и распространена в тюркских языках Сибири.⁴⁴ Таким образом, мы вновь встречаемся с конкретным фактом влияния монгольской сакральной лексики на алтайский шаманизм: несмотря на существование древнетюркского названия Эрклиг, божество и владыка подземного мира у алтае-саянских тюркских народов именовалось Эрликом. Это название одного из духов в форме Эрклик существовало и у шаманистов-якутов, но только для небесного божества — хозяина «голубой беспредельности», словно переключаясь с телеутско-алтайским мифом об Эрлике — первоначально небесном божестве, которое позже было ниспровергнуто Ульгеном сперва на землю, а затем и в подземный мир. В связи с этим имеется основание полагать, что и у древних тюрков в прошлом существовало представление об Эрлике как небесном божестве, ибо в «Книге гаданий», судя по новому и уточненному переводу одного ее места, предложенному Кляшторным, говорится о греховности называть Эрклига небесным богом, считать небо местом его пребывания.⁴⁵ Но стоит отметить еще следующее. Не лишен интереса в рассматриваемом сравнении представлений якутов и алтайцев и другой факт: Ульгень у алтайцев также связывается «с голубой или синей ясностью» (*кёк ајас*), т. е. своего рода «голубой беспредельностью».

В форме Эрлен название владыки подземного мира было известно и бурятам. Это название, как отмечает Т. М. Михайлов, знали и древние тюрки. «В буддийских памятниках уйгур, — пишет он, — этим именем обозначается яма (*јама*), т. е. судья и владыка загробного мира. В сутре „Золотой блеск“ уйгурской редакции X в. упоми-

нается Эрлен-хан».⁴⁶ Однако в представлениях бурят, как сообщает М. Н. Хангалов, ссылаясь на свои полевые материалы, Эрлен-хан имел небесное происхождение и в прошлом являлся небожителем.⁴⁷ Практически же его почитали и ему камлали черные шаманы — служители злых богов или духов, приносили в жертву коня черной масти. Души этих шаманов обучались шаманству у Эрлен-хана. После своей смерти они сами отправлялись к нему.⁴⁸

Нельзя не обратить внимание на сходство образов, функций, формы культа и ранней «биографии» божества Эрлик у якутов,⁴⁹ бурят, телеутов, алтайцев. Сказанное относится несомненно к раннему времени, когда исторические предки названных народов находились в близких культурных контактах в Южной Сибири и Центральной Азии и входили в круг тюркско-монгольских народов, где создавался образ Эркилига-Эрлика, конечно, не без участия буддизма. По-видимому, тогда же возникла контаминация буддийского ада и его владыки с более ранним представлением об Эркилиге — шаманском божестве-небожителе. О соприкосновении древних тюрков с буддизмом говорилось выше. В телеутских и алтайских мифах и преданиях сохранились объяснения низвержения Эрлика с небес на землю, а затем и в подземный мир. В верованиях же бурят-шаманистов Эрлен-хан еще не ушел полностью под землю, хотя в его ведении и распоряжении оказался подземный ад (*тама*). И только «в сказках», как сообщает М. Н. Хангалов, жилище Эрлен-хана помещается под водой.⁵⁰ Я думаю, что специальное исследование этого сюжета позволит выйти также на рассмотрение и решение давнего вопроса о белом и черном шаманстве, о белых и черных шаманах, характерных для якутов, бурят и алтайцев. Оно поможет выяснить причины и механизм разделения шаманов на белых и черных, скорее — выделения черного шаманства из общей основы и его последующего широкого распространения. В таком исследовании, разумеется, необходимо принять во внимание изложенные материалы и некоторые соображения.

Теперь относительно названия Эрлен-хан. У алтае-саянских народов оно не встречается, хотя есть слово *эрлен*, но со значением «хомяк», «крыса». Его привлек Г. Н. Потанин для обоснования своего предположения о связи названия этих животных с именем Эрлен-хан.⁵¹ У монгольского исследователя С. Пурэнжава имеется высказывание о центральноазиатском происхождении культа божества Эрлен-хан, связанного с древнемонгольским шаманизмом.⁵²

Характеристика Эрлика в верованиях, да и в эпосе алтайских шаманистов хорошо освещена в нашей литературе. Наиболее полные данные об этом персонаже содержатся в работе А. В. Анохина. Мне хотелось бы отметить здесь некоторые стороны почитания Эрлика, которые обойдены вниманием исследователей. Я имею в виду неоднозначность представления об Эрлике как владельце двойников (или «душ») умерших людей, владыки мира мертвых. «После смерти человека, — пишет Анохин, — Эрлик берет душу человека к себе (*ölöттөн тын алҕан*), уводит ее в подземный мир (*алтыны орон*), творит над ней там суд и делает своим работником (*Äрлік пидинг*

älicizi — «Эрлика-начальника слуга или посланец»). Иногда Эрлик посылает эту душу на землю, чтобы она приносила людям зло». ⁵³

Однако такого рода представления существовали лишь у части алтайцев и телеутов. У большинства же алтайцев, в том числе всех северных и значительной части южных, как было показано выше, «душа» человека после смерти отправляется в землю умерших, в другую землю, в землю предков и т. д., но отнюдь не к Эрлику. Многие шаманисты, включая и северных телеутов, верили, что двойник человека после смерти возвращается к божеству, по воле которого он был послан (как зародыш) для земной жизни. У тех же телеутов верили еще в длительное путешествие двойника человека после смерти, пока он не обретал своего постоянного места около того или иного божества. Наконец, двойники умерших камов, как правило, после смерти оставались на земле, поселяясь где-нибудь в скалах, и отсюда оказывали то или иное влияние на живущих людей, добываясь почитания, наказывая непочтительных болезнями, избирали из живущих родственников будущих камов и т. д. Отсюда следует, что, согласно представлениям алтайских шаманистов, считать Эрлика главой умерших неправильно. Более того, мне кажется, что и у древних тюрков представление об Эрлике как владыке умерших не может быть признано однородным. ⁵⁴ Достаточно вспомнить, что в древнетюркских надписях про умершего говорится, что он «отлетел» на небеса и будет там как среди живых. Этот вид ухода из жизни и посмертного существования относится главным образом к каганам, к древнетюркской знати и встречается в орхонских памятниках. Я думаю, что он был связан с погребением умершего путем сожжения, когда он исчезал из виду у всех вместе с дымом погребального костра. Как известно из летописей «Чжоушу» и «Суйшу», погребение умершего сожжением было характерно для древних тюрков. Недаром, когда в первой четверти VII в. при кагане Хели у них начал распространяться обычай захоронения умерших в земле, император Китая упрекнул кагана в отступлении от обычая предков. Кстати заметить, что самого Хели, умершего в 634 г., похоронили по старому обычаю, т. е. сожгли. ⁵⁵

Следовательно, имеются данные, показывающие, что у древних тюрков умершие (во всяком случае аристократическая верхушка) не попадали в ведение владыки ада Эрклига. С другой стороны, обнаружены материалы, которые приводятся в обоснование существования у древних тюрков представления об Эрклиге как персонаже, ведающем смертью людей и забирающем их душу. Речь идет о древнетюркской рунической пространной эпитафии, обнаруженной на одной из двух каменных плит с надписями, найденных в Минусинской котловине на территории современной Хакасии неподалеку от оз. Алтын-Кель. Обе рунические надписи прекрасно исследованы и переведены С. Г. Кляшторным. В одной из них, обозначенной Алтын-Кель I, датированной исследователем 711 г., имеется следующая строка (8-я): «Нас было четверо высокородных. Эрклиг разлучил нас. Увы!». ⁵⁶ Эта фраза может служить свидетельством того, что Эрклиг мог быть виновником смерти, например наслать тяжелую

болезнь, но она еще не говорит о том, что он забирал душу умерших или предопределял человеку срок смерти. Нельзя забывать, что в орхонских надписях запечатлено представление о роли Неба-Тенгри, выраженное словами Бильге-кагана: «Человеческие сыны все рождены, чтобы умереть в установленное Небом время».⁵⁷ Между прочим, у алтайцев мне часто приходилось слышать о смерти того или иного человека с мотивировкой о том, что болезнь была наслана Эрликом (по определению кама), что Эрлику приносились по этой причине жертвы домашним скотом, но безрезультатно. И тем не менее родственники верили в переселение умерших в другую землю, а не к Эрлику в подземный мир, куда ходил кам с жертвами для выздоровления.

Я убежден, что представление об Эрлике как владыке подземного мира, куда он забирает души умерших, зафиксированное у алтайцев А. В. Анохиным, является влиянием ламаизма, проявление которого в шаманизме у алтайцев и телеутов особенно часто. Это можно заметить и в приведенной цитате. Подземный мир в ней назван по-монгольски: *алтыгы орон*. Эрлик судит уведенные к нему души умерших, превращает их в своих слуг, выполняющих его поручения и на земле во зло живущим людям. Данные представления весьма близки представлениям бурят об Эрлен-хане. Я не хочу сказать этим, что указанные представления алтайских и телеутских шаманистов заимствованы ими непосредственно от бурят, но предполагаю появление их у обоих народов из общего источника — ламаизма — буддизма.

Конечно, пестрота представлений, связанных с Эрликом, в какой-то мере отражает стадии эсхатологических представлений, начиная от наиболее архаических, признающих кругооборот жизни человека, происходящий между божеством — подателем жизни и возвращающийся к нему после смерти, и кончая более поздним представлением о переселении умершего в подземный мир Эрлика или царство Эрлен-хана.

Продолжая мысль о сходстве таких видных персонажей шаманистского пантеона, как Эрлик и Эрлен-хан, я особенно хотел бы подчеркнуть следующие характерные черты. Одним из примечательных элементов сходства в представлениях бурятских и алтайских шаманистов об Эрлен-хане и Эрлике является признание за обоими властелинами подземного мира тесной связи с шаманами. У бурят считалось, что «души» черных шаманов обучались у Эрлен-хана. У алтайцев же существовало предание о том, что первый кам был обучен шаманству Эрликом, хотя и без указания на то, каким был этот кам — черным или белым. И все же можно уверенно думать, что кам, обучавшийся Эрликом, был черным, исходя из того, что Эрлик являлся владыкой подземного мира и мог научить только черного кама, а деление камов на черных и белых в древности у алтайцев было. Память о нем сохранялась у алтайцев до недавнего времени, когда еще существовали шаманы. Оно отразилось и на ряде пережитков, связанных с характеристикой шаманских бубнов. Я уже указывал на данное обстоятельство. Да и в самой культовой практике

алтайских шаманов камлания Эрлику, устраивавшиеся главным образом по поводу лечения тяжелобольных, заболевших, как полагали камы, в результате похищения их душ злыми духами — слугами Эрлика, отличались от камланий доброжелательным духам и божествам как небесного, так и земного происхождения: камляли Эрлику ночью, в жертву приносили домашнее животное с тем или иным изъяном (со сломанным рогом, с натертой спиной, хромое и т. д.). Такого рода сведения часты в литературе. Дорога кама к Эрлику была наиболее мрачной и трудной.⁵⁸ Она изобиловала различными препятствиями (*нуудак*) и в общих чертах представлялась разными камами одинаково. Эрлик и Эрлен-хан имели семьи. Сыновья Эрлика помогали ему управлять подземным миром, населенным душами умерших и различными чудовищами, охраняющими путь к его резиденции. Они часто посылались на землю для управления злыми духами, а иногда и для охраны жилищ людей. Сыновья Эрлика в подземном мире, по словам А. В. Анохина, являются распорядителями-администраторами при озерах, реках, имеют станы (*оду*), заведуют морем с морскими чудовищами. «Деятельность сыновей в царстве Эрлика, — пишет автор, — алтайцы сравнивают с деятельностью русской администрации, называют их „становыми приставами“ (*ошкошло станобој прістап*)».⁵⁹ У Эрлен-хана административные функции по управлению подземным царством выполнял большой штат смотрителей темниц, писарей, помощников и т. д., в числе которых были и его родственники. Состоял штат из различных духов, носивших иногда даже титул нойона. Перечислив некоторые должности духов, управлявших подземным царством и человеческими душами, И. А. Манжигеев вполне резонно связывает их с религиозным отражением политических режимов феодальной Монголии и царской России,⁶⁰ что подтверждается и алтайским материалом, обнаруживая тем самым сходство представлений об Эрлике и Эрлен-хане.

О дочерях Эрлика сведений мало. Число их представляется разным: от двух до девяти. Личных имен зафиксировано немного. Они характеризуются как праздные, сексуально распущенные, стремящиеся завлечь к себе на ложе шаманов, попадающих в подземный мир во время камлания, и овладеть жертвами, которые те несут Эрлику. Неустойчивые камы гибнут по повелению Эрлика.⁶¹ Роль дочерей Эрлика в культовой практике камов была отрицательной.

Я считаю нужным указать еще на такую характерную особенность, как камлание Эрлику или его сыновьям. Кам должен был камлать с бубном и обязательно в культовом облачении — маньяке. Подземному миру камляли только те камы, которые имели маньяк. Их называли обычно *манякту кам* — «кам, имеющий маньяк» и относили к категории «черных шаманов» (*кара кам*), в отличие от «белых шаманов» (*ак кам*), которые никогда в подземный мир «не ходили». А. В. Анохин зафиксировал в 1910 г. существование белых камов у тубаларов и алтайцев, принадлежавших, например, к сеокам Тогус, Кузен, Юс, Кергиль. Мне же хотя и доводилось слышать о былом делении алтайских камов (как и их бубнов) на белых и черных, но встречаться с белыми камами не пришлось. Я имел дело

с камами, которые не называли себя ни белыми, ни черными. О наиболее влиятельных из них мне говорили: *Ол укту кам* — «Он родовитый» и, конечно, «сильный» и «большой» (*улу кам* или *јаан кам*). Таким был, например, кам Сапыр. Однако он камлал как Ульгеню, священным горам, Алтаю, так и Эрлику. Всем божествам он камлал в маньяке и только при камлании Ульгеню наутро, когда уже принесли в жертву коня, Сапыр облачался в халат с тремя белыми лентами на спине, надевал высокую пирагообразную шапку тоже с лентами, спускающимися с затылка. Но с бубном своим он не расставался. Без маньяка к Эрлику и вообще в подземный мир «ходили» камы северных телеутов, шорцев, челканцев, кумандинцев. Но у них вообще не было маньяков, как не было и деления камов на белых и черных.

Отсюда видно, что у алтайских народов и их родоплеменных групп почитание Эрлика в культовой практике камов не являлось канонизированным, допускались ритуальные варианты и особенности при камлании с жертвоприношением. Контактирова с шаманами алтайцев, горно-алтайских и северных телеутов, шорцев, кумандинцев, тубаларов и т. д. начиная с 1923 г. и вплоть до их исчезновения в начале 30-х гг., я убедился в том, что в указанный период они камлали божествам и духам всех зон Вселенной, и только Ульгеню некоторые из них не могли камлать. То были женщины-шаманки и отдельные камы, у которых не хватало силы подняться на небеса и пройти весь путь к Ульгеню. Их шаманисты знали хорошо, и это было видно по рисункам на их бубнах.

Тенгри

Выше я уже указал на характерную особенность пантеона алтайского шаманизма — сохранение в нем названий главных древнетюркских божеств. Кроме того, сохранились почитание их шаманистами алтае-саянских народов, а также некоторые культовые ритуалы. Естественно, я не берусь утверждать, что до нашего времени дошли именно те формы и особенности культовых ритуалов, которые были свойственны древним тюркам. Их описания и характеристики в различных письменных источниках кратки и фрагментарны, поэтому с ними нельзя уверенно сопоставлять этнографические данные. Однако было бы неправильно пройти мимо таких фактов. К тому же, вероятно, не будет большим заблуждением думать, что этнографические материалы могут восполнить некоторые пробелы информации в письменных источниках. Уместно напомнить неоспоримость силы традиции, благодаря которой сохраняются и передаются из поколения в поколение на протяжении многих столетий религиозные верования и представления, обряды и сакральная терминология, существующие на устной и визуальной основе, поскольку они не зафиксированы письменно в каких-либо религиозных и обрядовых установлениях.

Из хорошо известных персонажей древнетюркского пантеона я рассмотрю три: Тенгри, Йер-суб и Умай. Все они в той или иной

степени, у тех или иных алтае-саянских народов почитались до самого последнего времени, в чем я мог убедиться лично.

Среди божеств древнетюркского пантеона, как известно, первое место принадлежало Тенгри (*Tängri*), т. е. божеству Неба, упоминаемому которого пестрят древнетюркские рунические надписи. Культ Неба был распространен у ряда кочевых народов Центральной Азии, таких как хунны (сюнну), ухуань, сяньби, гаогюй и др., еще до возникновения государства древних тюрков. Поскольку в составе упомянутых народов часто выступали (в различных комбинациях) одни и те же этнические элементы, то, естественно, в их религиозных верованиях и обрядах было много общего, ставшего традицией, воспринятой древними тюрками от своих этнических предков, и в свою очередь передавшими ее последующим поколениям различных групп кочевников и, конечно, потомкам, вошедшим в новые этнические общности и комбинации. Если судить даже по отрывочным свидетельствам древних письменных источников, культ Неба у указанных народов нес в себе ряд устойчивых специфических черт, нашедших отражение и у древних тюрков и частично сохранившихся даже у алтае-саянских народов вплоть до нашего столетия.

Наибольшее количество сведений о Тенгри и его культе у алтайских (в широком смысле) народов сосредоточено в работах Ж.-П. Ру.⁶² Автор провел свое исследование на основе большого комплекса письменных древних и средневековых источников (китайских, византийских, арабских, персидских, тюркских, монгольских и др.) с привлечением свидетельств средневековых путешественников и миссионеров, а также исторических и филологических материалов востоковедов, этнографов и т. д. Ему удалось рассмотреть в историческом плане как само название Тенгри в его классической тюркской и монгольской форме, так и эквиваленты, и дериваты этого термина. Далее последовали изучение Тенгри как великого небесного божества, широкое распространение и содержание его культа с древних времен до современной эпохи и т. д.

Письменные свидетельства об алтайских народах, особенно народах Центральной Азии, не только фиксируют широкое распространение поклонения Небу как высшему божеству, но и подчеркивают торжественность церемонии жертвоприношений. Например, о гаогюйцах (ближайшие предки племен теле, происхождение которых китайская историческая традиция связывает с хуннами) говорится, что общественные моления и жертвоприношения Небу, унаследованные ими от своих предков, превосходили по своему великолепию все прочие религиозные церемонии и празднества.⁶³ Роль и значение божества Неба в культовой жизни азиатских кочевников были настолько велики, что Ж.-П. Ру склонен был назвать их религиозные воззрения тенгризмом.⁶⁴ О большой роли культа Неба у тюрков и монголов в прошлом свидетельствует и сохранение его древнего названия у современных народов, даже у тех из них, которые приняли либо ислам, либо ламаизм (киргизы, казахи, калмыки и др.).⁶⁵

Материалы о почитании Неба древними тюрками, содержащиеся в их собственных рунических памятниках, ничего не говорят о моле-

ниях или жертвоприношениях Небу, так как тексты излагают историю восточного древнетюркского каганата, преимущественно в военно-политическом аспекте, к тому же отражающем взгляды и интересы правящей верхушки. Небо упоминается в контексте описания тех или иных событий и рассуждений. Вот несколько образцов.

В одном месте надписи в честь Кюль-Тегина читаем: «Вверху Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков так сказали: „Да не погибнет, говоря, народ тюркский, народом пусть будет“». Или: «Так как Небо даровало (им) силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам». В последующих строках текста говорится: «Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа, возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун. Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа». ⁶⁶ Если обобщить эти упоминания о Небе, то нетрудно заметить: оно почиталось как могучее божество, распоряжающееся судьбами древних тюрков, их государства и правителей. Оно то возвышало отдельных каганов, даруя им победы, то свергало их, карая поражениями от врагов. Самой власти каганов откровенно приписывалось небесное божественное происхождение, и эта идея настойчиво внедрялась в массу рядовых кочевников. Однако и в упомянутых «царских» текстах имеется фраза, раскрывающая более конкретно представление о небе как сфере обитания умерших людей, например каганов. В памятнике Кюль-Тегину сказано: «На небе вы будете как среди живых». ⁶⁷

Китайские сообщения о культе Неба малочисленны и лаконичны. Вот одно из них: «В течение 5-го месяца тюкю имеют обыкновение убивать овец и лошадей, чтобы принести жертву Небу». В другом варианте: «В середине 5-го месяца тюкю собирались на р. Тамир для принесения жертвы божеству Неба. При этом они закалывали множество овец и лошадей». ⁶⁸ Но из китайских источников еще известно, что древние тюрки продолжительность жизни человека приписывали определению Неба. Бильге-каган, например, по поводу смерти Кюль-Тегина сказал: «Человеческие сыны все рождены, чтобы умереть в установленное Небом время». ⁶⁹

С другой стороны, пожалуй, уместно вспомнить и тот факт, что у древних тюрков наряду с развитым культом Неба как верховного божества существовало представление о сотворении неба и земли неким высшим творцом. В сообщении Ф. Симокатты сказано: «Называют богом только творца неба и земли». К данному сообщению скептически отнесся Ж.-П. Ру. Он пишет: «Поскольку понятие творца, по-видимому, было неизвестно, Симокатта в этой фразе, построенной на западный манер, вероятно, имеет в виду верхнего бога, Бога-Небо». ⁷⁰ Однако с мнением французского ученого согласиться трудно, так как представление древних тюрков о сотворении неба и земли четко отражено в начальной фразе надписи в честь Кюль-Тегина: «Когда было сотворено вверху голубое небо (*kök tängri*), внизу была бурая земля, между ними были сотворены сыны человеческие». ⁷¹ Представление о сотворении неба и земли

можно встретить в шаманских призываниях современных алтайцев. Во время камлания Каршиту (сыну Ульгена) говорилось: *Jer tängärä būdärde, јангадан Калган јангыбыс* — «(Когда) земля и небо творились, с тех пор осталась исповедуемая вера наша». ⁷² У алтайцев существовало понятие «творец» (*јајачы, јайучы, јајан, чајан*); им называли Ульгена как творца неба и земли, творца солнца и луны. Имелось оно и у качинцев. ⁷³ У некоторых групп телеутов Ульген выступал в роли творца-матери (*әнә-јајачы*), т. е. демиурга в образе женщины. Представление об Ульгене то в женском, то в мужском облике у алтайцев и телеутов указывает на контаминацию образов творцов.

Таким образом, несмотря на ограниченность сведений о культовой стороне почитания Неба у древних тюрков, все же имеется основа для сравнения их с этнографическим материалом по саяно-алтайским народам, к рассмотрению которого теперь уместно перейти.

В наиболее ярком и непосредственном виде культ Неба сохранился у качинцев, бельтиров и некоторых других групп, именуемых ныне обобщенно хакасами. На это обратили внимание в конце XIX в. Н. Ф. Катанов и Е. К. Яковлев, а в 1913—1914 гг. культ Неба у бельтиров описал С. Д. Майнагашев. ⁷⁴ Я рассматриваю его на полевых материалах, которые мне удалось собрать (путем расспрашивания) у качинцев, бельтиров и сагайцев в 1946 г. от участников молений, прекратившихся только в 1930 г. Я побывал на священной горе Тигир-Таг, осмотрел место, где росли священные березы, где некогда горели священные костры и приносились в жертву ягнята. Выяснилось, что моление Небу бельтиры, подобно древним тюркам, устраивали ежегодно, а не раз в три года, как сказано у Майнагашева. Раз в три года камлали горам, а не Небу, причем чаще не на вершине горы, а в верховьях реки между горами. Моление Небу совершалось в июне, ибо целью его было испрашивание урожая травы и хороших удоев молока. Ежегодно моление проводили и качинцы, обычно в первой половине июня. Следовательно, у обеих названных групп сохранилась древнетюркская традиция устраивать его в начале лета, ибо третья декада пятого месяца как дата моления, зафиксированная китайскими источниками, приходится по нашему календарю на срок между 5 и 10 июня. ⁷⁵ Налицо здесь и третья особенность древнетюркской традиции. Моление Небу носило общественный характер. По свидетельству моих собеседников, оно было родовым: на него съезжались все члены рода, устраивавшего моление, независимо от того, где они проживали (на родовой характер молений Небу указывали и мои предшественники).

Общественные связи здесь носили еще родовой характер, что сказывалось и на религиозных церемониях. Реформа общественного устройства ясачного населения Сибири 1822 г., направленная на приспособление родоплеменного устройства к целям и задачам национальной политики царизма, заменила традиционные роды искусственно созданными административными, сочетая их с территориальным устройством. Однако реформа не вытеснила из сознания саяно-алтайских народов представления об их происхождении и родстве

по сеокам, т. е. исторически сложившимся родам, в рамках которых протекала их жизнь.

Наконец, само представление о Небе как высшем божете, его могуществе, голубизне (*Кёк Тегир*), возвышенности (господствует над землей) вполне соотносится с древнетюркскими характеристиками и чертами этого божества. Да и само название неба: *тигир*, *тегир* или *тенгир* у качинцев, бельтиров и сагайцев; *тенгри* или *кёк тенгри* у алтайцев; *тээр* у тувинцев — не что иное, как варианты термина *тенгри*.⁷⁶ Добавлю, что у качинцев и бельтиров жертвоприношение заканчивалось, как и у древних тюрков, ритуальным пиршеством. Описание моления и жертвоприношения Небу я начну с материалов по качинцам.⁷⁷

Моление устраивали на вершине одной и той же горы, обязательно у священной березы (*бај кајынг*). Если не было естественно растущей, то березу, выкопанную с корнями, привозили сюда и сажали. Если она не приживалась, то на следующий год привозили другую и снова сажали.

Абаканские качинцы (улус Троякова и др.) устраивали моление Небу (*Тегир тайы*) на горе Саксор, на правом берегу Уйбата (приток Абакана). На него съезжались жители различных сеоков. Но организовывалось и проводилось моление качинцами какого-либо одного сеока по согласию, достигнутому на предшествующем молении. Сюда не допускались ни женщины, ни девушки.⁷⁸ Даже домашние животные — самки (кобылицы или овечки) не могли здесь появляться. Приносимые в жертву ягнята были обычно самцами белой масти, но с черной головой или черными щеками. Они приносились в жертву в разном количестве (3—15 голов), в зависимости от числа хозяев, желавших принести свое животное в жертву Небу. Ехавшие на моление мужчины прикрепляли к своим головным уборам две ленты: белую и синюю (по другой версии — белую и красную⁷⁹). По приезде на гору ленты снимали, окуривали богородской травой — по-качински *ербен од* (*Thymus serpyllum* L.) — и прикрепляли к ветвям священной березы. На этом молении нельзя было находиться в головных уборах, как нельзя было и курить табак.

Моление проходило без участия шамана. Его вел выбранный старик, знающий *алгыс*, т. е. слова молитвенных обращений к Небу, именуемый *алгысчан кизи*. Он был в суконной одежде и высокой женской шапке. Позади священной березы (с запада), чуть поодаль, разжигали священный костер. Между ним и березой ставили наскоро сделанный из березовых сучьев столик, на него клали чашки, блюда и ложки из бересты. Моление начиналось без всякого камлания, с обращения к священной березе и ее угощения. При этом березу обходили (по солнцу) трижды, шествуя в таком порядке: впереди шел алгысчан кизи; за ним — двое (один с чашкой вина, другой с чашкой кобыльего молока); позади них — хозяева, ведущие своих жертвенных ягнят (подогнув им правую ногу), держащие каждый по березовой ветке; затем, толпясь, шли все остальные. Алгысчан кизи произносил слова благопожелания и просьбы священной березе, идущие за ним плескали ложками на ее вершину вино и молоко,

а все остальные в это время кланялись ей. После третьего обхода останавливались, выпивали из чашек остатки вина и молока (каждый по глоточку) и шли умерщвлять жертвенных ягнят. Это делали их хозяева старинным способом (*бсбт согарча*):⁸⁰ поваленному на спину животному прорезали шкуру у грудной кости, просовывали в отверстие руку и обрывали аорту. При свеживании туши нельзя было пролить кровь на землю.

Мясо варили, и бульон с кусочками мяса ставили на столик; туда же помещали вино, молоко, сыр. Затем снова трижды обходили со столиком березу. После каждого обхода алгысчан кизи бросал Небу через вершину березы кусочки мяса (из бульона), сыра, брызгал вином и молоком, прося у Неба всякого благополучия.⁸¹ Все при этом одновременно воздевали руки к небу, кланялись и восклицали: *Тэрь, Тэрь!* — «Небо, Небо!». Вот несколько фраз из произносившегося стариком алгыса, сообщенных мне моими собеседниками:

Тогуз пурлуе бай казынг, Тэрь!
Тогуз кураган сөктыбис, Тэрь!
Нынмыр сурлепчәбис, Тэрь!
Урожай килепчәбис, Тэрь!
Мал казык турзук, Тэрь!

С девятью листьями священная береза, Небо!
 Девять ягнят мы закололи, Небо!
 Дождя просим, Небо!
 Урожая испрашиваем, Небо!
 Жизнь пусть будет благополучной, Небо!⁸²

Последним обходом вокруг священной березы моление заканчивалось и начиналась ритуальная трапеза. После нее все недопитое и недоеденное — мясо, кости, шкура жертвенного ягненка (с головой и ногами) — сжигалось на священном огне. Однако в последние годы, когда еще совершали моления Небу, шкуры жертвенных ягнят отдавали руководителю обряда. Игр на горе после моления не устраивали. Перед разездом договаривались о том, какой сеок и кто именно из него будут устраивать следующее моление. После спуска с горы начинались игры и развлечения.

Что касается моления Небу у бельтиров — *Тигир тайы*, то у него имелись свои особенности. Оно устраивалось бельтирами бассейна р. Теи в верховьях ручья Сары-Хол и носило ярко выраженный родовой характер. Готовясь к нему, выкуривали вино, заготавливали различные продукты для ритуальной трапезы и ягнят для жертвоприношения (восемь, а девятого — специально для Неба): Тот, кто доставлял последнего ягненка, свивал дома восьмисаженную веревку и приобретал тушу убитого орла или беркута. Накануне моления у этой птицы выщипывали перья, которые разбирали все едущие на моление самостоятельные домохозяева. Они дома изготавливали из них повязку на головной убор — *үлдүрбе*. Не отделившиеся от родителей взрослые сыновья повязки не делали. В повязку кроме перьев добавляли и ленточки (красные, черные и белые). Перья и ленточки привязывали к веревочке в порядке чередования так, чтобы первые торчали вверх, а вторые свешивались вниз. Эту эффектную повязку надевали на головной убор в момент выезда на моление, предварительно сделав ей *алас* — окуривание травой ербен. В день моления мужчина, выделенный для доставки жертвенного животного, рано

утром выезжал из дома, конечно, надев на шапку повязку. Он должен был по обычаю первым прибыть на место моления и сразу же разложить священный огонь. Поэтому его называли *от тутчан кизи*. На вершине горы он подъезжал к растущим там четырем березам, расседлывал лошадь, расстилал чепрак (*кичим*) и клал на него свою шапку с повязкой, затем разводил костер около берез (где и совершалось моление), огонь добывал обязательно огнивом. Неподалеку от главного огня (*улуз от*) раскладывал второй — «малый костер» (*кичиг от*). Первый костер предназначался для сжигания жертвенного животного, второй — для варки мяса остальных восьми ягнят, закальываемых на молении для ритуальной трапезы. Вскоре начинали появляться участники моления. Приезжали только одни мужчины. Каждый домохозяин, приехав, снимал шапку с повязкой и клал ее на чепрак к шапке от тутчан кизи. Заезжать на гору можно было только на жеребцах или меринах. Прибывшие на кобылах, оставляли их около горы и поднимались пешком или подсаживались к кому-либо. Женщины и девушки не могли не только приезжать на гору, но даже находиться в день моления около нее, там, где, например, оставляли кобылиц. Рассказывают, что прежде женщинам разрешалось приезжать к горе Тигир-Таг. У ее подножия они разводили огонь и угощались, пока мужчины молились на вершине. Но, после того как однажды подвыпившие женщины решили посмотреть, что делают мужчины, и поднялись на гору, им запретили подъезжать к ней.⁸³ Женщины и девушки не могли посещать эту гору и в обычное время, а не только во время моления.

Прибывшие мужчины (самостоятельные домохозяева, а также приехавшие без повязок и гости из других сеоков и племен) садились южнее малого костра. Все были без шапок. Рассевшись, начинали пить араку, колоть ягнят. Жертвенного ягненка умерщвляли древним способом, остальных — обычным, перерезая горло. Мясо жертвенного ягненка варили на главном костре, других — на малом. Сварившееся мясо жертвенного ягненка клали в отдельное деревянное блюдо (*tenci*), а во второе — части мяса остальных восьми ягнят. Во время варки мяса один из бельтиров, знавший слова обращения к Небу, подходил к куче үлдүрбе и прикреплял их к длинной веревке (*чильпаг*). Он перевивал ее с этими повязками, затем шел к крайней (восточной) священной березе и привязывал к ней один конец, а сам отходил к югу на всю длину веревки, держа в руках второй конец. Восточнее малого костра ставили туеса с аракой (по туесу от каждого домохозяина), и к ним приставлялся также особый человек. Позади человека с чильпагом (*чильпаг тутчан кизи*) становились двое бельтиров с тепси. Руководитель моления произносил слова обращения к Небу, а стоящий за ним у жертвенного вина брызгал им Небу (из берестяной ложки). Мужчины, держащие блюда с дымящимся мясом, вытягивали руки, а стоящий с чильпагом приподымал веревку и помахивал ею, как опахалом. Все кланялись, кланялись и сидящие сзади. Руководящий молением старик называл по имени выдающиеся горы и реки (большие и малые), поворачиваясь с востока на юг, запад, север и опять на восток, и для всех них поднимали вареное

мясо, помахивали чильпагом, разбрызгивали вино и кланялись. После чествования Неба и угощения гор и речек мясо ягнят съедали, араку выпивали, а мясо жертвенного ягненка вместе с внутренностями, шкурой и костями сжигали на первом костре без остатка. Чильпаг привязывали между всеми четырьмя березами. Птицу с ошипанными перьями оставляли на березе, к которой привязывали чильпаг в начале моления. Она там высыхала.

После моления мужчины задерживались и обсуждали, кому на следующий год готовить жертвенного ягненка и раскладывать жертвенный огонь на горе. Когда останавливали свой выбор на определенном лице, ему наливали и подносили большую деревянную чашу араки, которую он выпивал. Церемония заканчивалась до вечера, и все разъезжались по домам.

Чтобы закончить рассмотрение материалов, связанных с почитанием Неба у алтае-саянских шаманистов, придется указать еще на один термин, происходящий от слова *tängri*, но имеющий несколько иное значение, чем высшее божество, распоряжающееся судьбой целых народов, их правителей, не говоря уже об отдельных лицах. Я имею в виду термин *тенгере*, употреблявшийся многими алтае-саянскими шаманами в значении «божество», а иногда «божественность» или же в качестве названия обширной категории духов и божеств — либо небожителей, либо рядовых покровителей и т. д., не всегда относящихся к категории благожелательных.⁸⁴ Указанным словом именовали не только духов, но даже, как у телеутов, мифические миры. У челканцев так называли верхнюю часть поля разрисованной поверхности бубна, хотя некоторые камы наряду с этим именовали ее *пајана*. Чередование слов *тенгере* и *пајана* в качестве синонимов наблюдается и в названии ряда рисунков, изображающих ездовых животных духов и божеств на телеутских бубнах.⁸⁵ В данном случае божества сеоков монгольского происхождения, ассимилированных в тюркоязычной среде алтайцев, именовались *тенгере*, а тюркского — *пајана*. Напомню, что оба этих термина в сакральном значении встречаются и у якутов.

На основе фактического материала о ритуальной стороне моления Небу можно проанализировать некоторые его элементы, представляющие историко-этнографический интерес.⁸⁶ Ритуальная часть обряда этого моления насыщена древнетюркскими чертами. Кроме сроков и периодичности, а также общего характера рассматриваемого моления, укажу еще на эпитет божества: *Кок Тенгри* — «Синее Небо». Это характерная особенность древнетюркской и древнемонгольской ритуальной терминологии, которую пронесли через века и сохранили алтайские народы, несмотря на их сложную этническую историю.

Моление Небу, как указывалось, происходило у современных хакасов чаще на вершине горы, считавшейся священной. На эту гору распространялся ряд запретов, имеющих целью охранить ее от осквернения. Отсюда выступает сравнение с древнетюркскими священными горами — ыдык (ыдук). Уместно заметить, что название *ыдык* в применении к горам и к животным, посвященным божествам,

в том числе и божеству Неба, хорошо сохранилось у алтае-саянских народов. У сагайцев Небу посвящали коня, именуемого *ызых* (*ыдык*), синей масти (*кѳк ызык*), которого называли *тигирлих ызых* — «небесный ызых».⁸⁷

По данным, сообщенным мне качинцами (1946 г.), при посвящении коня Небу (*кѳк ызык*), как и в молении непосредственно Небу, шаман не участвовал. Весь обряд в его простейшей форме (т. е. без камлания) совершал сам хозяин, который «ставил» ызыха. Он сам его «мыл» молоком, окуривая богородской травой, сам обращался с просьбой к божеству, испрашивал благополучие на скот. Затем он раз в три года «мыл» своего ызыха для поддержания его сакральной силы.

Священные горы под названием *ыдык* были у тувинцев, алтайцев, качинцев и т. д. Существенной параллелью с древнетюркскими обычаями надо признать и принесение в жертву животного белой масти как качинцами, так и бельтирами. Данная традиция восходит к хуннскому времени, но ее придерживались и монголоязычные современники, и соседи древних тюрков, в частности кидани, приносившие в жертву Небу белого барана.⁸⁸

В рассматриваемом плане уместно обратить внимание также на легендарный мотив, связанный с жертвой Небу, который, по моему мнению, восходит тоже к хуннской древности и относится к тюркоязычной среде. Таков апокрифический рассказ, записанный мною у сагайцев, о принесении в жертву Небу в далекие времена девушек. Последних для этого брали ежегодно и по очереди у старших в роде. Избранницу будто бы привязывали к плахе, закалывали ножом в сердце и во время моления Небу приподымали на руках, а потом сжигали. Данный обычай прекратился после того, как у одного бельтира была взята для жертвы девятая дочь. Тогда к человеку, совершавшему ритуальное убийство, явился всадник и сказал: «Погоди, не трогай девку, вместо нее лучше режьте девять ягнят». Я усматриваю в этом реминисценцию посвящения Небу девушек, что отражено в одном древнем этногенетическом предании, сохранившемся в записи «Вэйшу». В нем говорится о происхождении предков гаогюйцев от внука (по дочери) одного из шаньюев из Дома хуннов. Шаньюй посвятил Небу двух своих дочерей, изолировав их в специальном тереме. Но случилось так, что младшая сошлась с волком, который поселился под теремом. Она приняла волка за посланца Неба и родила от него сына, ставшего потом одним из предков гаогюйцев.⁸⁹

Мотив посвящения Небу девушек звучит в обеих приведенных легендах, хотя и в разных ситуациях. Связь между легендами исторически допустима, так как гаогюйский элемент вошел в этнический состав племен теле, сыгравших большую роль в этногенезе современных саяно-алтайских народов.⁹⁰ Относительно сожжения жертвы Небу, будь то девушка, как говорится в предании, или ягненок, как это делали качинцы и сагайцы в реальной жизни, надо исходить из того, что сожжение было лишь способом доставки жертвы на небо (без помощи шамана), которая на глазах у всех возносилась туда в виде дыма.

В жертвоприношении Небу у качинцев и сагайцев я хотел бы отметить еще древний прием, характерный для многих ритуальных действий, каким являлось помахивание опахалом, которым здесь служили березовые ветви в руках руководителя моления и его помощников, а также чильпаг (у бельтиров), состоящий из связанных вместе индивидуальных опахал (в виде головных повязок с перьями) каждого из участников моления.

К ритуальным приемам, также характерным для древних тюрков, нужно отнести и круговой обход (по солнцу) священной березы при молении Небу у качинцев. Таким приемом древние тюрки пользовались при избрании кагана, проходившем под покровительством Неба с приподнятием войлока, на котором находился избранник, а также при похоронном ритуале, когда объезжали умершего кругом перед его погребением.

Я не могу рассмотреть моление Небу у других алтае-саянских народов, поскольку оно выступает не молением небу как таковому, а его персонифицированным небесным божествам. Представление о божестве Неба претерпело у них значительную эволюцию и модернизацию. Небо в религиозном сознании, например, алтайцев как бы расчленилось надвое. С одной стороны, здесь, как подметили миссионеры, сохранилось представление о божестве Тенгри (как и у древних тюрков), абстрактном и аморфном, но теперь именуемом обычно Кудаем. Однако ему, Кудая, непосредственно никаких молений не устраивали. С другой стороны, второстепенным, но персонифицированным божеством, понятным человеку, выступал Ульгень⁹¹ — небожитель высшего ранга, которому устраивали шаманские камлания и приносили жертвы. Зоной обитания его считали лишь один из слоев небес. Тенгри как имя высшего божества современные алтайцы-шаманисты уже не употребляли. Это следует и из приведенного выше сообщения миссионеров,⁹² которые, кстати заметить, более всего содействовали тому, чтобы название первостепенного божества Тенгри заменилось названием Кудай. Последнее они распространяли в проповедях, богослужениях и религиозной литературе. Тем не менее и у рядовых алтайцев слово *тенгри* осталось в ряде выражений бытового характера, где оно означает божество Неба; например, выражение: *Кёк тэнгри сәни тәпти* — «Залягай тебя, синее небо», употребляемое в качестве ругательства, или название небесного свода *тэнгри койыны* — букв. «пазуха неба». Отмеченные фразы, вероятно, отражают некогда существовавшее наиболее архаическое представление о божестве Неба в его персонифицированном образе — в виде какого-то космического животного (лося, оленя, коня), что было характерно, как известно, для представлений ряда сибирских народов. У качинцев, сагайцев и бельтиров господствовало представление о Небе-Тенгри как о высшем божестве и видимой небесной сфере, заселенной божествами и духами. У качинцев и особенно у сагайцев абстрактное божество неясного, но не антропоморфного облика, считавшееся невидимым для людей, именовалось Кудай. Однако во время молений Небу как божеству к нему обращались с возгласом «Тэрь!» (а не Кудай!), т. е. с тем же словом, что и в

названии Тенгри. Видимое же «ближнее небо» — небосвод с его светилами, звездами, радугой и т. д. называли *өркө тигир*, где слово *тигир* — вариант *тенгри*, а *өркө* (*örög*) означало «ставка» (правила, хана). Таким образом, «ближнее небо» представлялось когда-то ставкой Тенгри, обителью этого божества. Наиболее сильные шаманы во время камлания совершали туда свои путешествия с жертвами. У алтайцев, телеутов и других шаманы доставляли на это небо-ставку жертвенных коней для божества, а качинцы и сагайцы лишь посвящали божеству ызыка-коня, оставляемого на земле и неумерщвляемого. У тувинцев следов моления Небу лично мне во время полевой работы обнаружить не удалось, но Е. К. Яковлев сообщает о таковом у тувинцев под названием *Тэр тагыр*. Оно проводилось целым суном.⁹³ У тувинцев же сохранилось представление и о жизни в небесной сфере людей, которые ходят там в обыкновенной одежде, но подпоясывают ее на уровне подмышек (*колтык*).⁹⁴ Я нахожу возможным сопоставить это с представлением, выраженным упомянутой выше фразой из древнетюркской надписи (памятник в честь Кюль-Тегина): «На небе вы будете как среди живых».⁹⁵ Из последней выступает не только представление о переселении на небо как таковое умерших людей, но и то, что Эрклик не был монополистом, ведающим смертью людей. Вера во всевластие божества Неба отражена в цитированном выше высказывании Бильге-кагана по поводу смерти Кюль-Тегина: «Человеческие сыны все рождены, чтобы умереть в установленное Небом время».⁹⁶

Выше я уже говорил об отсутствии у алтайцев представления о Небе как высшем всеобщем божестве, да еще под древним названием Тенгри. У них прослеживается пережиток архаического представления о Тенгри как о некоем космическом звере. В то же время здесь было распространено представление о «ближнем (видимом) небе», но в персонифицированном образе, хотя и с неясным внешним обликом, под названием Аяс-хан. Последнее содержит высокий титул «хан» (*каан*), присваиваемый многим божествам алтайских шаманистов. Аяс-хан упоминается только в призываниях шаманов при камланиях Ульгеню или Алтаю.⁹⁷ В них камы называют Аяс-хана *ајлу кјндү Ајас-каан* — «с луной и солнцем Аяс-хан» или «луну и солнце имеющий Аяс-хан». В одном из таких призываний он называется «перекатывающий белые облака» (*ак пулутты ажырган*). В другом сказано о том, что «рано выходящее солнце, сияющая вечером луна» появляются по решению или приказанию Аяс-хана (*Ајас-каанын јаргызы*). Из третьего мы узнаем, что это божество движет луну и солнце (*ајды кјндү јылыштыган*). Словом, Аяс-хан выступал как бы хозяином видимого атмосферного неба и небесных светил.⁹⁸ Однако молений ему не устраивали и жертв не приносили. В быту же слово *ајас* означало «ведро», «ведренный день». Ему радовались, но не поклонялись.

Исходя из обзора этнографического материала можно констатировать, что почитания Неба как вселенского высшего и самостоятельного божества, каким оно представлялось древним тюркам, у алтае-саянских шаманистов не было. Оно выступало здесь лишь в эпизо-

дических, фрагментарных и локальных проявлениях, похожих скорее всего на пережитки, хотя и с сохранением в них некоторых древнетюркских черт (общественный характер моления, кровавые жертвоприношения домашних животных и т. д.). Это кажется вполне объяснимым и естественным, так как культ всенародного божества Неба-Тенгри у древних тюрок существовал в период их собственной государственности (VI—VIII вв.) в своеобразных социально-экономических условиях, характерных для общественного устройства и быта древнетюркских скотоводов-кочевников. Он был порожден этими условиями и укреплял их, оказывая сильное влияние на общественное сознание рядовых кочевников. Вполне резонно на связь культа Неба-Тенгри с социальной дифференциацией древних тюрок обратил внимание исследователь их религии Ж.-П. Ру. Опираясь на характерные особенности данного культа, он высказал убеждение о существовании религии у древних тюрок в двух формах: «царской» (государственной национальной) и народной (семейной), из которых только первая освещена в так называемых царских древнетюркских рунических памятниках и сосредоточена вокруг великого бога Тенгри.⁹⁹ Ортодоксальная государственная форма религиозного культа, приоритетная и престижная, была свойственна кочевой аристократии и ее правящей верхушке, возглавлявшейся каганом, ведь недаром власть кагана считалась дарованной Небом-Тенгри, а каган, следовательно, представлял у своих подданных волю верховного божества. Второй формой была народная, семейно-бытовая, свойственная широким массам рядовых кочевников, связанная с наиболее близким и доступным почитанием местных божеств, родоплеменных и территориальных духов и т. п., с семейными и индивидуальными молениями, на которых испрашивалось благополучие детям, скоту, удача в промысле, происходило лечение болезней и т. д. Возглавляли же большие ежегодные общественные моления Небу, по-видимому, сами каганы. В литературе обосновывается даже мысль о том, что они одновременно были шаманами и что сам основатель династии древних тюрок Ашина — шаман.¹⁰⁰ При древнетюркском кагане, как и при верховном правителе хуннов и монголов, имелись придворные шаманы. У монголов в начале правления Чингисхана им был белый шаман, носивший титул «небесный» (Тэб-Тенгри). Мы знаем также, что сын Чингисхана Чагатай и жена этого сына являлись шаманами.¹⁰¹ Но какова была их роль в таких молениях, неизвестно.

Веру в силу и могущество Неба-Тенгри особенно культивировала и укрепляла правящая верхушка во главе с древнетюркскими каганами. Это видно еще и потому, что когда государство древних тюрок начало терпеть поражения от своих врагов, стало дробиться и распадаться, то культ Тенгри в его государственной форме, как замечает Ж.-П. Ру, стал ослабевать и на первый план, по его мнению, начали выступать второстепенные небесные божества, единое великое божество как бы разбилось на куски.¹⁰² Мне кажется, приведенные соображения заслуживают внимания. Они могут быть приняты пока за гипотетическую основу, объясняющую упадок некогда развитого

и сильного религиозного культа тюркских кочевников в новых социально-экономических условиях их жизни. А условия эти были таковы. После ряда поражений государство древних тюрков распалось с последующим раздроблением его частей и разбросанностью кочевого населения по территории Центральной Азии, Южной и Западной Сибири. Древнетюркские кочевники местами растворялись в среде различных завоевателей, местами вступали в контакт с новыми соседями, смешивались и скрещивались с ними. Проведение общих грандиозных молений Небу-Тенгри стало практически невозможно. В такой обстановке получили преимущественное развитие местные родоплеменные и территориальные культы разных локальных духов и божеств с их обрядами и молениями. Рядовые шаманы несомненно должны были играть главную роль в этих молениях. Обрядовая же сторона молений Небу, если она местами еще сохранялась, неизбежно должна была ослабеть как в масштабе целей моления, так и зрелищности, а затем постепенно исчезнуть и превратиться в пережиток. Моления Небу у качинцев, сагайцев и бельтиров являются собой конкретный пример такого изменения. В нем выступает, с одной стороны, традиционная стойкость религиозного обряда, а с другой — упрощение некогда грандиозного ритуала, хотя и при сохранении ряда древнетюркских черт.

В упомянутой этнополитической обстановке в среде тюркских кочевников-шаманистов наряду с традиционными и консервативными элементами в результате инфильтрации и контаминации стали появляться новые в верованиях и обрядах, в ритуальной терминологии и т. д. Мне уже неоднократно приходилось указывать на это на конкретном фактическом материале.

В заключение напомним о ритуальных параллелях. Еще раз подчеркнем общественный характер молений Небу, хотя масштабы их несравнимы: исключался семейный, или индивидуальный, тип моления данному божеству.

Яркой особенностью ритуала молений Небу у качинцев, сагайцев и бельтиров было то, что возглавляли их не шаманы, а наиболее почтенные старики, умевшие обратиться к Небу с призыванием, просьбами, с чествованием божества кроплением и т. д. Выступали они в старинной праздничной одежде и высокой женской меховой шапке, в которой обычно появлялись на свадьбе свахи. Шаманы же — эти специалисты и монополисты по устройству молений и жертвоприношений — в общественных молениях Небу не участвовали. По свидетельству Н. Ф. Катанова и С. Д. Майнагашева, шаманы на таких молениях даже не присутствовали. Более того, как пишет Е. К. Яковлев, ссылаясь на местных жителей, шаман, оказавшийся на этом молении, будто бы безумеет и падает в корчах.¹⁰³ Я тоже неоднократно слышал от качинцев и сагайцев об отсутствии шаманов на молениях Небу. Мне не удалось тогда выяснить причину этого явления. Но вот соответствующий якутский материал помогает понять данную особенность. У якутов моления небесным божествам (*айыы*) и главному из них — Юрюнг-айыы-тойону вели только белые шаманы или почтенные старики. На тех и других во время моления была одежда

старинного покроя, а на голове — женская шапка. Те и другие произносили алгыс божеству. Имеются сообщения о принесении в жертву Юрюнг-аймы-тойону коня белой масти. Жертвенных коней сжигали живыми. Шкуры их не вывешивали. Посвященных же коней угоняли в далекие безлюдныя места, чтобы они не могли вернуться к своим табунам.¹⁰⁴

Продолжая сравнения, можно отметить еще, что моление Небу устраивалось в верховьях какой-либо реки, что в жертву приносились домашние животные, что после моления проводились общее пиршество и различные массовые народные развлечения. Мы точно не знаем всего церемониала моления Небу у древних тюрков, но можно привлечь еще некоторые аналогичные ритуальные приемы и действия, зафиксированные при молении Небу у ближайших предков современных хакасов. К ним относятся, например, алгыс, ритуальное окуривание, кропление божеству напитками, круговой обход или объезд на верховых лошадях участниками моления тех или иных объектов во время жертвоприношения или других религиозных церемоний. Сходны были и главные ритуальные инструменты, причем с одинаковым названием — бубен и опахало.

Из сказанного существенный интерес представляет факт отстранения шамана от устройства молений и жертвоприношений Небу у качинцев, сагайцев и бельтиров. Хотелось бы снова напомнить о белых и черных шаманах. Несмотря на то что у качинцев, сагайцев и бельтиров деления на белых и черных шаманов не зафиксировано, оно недавно еще было у алтайцев и хорошо известно у якутов, бурят и монголов. Прямых сведений о существовании белых и черных шаманов у древних тюрков в источниках нет. Однако это не значит, что у них не было таковых. Поскольку известные письменные источники не дают надежды на подобную информацию, остается уповать на открытие новых, а пока попытаться использовать этнографические материалы, которые при соответствующем анализе могут, особенно в сочетании с письменными свидетельствами, пролить свет на ряд неясных вопросов. Например, у нас нет достоверных данных о том, кто возглавлял моление Небу у древних тюрков. По некоторым письменным материалам (китайским), можно полагать, что главные моления возглавлял каган.

Возникает другой вопрос: не был ли каган одновременно и шаманом? Некоторые каганы или другие правители в государствах кочевников Центральной Азии были шаманами. Это известно. Но полагать, что каждый каган или правитель являлся шаманом, оснований не имеется. Если же опираться на этнографические сведения, то можно утверждать, что моление Небу мог проводить и не шаман, а если — шаман, как у якутов, то только — «белый». Поэтому-то, вероятно, у качинцев, сагайцев и т. д. шаманы не могли присутствовать на молениях Небу, ибо все они были здесь «черными» шаманами. Разница в различии белых и черных шаманов у алтае-саянских шаманистов базировалась, судя по алтайскому, якутскому и бурятскому материалам, на том, что белые шаманы камлали божествам и духам верхнего (небесного) и земного миров и не могли

камлать Эрлику и другим персонажам подземного мира. У собственно алтайцев, где, хотя еще сохранялись термины «белый» и «черный» шаманы, первых чаще называли *манjak jок кам* — «кам, не имеющий ритуального костюма», а второго — *манjакту кам* — «кам, имеющий маньяк».¹⁰⁵

У сагайцев, качинцев и бельтиров все шаманы могли камлать (и камлали) в подземный мир. Все они были маньякту камами. Отсюда вполне логично, что у них кам не присутствовал на молении Небу. Относительно же шаманов-каганов можно полагать, что это были тоже белые шаманы вроде чингисханского «небесного» шамана Кокэчу. Неизвестно также, с каким культовым инструментом вели моление Небу каган или придворный (видимо, белый) шаман: с бубном или опахалом.¹⁰⁶ Письменные источники хранят молчание. Судя по алтае-саянскому материалу, такое моление могло протекать не с бубном, а лишь с опахалом.

Разумеется, все это не значит, что древние тюрки при молении Небу поступали точно так, как алтае-саянские тюрки или якуты. И только с учетом этногенетических корней и связей современных алтае-саянских народов с древними тюрками, с учетом устойчивости религиозной традиции можно предполагать, пока на гипотетическом уровне, что алтае-саянский материал помогает стереть некоторые белые пятна в отношении обряда моления Небу и некоторых других культовых ритуалов древних тюрков.

Йерсу¹⁰⁷

Божество, о котором пойдет речь в данном разделе, упоминается вместе с божеством Тенгри в орхонских подпнях под названием *ыдык Йер-суб* (транскрибируется как *iduiq, yduiq Jer suw* или *Jār-su*). Вот примеры из надписей: 1) «Вверху Небо» и Йер-суб «так сказали: „Да не погибнет народ тюркский, народом путь будет“»; 2) Небо, Умай, Йер-суб «даровали (нам) победу». Однако в этих надписях употребляется также название *йер-суб*, свободное от религиозного смысла, в значении конкретной территории или местности как совокупности земли (*йер*) и воды (*суб*), но уже без эпитета *yduiq*: «Пусть не будет без хозяина страна (земля и вода), принадлежавшая нашим предкам».¹⁰⁸ В дальнейшем изложении я буду именовать божество просто Йерсу, как это делали алтайские шаманы. Название Йер-суб с эпитетом *yduiq* привлекло внимание исследователей уже при первом прочтении орхонских надписей — в конце XIX в. и было понято как имя божества, переводимое «Земля-Вода».¹⁰⁹ С тех пор вопрос о нем эпизодически обсуждается в тюркологической литературе; вызывая временами споры: представляет ли Йерсу самостоятельное божество, или это обобщенное название совокупности духов земли и воды. В. В. Радлов сразу же отнес данное название к самостоятельному божеству и аргументировал это ссылкой на свои полевые исследования, сделанные им более чем за 30 лет до открытия и расшифровки орхонских надписей. «Выражение *jārsu* или *jār-sub*, — писал он, — в значении обозначения

божества употребляется еще теперь у алтайцев и телеутов, которые придерживаются шаманства». Затем он приводит свою запись (на алтайском языке и в немецком переводе), которая (со слов алтайцев) гласит: «Мы (алтайцы. — Л. П.) камлаем 70 горам, Йер-су, всеобщему отцу Бай-Ульгеню и еще Ерлику».¹¹⁰ Совершенно очевидно, что алтайцы почитали Йерсу как отдельное божество наряду с духами гор и Ульгеном. Отсюда видно, что во времена Радлова культы Йерсу и Ульгена существовали у алтайцев одновременно, подобно тому как культ ыдык Йер-суб у древних тюрков сосуществовал с поклонением Тенгри.

Однако В. Томсен перевел Йер-суб как «духи земли и воды» и тем самым положил начало для различного толкования данного названия в религиозно-этическом аспекте.¹¹¹ Вслед за публикацией надписей В. В. Радлова с оценкой их исторического значения выступил В. В. Бартольд, который не оставил без внимания и Йер-суб. Сославшись на запись Радлова о том, что алтайцы поклоняются Йерсу наряду с 60 (sic!) горами, он почему-то усомнился в том, что Йер-суб означает особое божество, а не общее название духов.¹¹² Правда, несколько позднее Бартольд убежденно заявил: «Из тех мест, где говорится о земле и воде (*jär sub*), тоже можно вывести заключение, что имеется в виду Земля и Вода как единое божество, а не как собрание духов земли».¹¹³ Замечу, что и Томсен в дальнейшем признал Йер-суб божеством Земли и Воды.¹¹⁴ Наконец, в переводах и исследованиях П. М. Мелиоранского Йер-суб характеризуется как шаманское божество.¹¹⁵

Итак, после расшифровки и публикации первых же переводов орхонских надписей был выявлен древнетюркский пантеон, в составе которого фигурировало и божество Йер-суб, игравшее видную роль в религии древних тюрков. Его двухэлементное название, выступающее в обязательном сочетании, было правильно понято как каноническое терминологическое единство для наименования данного божества. К сожалению, этот важный исследовательский результат впоследствии (когда к орхонским надписям стали обращаться как к одному из важных письменных источников востоковеды, причем не только лингвисты или филологи, но и историки, этнографы, фольклористы и др.) был как бы забыт. Так, например, в переводе С. Е. Малова Йер-суб без всяких объяснений и аргументации стал означать просто «родину древних тюрков».¹¹⁶ В словаре, приложенном к переводу «Памятников древнетюркской письменности», Малов расчленил термин *йер-суб* и каждую его часть поместил в соответствующем месте, дав ей буквальное значение — «земля», «вода». Таким образом, из орхонских надписей оказалось исключенным важное указание на существование у древних тюрков божества высокого ранга, почитание которого сохранилось у некоторых тюркских народов до нашего времени. Так же поступили и составители «Древнетюркского словаря»,¹¹⁷ и столь видный тюрколог, как А.-М. Габэн, которая даже не упомянула об этом божестве в своей работе, характеризующей содержание и магическое значение древнетюркских надписей.¹¹⁸ Под влиянием перевода оказался и

Дж. Клосон, который объявил религиозное содержание названия Йер-суб «только предположением» и заявил, что это слово «означает просто территорию», т. е. область, включающую и землю, и реки, и воды, и т. д.¹¹⁹

Однако появились и такие работы, которые свидетельствуют о возобновлении интереса к Йер-суб в религиозном аспекте. Например, этнограф Э. Лот-Фальк затронула этот вопрос в своем исследовании по поводу *Ätügän* — богини Земли у монголов, в которой она под влиянием монгольского материала усмотрела соответствие исследованным ею персонажам: древнетюркской богине Умай и связанному с ней божеству Йер-суб.¹²⁰ Лот-Фальк полагала, что у древних тюрков тоже была богиня Земли, которая выступала в раздельном значении: Умай и Йер-суб. По ее мнению, упоминание в орхонских текстах обоих этих божеств рядом плохо оправдано, ибо Умай — божество в женском облике, а Йер-суб, дескать, абстрактное. При этом она замечает, что первое сохранилось у алтайцев-шаманистов словно в мумифицированном виде, а второе дошло до них, раздробившись на разных духов земли и воды.¹²¹ Но все эти интересные предположения далеко не всегда подтверждаются фактическим материалом, который будет изложен ниже, и часто говорят совсем о другом.

Вопрос о Йер-суб неоднократно рассматривался Ж.-П. Ру. В большой статье о религии древних тюрков в VII—VIII вв. он пишет о нем как о «совокупности земных духов» и признает видную роль Йер-суб в жизни древних тюрков наряду с божеством Тенгри (Небо).¹²² В более поздней работе Ру склонен считать его уже единым земным божеством.¹²³ Но главное внимание ученого привлек эпитет *idug*, с которым Йер-суб выступает в орхонских надписях. Обычно этот эпитет переводился словом «священный», пока не появилась книга Р. Жиро о государстве древних тюрков, в которой рассматриваются также древнетюркские верования и обычаи. В ней автор предложил выражение *idug yer sub* переводить как «места и текучие воды, оставленные свободными».¹²⁴ Поводом для громоздкого перевода Жиро послужила этимология корня слова *idyk* в форме *id*, указанная М. Кашгарским со значением «посылать», «оставлять свободным». Однако сам Жиро отказался от своего перевода, поместив в конце книги специальное примечание, в котором заявил: «Теперь я убежден, что выражение *idug yer sub* обозначает одно единственное место — лес Отюкен — и одну единственную реку — Тамир, вернее, ее исток».¹²⁵ Таким образом, указанную выше фразу Жиро теперь свел к названию двух конкретных мест древнетюркской топонимики. Может быть, не было бы нужды воспроизводить этот перевод, если бы его не взялся восстанавливать и защищать Ру. Как этнограф, я не могу оставить без внимания подобную защиту.

Ж.-П. Ру пытается объяснить смысл перевода в значении «оставленный свободным» следующим образом: «Здесь нельзя охотиться, ловить рыбу, пасти баранов, разбивать лагерь».¹²⁶ Но автор не может объяснить, почему эти участки земли и воды оставляются свободными, становятся по существу запретными, и каким образом они

превратились в древнетюркское божество Йер-суб, да еще такого ранга, как Небо и Умай. Его взгляды и рассуждения в защиту нового перевода, от которого добровольно отказался даже его инициатор, противоречат этнографическим фактам, в том числе отраженным в самих орхонских надписях. Вспомним, что знаменитый священный *iduq Otükän* в этих надписях выступает не как «оставленный свободным» или «запретный горный лес», а, напротив, характеризуется как политический центр тюркского государства на Орхоне. В надписях говорится, что когда тюрки живут здесь, то они преисполнены благополучия и благодати, когда же покидают эту территорию (оставляют ее свободной!), то испытывают всякие лишения и трудности. Не был оставлен свободным и исток р. Тамира, куда древние тюрки систематически съезжались из разных мест для молений и жертвоприношений Небу.¹²⁷

По-другому обстоит дело с этимологией рассматриваемого термина в значении «посылать». В свое время это привлекло внимание видных тюркологов, которые переводили *iduq* словом «священный» исходя из того, что священный — это посланный божеством или посланный божеству.¹²⁸ Такое толкование не выходит из рамок древнетюркского религиозного сознания и согласуется с этнографическими фактами. Поэтому опасение Э. В. Севортына по поводу связи значений «посылать» и «священный», что она может быть «механическим перенесением христианских представлений на далекое прошлое тюрков (в частности, тюрков эпохи орхонских надгробий)», с этнографической точки зрения неосновательно, так как представления о взаимной связи в форме посланий от божеств к людям (для испрашивания благополучия, благодати и т. д.) и от людей к божествам (жертвоприношения, посвящения) характерны особенно для шаманства. Но зато вполне приемлемо этнографически предположение Севортына о вероятной связи *ый-ык-ыд-ык-ыдук* и т. д. с *ай* или *ай-в ая* — «почитать» и т. п.¹²⁹

В религиозноведческом плане вопрос о Йер-суб мимоходом затронут в статье И. В. Стеблевой. Автор относит Йер-суб к категории духов земли и воды, по аналогии с культурами духов-хозяев у современных алтайцев.¹³⁰ В статье М. А. Сейидова хотя и поставлен вопрос о трактовке понятия Йер-суб в древнетюркских памятниках, однако почитание данного божества сопоставляется только с реликтами домусульманских верований главным образом у азербайджанцев и башкир.¹³¹ Автор приводит и анализирует интересный материал, отражающий культ воды, подтверждая тем самым известное сообщение Ф. Симокатты о почитании ее древними тюрками. Вопрос об этом культе у тюркских народов еще ждет исследования. Что касается непосредственно Йер-суб, то Сейидов вслед за некоторыми авторами считает его возникшим из синтеза культов земли и воды, превратившимся затем в понятие о родине.

Таким образом, при возобновлении интереса к Йер-суб в наше время снова ожила точка зрения на данное божество как на совокупность духов земли и воды, которых, по замечанию Ж.-П. Ру, этнография стала называть хозяевами, владыками. Это предположение

основано явно на впечатлении от множества локальных (часто — родовых) духов-хозяев, зафиксированных у алтайских народов, и прежде всего алтае-саянских. Необходимо еще раз остановиться на указанном вопросе, имея в виду не только его академическое значение, но и ту существенную роль, которую он может играть в качестве ценного источника для изучения этнографических и исторических связей современных тюркских народов СССР с древними тюрками. Вместе с этим, конечно, следует вернуть истории древних тюрков одно из их главных божеств, что небезразлично также и историкам религии.

В первую очередь хотелось бы подчеркнуть следующее важное обстоятельство. У орхонских тюрков божество Йер-суб почиталось определенно не как совокупность местных духов-хозяев, а наряду (или параллельно) с ними и независимо от них, о чем свидетельствует термин *idi* со значением «бог», «господин», «хозяин», зафиксированный в орхонских надписях. В этих надписях к тому же содержатся и конкретные данные о почитании отдельных объектов природы: гор, лесов, рек (например, *Ötükän*, *Jduq-baş*, *Tamir*). Следовательно, культ таких священных мест был настолько распространенным и обычным в то время, что нашел отражение даже отнюдь не в религиозных, а в сугубо светских исторических орхонских надписях.

Целесообразно обратиться непосредственно к алтайскому этнографическому материалу, на который обычно ссылаются сторонники взгляда на Йер-суб как на совокупность духов земли и воды. Выше уже говорилось о том, что В. В. Радлов не прошел мимо факта почитания алтайцами божества Йерсу еще задолго до того, как были открыты и прочитаны орхонские надписи. Этот факт подтверждается также В. Вербицким, который независимо от Радлова тоже со слов алтайцев сообщает, например, что рядовые шаманисты никогда не начинают пить араку, прежде чем не покропят ею Йерсу, Ульгеню и хранителю (или хозяину) двери.¹³² Отсюда следует, что Йер-су у алтайцев входил в пантеон их шаманских божеств наряду с Ульгеном и др. Материал о поклонении и камлании божеству Йерсу у алтайцев содержится и в книге А. В. Анохина. Однако авторы, опирающиеся на алтайские данные в полемике об Йерсу, каким-то образом не заметили и обошли эти факты. Анохин сообщает, что алтайские шаманы устраивали камлания с жертвоприношением коня Йерсу как таковому персонально. Оно проводилось вслед за аналогичным молением и жертвоприношением Ульгеню. Кам со своими духами-помощниками и жертвенным конем шел к Йерсу, живущему «за семью дверями». Камлание начиналось вечером в юрте. Шаман камлал с бубном и в обычном облачении, а следующим утром, когда приносилась жертва, менял свой ритуальный плащ и шапку на длиннополый халат и «халатную шапку» с тремя длинными, спускавшимися по спине белыми лентами и с пришитым к ней пучком совиных перьев (*Ыльбрек*), т. е. на одеяние, характерное для камлания Ульгеню.¹³³

С. А. Токарев среди божеств и духов, которым поклонялись алтайцы, обратил внимание на Йерсу и дал ему следующую характеристику, услышанную непосредственно от алтайцев: Йерсу — это один, а не множество духов, он *катту*, т. е. «жесткий», его надо умиловать жертвоприношениями коня. По Токареву, почитание Йерсу у алтайцев было общенародным и лишь местами родовым. Родовым божеством его считали роды Кергиль, Дьети-сары, Союн и Иркил. Два последних являются выходцами из Тувы, и они, как указывалось, не признавали Ульгения, а верховным божеством считали Йерсу. К сожалению, автор интересовался Йерсу только в рамках изучения родовых культов у алтайцев, вне сопоставления с древнетюркским Йер-суб, поэтому он отнес данный культ просто к интересным «мифологическим представлениям алтайцев», хотя в конце статьи неожиданно написал, что в нем «не видно ни анимистического, ни мифологического элемента».¹³⁴

Я слышал от алтайцев мнение о Йерсу как о земном божестве, живущем на высоких снежных хребтах Алтая, которому раньше приносили в жертву (или посвящали) коней рыжей масти (*jäpän*). Мне говорили, что некоторые алтайские камы получали свой первый шаманский бубен от Йерсу, подобно тому как отдельные алтайские и телеутские камы — от Ульгения, а кумандинские и челканские — от Неба-Тенгри. Такие камы считались особенно сильными и популярными, ибо покровителями их бубнов (*tös çалу*) выступали божества высокого ранга. Но решение о пригодности и одобрении своих бубнов камы узнавали все-таки через свою родовую гору. Нынешние старики алтайцы, помнящие шаманизм, говорят: *Йерсу йердинг јааны, ол алтайдын йердинг јааны* — «Йерсу — великое земное божество, глава Алтая». Ритуал моления Йерсу у алтайцев входит в компетенцию шаманов. Рядовые алтайцы только кропили ему вином через дымовое отверстие юрты при традиционном обычае распивания араки.¹³⁵ Таков конкретный материал, свидетельствующий о почитании алтайцами Йерсу как особого божества.¹³⁶ Сочетание же слов *йер* и *су* для обозначения территории здесь не употреблялось.

Характерное и распространенное для алтае-сайнских шаманистов почитание духов — хозяев отдельных гор и лесов, скал и рек и т. д., составляющих как бы инфраструктуру алтайского шаманизма на бытовом уровне, у собственно алтайцев (алтай-кижи) существовало одновременно и наряду с культом Йерсу как самостоятельного божества. Но вместе с этим слово *йерсу*, по свидетельству А. В. Анохина, у той части алтайцев, где он собирал материал, употреблялось еще и в качестве названия духов земли или духов гор, в том числе горных божеств (священных гор), относящихся к категории *ару тös* — «чистый тös». К чистым же тösям относились прежде всего Ульгень с его сыновьями, дочерьми и другие божества и духи верхнего мира. Подтверждением такого свидетельства служит и сообщение Н. М. Ядринцева о шаманском бубне, виденном им у алтайцев, живших при устье Кеньги (Онгудайский район), посвященном «Ерсу абыгану»,¹³⁷ т. е. горному божеству Абыган (Абуган),

отнесенному в данном случае к Йерсу.¹³⁸ Горные божества высокого ранга, как показано при рассмотрении типов бубнов и их божественных покровителей, входили также в категорию божеств Йерсу. Они обладали собственным именем, были антропоморфными по облику и имели дочерей, которые покровительствовали алтайским шаманам, давая им силу для камлания. Наряду с дочерьми Ульгены они назывались на шаманском языке *кындар*, или по их функции надления шаманов силой — *jälbik*.

Стало быть, у собственно алтайцев зафиксированы факты, когда одни камы называли своих тóсей — божественных покровителей словом *йерсу*, а другие — *алтай*. Оба слова употреблялись алтайскими камы не в значении собственного имени, а как название категории, к которой относился данный тóсь. В своих же призываниях во время камлания их называли собственными именами (Абуган, Кайыр-хан, Тезим и т. д.). Отмеченная неоднозначность представления алтайцев об Йерсу очень походит на таковую, связанную с почитанием Неба. Единое вселенское божество ыдык Йер-суб древних тюрок с потерей государственной централизации, дроблением на родоплеменные и территориальные подразделения кочевнического населения и его разрозненным расселением стало почитаться в более узких территориальных, локальных формах. На Алтае оно ограничилось рамками региона, но здесь сохранялась память и о самостоятельном божестве, хотя и в местном общеалтайском масштабе, ассоциируясь с общим названием этой страны. В данных условиях слово *йерсу* превращалось в название одной из категорий «чистых тóсей».

Как тут не вспомнить разъяснение бывшего кама Мамыша, который в разговоре со мной указал, что Йерсу после Ульгены — самое высшее божество для всего Алтая. Другой знаток алтайского шаманизма — Ч. Апятов еще раньше говорил мне, что на его памяти слово *йерсу* стало заменяться словом *алтай*.¹³⁹ Именно он высказал убеждение, что Алтаем стали называть Йерсу прежде всего бурханисты. Действительно, при распространении бурханизма его адепты, враждебно настроенные против шаманизма, старались как бы стереть следы шаманизма даже в культовой терминологии. Переименования привычных для шаманистов названий объектов или предметов культа, сохранившихся в рамках бурханизма (таких, как ритуальные ленточки из ткани или каменные сооружения — *обоо* и т. д.), не оставляют сомнения в активном воздействии бурханизма на культовую терминологию. Тем самым наблюдение Апятова можно признать убедительным. К этому добавлю: совсем в недавнее время Л. В. Чанчибаева (по ее сообщению) обнаружила у алтайцев долины Каракола (Онгудайский район), что оба названия — Йерсу и Алтай — до сих пор сохраняются в одинаковом значении, выступают как синонимы. Один из алтайцев сеока Тодош сказал ей следующее: «Жители нашей долины почитают Йерсу, т. е. Алтай, который нас окружает и где мы живем».

Замена названия божества Йерсу названием Алтай кажется естественным в рамках религиозных представлений алтайских шаманистов о природе. Однако полагать, что этой заменой они

обязаны только бурханизму, было бы неправильно. Разумеется, сама замена совершилась не без влияния бурханизма, стремившегося вытеснить из сознания рядовых алтайцев шаманизм; ей, видимо, весьма способствовало то обстоятельство, что шаманизм у алтайцев являлся древней традиционной религией со сложившимся представлением о Йерсу как популярном божестве. Воспринять же новое название божества, с теми же функциями, что и у Йерсу, оказалось вполне возможным, особенно потому, что слово *алтай* входило в лексику алтайских камов, именовавших им своих покровителей, тóсей из категории горных земных божеств. А само это слово к тому же было им известно еще из эпических сказаний, где оно встречается как название божества, упоминаемого вместе с Йерсу.

И все-таки название Йерсу у алтайцев местами сохранилось для обозначения самостоятельного божества в своем древнетюркском виде, несмотря на широкое распространение представления и о божестве под общим названием Алтай. Сошлюсь на горно-алтайских телеутов — жителей Верхней Черги, веривших в Йерсу и относивших его к категории божеств и духов пајана.¹⁴⁰ Здесь Йерсу представляли в женском облике, характерном, вообще говоря, и для божества Земли (мать-Земля, хозяйка Земли и т. д.). Жило божество на седьмом слое неба. Местообитание Йерсу было огорожено семью валами. В жертву ему приносили раз в три года коня рыжей масти (*járán*), испрашивая плодородие на скот и на людей.

Кстати сказать, что в алтайском и телеутском эпосе богатыри приносят в жертву Йерсу тоже рыжего коня, а местным духам — хозяевам тайги и гор — коня соловой масти. Разница в масти жертвенного коня также свидетельствует о самостоятельности Йерсу как божества по отношению к местным духам-хозяевам. Главному же божеству, называемому в эпосе Уч-Курбустаном, богатыри приносили в жертву коня бело-серой масти (*ак-поро*), т. е. той самой, какую алтайские камы еще недавно требовали для принесения жертвы Ульгеню.

В сказании о богатыре Алтын-Мизе имеется эпизод, который хорошо раскрывает функции и возможности поименованных божеств в сравнительном плане. Алтын-Мизе просит (последовательно) Уч-Курбустана, Алтая и даже Эрлика дать ему кут на ребенка, но все эти божества отказывают ему. Тогда он обращается к Йерсу, получает кут, и у него рождается «дочь-богатырка». В другом эпизоде Йерсу снова помогает богатырю — у него рождается сын, и Йерсу наделяет родившегося богатыря конем, снабжает разными чудодейственными предметами, нарекает именем. Итак, алтайские шаманисты, во-первых, сохраняли не только название, но и почитание Йерсу как самостоятельного божества. Во-вторых, они употребляли это слово и для названия категории духов в составе личных покровителей шамана. Камы относили к данной категории священные горы, от которых или через посредство которых получали свои шаманские бубны. В-третьих, у собственно алтайцев в последнее время, особенно после распространения у них бурханизма, наблюдалось отождествление названия самостоятельного божества Йерсу с назва-

нием Алтай. Этому почитаемому божеству, так же как и Йерсу, приносили в жертву коня рыжей масти.

Опираясь на выявленные у шаманистов-алтайцев представления о Йерсу, нетрудно заметить сосуществование этого божества с мелкими многочисленными хозяевами местной природы. Сказанное означает самостоятельность Йерсу и хозяев местной природы и никак не может служить предположению о разделении или распаде представления о древнем божестве Йерсу на многочисленных местных духов — хозяев гор, лесов, скал, долин, рек и т. д., входящих в одну категорию. Другое дело — предположить иерархическую зависимость земных духов-хозяев от главного земного божества.

Свое заключение я намерен подтвердить ссылкой на древних тюрок, у которых наряду с культом высшего земного божества Йер-суб, как известно, отмечено почитание отдельных объектов природы, т. е. локальных земных духов, наподобие духов-хозяев. Уместно напомнить в этой связи, что само алтайское слово *йэйи* — «дух-хозяин» происходит от древнетюркского *idi*, зафиксированного в орхонских надписях со значением «хозяин», «властитель».¹⁴¹ Тем самым ссылки на алтайский этнографический материал для характеристики Йер-суб как совокупности духов земли и воды лишаются доказательной силы.

Выводы и заключения относительно божества Йер-суб, основанные на анализе алтайского материала, подтверждаются и при рассмотрении этнографических данных по другим народам. Обратимся сначала к кызыльцам, вошедшим в состав недавно сформированной народности, ныне именуемой хакасами. У них довольно хорошо сохранилась память об особом молении — *Шер-суг тайыг* (букв. «Моление Йер-суг»). Оно совершалось шаманами, как правило, раз в три года.¹⁴² Из публикации М. С. Усмановой следует, что его проводили в верховьях речки, на берегу озера. В жертву приносили преимущественно белого барана, шкуру которого не сжигали, а вывешивали (с оставленными в ней головой и ногами) на дереве, под которым совершалось моление. Шер-суг тайыг отнюдь не исключало специальных молений, устраиваемых хозяевам конкретных гор, рек, озер и т. д.¹⁴³

Впечатляющим фактом надо признать сохранение представлений о божестве Йер-суб у киргизов, несмотря на многовековое господство у них ислама. Оно выступало под названием Джер-суу (Йер-суу). По верному замечанию С. М. Абрамзона, это название представляло собой память о почитании древнетюркского Йер-суб. Исследователю удалось получить ценные данные о ритуале моления Жер-суу тайы (ср. Шер-суг тайыг у кызыльцев), которое устраивалось с целью испрашивания дождя. Обряд сопровождался умиловительным жертвоприношением овец. Кровь жертвенных животных выпускалась в реку, в верховьях которой обычно совершалось моление, сопровождаемое чтением молитв из Корана.¹⁴⁴ Более подробные материалы и сведения по этому молению приводит Т. Д. Баялиева. Она указывает, что молились божеству Йер-суу два раза в год: весной, с появлением зелени и началом окота овец, и осенью, при перекочевке на

зимние пастбища. Устраивали моление на берегу реки или на холме. Руководил им старик (аксакал). Обращаясь к божеству, он произносил: «Да кружусь я вокруг тебя, Кудай, да кружусь я вокруг тебя, Земля, да кружусь я вокруг тебя, Вода! Сохрани нас от несчастий! Сохрани нас от болезней! Да будут скот и люди здоровы! Амины!». ¹⁴⁵

Название этого божества и моление ему с жертвоприношением овец, столь противоречащим исламу, как и отдельные ритуальные элементы данного обряда, ясно указывают на генетическую связь киргизского Йер-суу с древнетюркским Йер-суб. В приведенном обращении Жер-суу именуется *Кудай*, т. е. «бог», подобно тому как алтайцы или сагайцы называли своего Ульгена богом, употребляя для этого тот же термин — *Кудай*. Хотя Земля и Вода здесь названы отдельно, но просьба к ним обращена как к единому божеству: «Сохрани (а не сохрани!) нас от несчастий! Сохрани нас от болезней». Наконец, характерна такая фраза: «Да кружусь я вокруг тебя». Она указывает на шаманистский ритуальный прием, чуждый исламу. Примечательно также и то, что у киргизов божество Жер-суу почитали наряду с культом «хозяев» (*эз, ээси*) отдельных гор, рек, озер и т. д. Конкретный материал об этом представлен в упомянутых работах С. М. Абрамзона и Т. Д. Баялиевой.

Название Йер-суб и смутная память о нем сохранились у сибирских татар. ¹⁴⁶ В форме *Jer suw* его обнаружил Б. Я. Владимирцов у омонголившихся по языку тюрков-хотонов, живших близ оз. Упсу-Нор. ¹⁴⁷

Рассмотренный этнографический материал, относящийся к тюркским народам, ныне живущим столь далеко друг от друга, доказывает древнетюркские корни культа божества Йерсу. Не ставя задачи выяснить происхождение этого божества, связанного несомненно с древним культом природы и занимавшего столь видное место в древнетюркском пантеоне, я хотел бы обратить внимание на следующее обстоятельство.

При падении и распаде древнетюркских государственных объединений, сопровождавшихся делокализацией и перемещением их кочевнического населения с последующим его дроблением и этническим смешением, культы Йерсу и Тенгри оказались в различных районах Центральной и Средней Азии, а также Сибири, где они сохранились либо как целые комплексы верований и обрядов, ритуальных действий и приемов, атрибутов и терминологии, характерные для древних тюрков, либо в различных остаточных и порой весьма ослабленных формах, а местами и в виде еле улавливаемых пережитков.

Было бы трудно утверждать, что новые жизненные условия, в которых находились тюркские народы и племена после падения их государств, другие, более высокие религии не оказывали влияния и на степень сохранения культа Йерсу. Если у алтайцев или кызыльцев, оставшихся шаманистами, почитание его выражалось в формах, более близких к древнетюркским, то у киргизов, где в течение ряда столетий господствовал ислам, несмотря на силу сопротивления ему их старой религии, культ Йерсу претерпел значительные изме-

нения, хотя и не утратил полностью древнетюркских черт. У сибирских татар ислам настолько овладел религиозным сознанием, что даже название этого божества хотя и сохранилось, но перестало осмысляться в его первоначальном значении. А вот у тувинцев решающее влияние на культ Йерсу у шаманистов оказал ламаизм.

Мне не удалось обнаружить культ Йерсу у тувинцев или хотя бы память о нем. Но судить о его существовании по крайней мере в XVIII в. можно с уверенностью уже на том основании, что переселившиеся (вероятно, в первой половине XVIII в.) на Алтай представители тувинских родоплеменных групп Союн и Иркит принесли сюда почитание ими Йерсу в ранге своего верховного божества и остались равнодушными к культу Ульгена, столь характерному для верований телеутов и алтайцев бассейна р. Катунь. В этнографических описаниях тувинцев XIX—начала XX в. Йерсу тоже не упоминается. Однако здесь отмечен культ Оран-Телегея, который, как я подозреваю, представляет собой монголо-ламаистскую модернизацию божества Йерсу. Г. Н. Потанин со слов юго-восточных тувинцев характеризует Оран-Телегея следующим образом: «Эти горы, реки, воды, лес, все это — Оран-Телегей».¹⁴⁸ Тувинцы родоплеменной группы Сальджак говорили Потанину, что они считают Оран-Телегея верховным божеством, молят его об удаче на охоте, плещут чаем и посвящают ему ыдыков — коней вороной масти. Мне самому также пришлось услышать от юго-западных тувинцев об *Оран тагды еези*, т. е. о «хозяине горной местности». Один из тувинцев, указывая на аллею из камней (балбалов), тянущуюся от древнетюркского погребения (у оз. Ак-Холь в Монгун-Тайге), сказал мне: *Оран тагдынг еезининг аргыыр орук* — «Ездовая дорога (или путь) хозяина горной местности (или страны)».¹⁴⁹ Стало быть, спустя почти сто лет после Потанина, отдельные тувинцы еще верили в хозяина местных гор — Оран-Телегея, возможно, занявшего место божества Йерсу. Но это пока только предположение, которое нуждается в доказательстве, в дополнительном изучении с учетом почитания Оран-Телегея у ламаистов, дархатов, тункинских соютов, бурят и монголов, что выходит за пределы задачи, поставленной в настоящем разделе работы.

Умай¹⁵⁰

Мне осталось рассмотреть еще одно божество пантеона алтайских шаманистов, почитание которого было тесно связано с наипервейшей заботой кочевников-скотоводов — о воспроизводстве своего потомства. В суровой природной и экстенсивной хозяйственной среде, в условиях кочевого быта, разведение скота — этого главного источника существования кочевников — и уход за ним были делом трудным и непрерывным на протяжении всех сезонов года. Оно требовало от каждой семьи большого количества рабочих рук, выносливости и закаленности в борьбе со стихийными силами окружающей природы, напряженного труда всех ее членов, начиная с детей. Поэтому рождению и сохранению последних придавалось первостепенное значение. Все помыслы и надежды обеспечить рост семьи

в указанных условиях возлагались, естественно, на традиционную религию, на конкретное божество. Яркое доказательство этого содержится в обширном опубликованном этнографическом материале по тюркским и монгольским народам Центральной и Средней Азии, Южной Сибири и т. д. В нем отражены верования, обряды, различные запреты, магические приемы и предметы, специальные моления и т. п., направленные на защиту и охрану рожениц и новорожденных, кормящих матерей и младенцев от злых сил, духов болезни.

Наиболее высоким и популярным божеством, покровительствующим роженицам и новорожденным, у алтайских шаманистов считалась Умай, имя которой упоминается вместе с Тенгри и Йер-суб уже в орхонских надписях. По подсчету Л. Базена оно четыре раза зафиксировано в древнетюркских надписях.¹⁵¹

Термин *умай* был отмечен и переведен В. В. Радловым уже в первом издании древнетюркских рунических текстов (памятник в честь Кюль-Тегина) со значением «богиня-покровительница».¹⁵² В словаре же данного издания Радлов объяснил его как «женское божество», со ссылкой на шорцев, где оно служило названием духа — хранителя детей и духа, провожающего душу умершего.¹⁵³ В этом же издании рунических текстов Радлов приводит еще раз слово *умай*, но из серии енисейских надписей, где оно выступает в одной из эпитафий уже в значении мужского имени.¹⁵⁴ Во втором издании древнетюркских надписей Радлов трактует термин *умай* (памятник в честь Тоньюкука) просто как «имя божества».¹⁵⁵ Наконец, в последнем издании древнетюркских рунических надписей он в соответствии с памятниками, в которых упоминается это слово, переводит его как «богиня» и «мужское имя».¹⁵⁶

П. М. Мелиоранский выдвинул идею сопоставления древнетюркского божества Умай с почитаемым под тем же наименованием шаманистами Алтая женским божеством.¹⁵⁷ Более определенно он высказал эту мысль в работе, в которой указывал, что под именем Умай выступает «женское божество, известное до сих пор на Алтае у шорцев; теперь Умай считается покровительницей детей».¹⁵⁸ Здесь слово «теперь» весьма уместно, так как Мелиоранский исходил, видимо, из того, что у древних тюрков Умай покровительствовала не только детям, как это видно из надписи в честь Тоньюкука, в которой победа тюрков в одном из походов объясняется тем, что ее даровали божества Тенгри, Умай и ыдук Йер-суб.¹⁵⁹

Мне уже приходилось указывать на то, что в ранних письменных памятниках Умай как название божества шаманистского пантеона ограничено древнетюркскими руническими надписями. В более поздних, средневековых памятниках уйгурского письма (сутра «Золотой блеск», некоторые турфанские тексты) и в словаре М. Кашгарского Умай в качестве шаманистского божества не упоминается,¹⁶⁰ зато слово *умай* встречается в них со значением «платента» (детское место, послед) и «чрево матери», что уже было отмечено некоторыми исследователями. Так, Л. Базен обратил внимание на высказывание Кашгарского, содержащее указание на связь слов, имеющих упомянутые значения, с возникновением культа Умай,

в котором божество Умай выступает в роли покровительницы новорожденных. Ж.-П. Ру исходя из приведенных значений термина *умай* вполне обоснованно обратил внимание на многие обряды, связанные с плацентой, по его словам, малоизвестные в источниках для древнетюркского времени. Зато они оказались весьма живучими в тюрко-монгольском мире, по свидетельству этнографического материала. По мнению Ру, они указывают на связь плаценты и души. Поэтому, изучая вопрос о «душе» у алтайских народов, он включил слово *умай* в составленный им список «душ» в качестве названия души вегетативной, внешней, связанной с плацентой.¹⁶¹

Представления о плаценте и пуповине под названием *умай* (*май*, *ымай*) не были чужды и современным алтае-саянским народам и бурятам. У шорцев (телеутского происхождения) я записал обычай закапывать в жилище пуповину (*ымай*), завернутую в бересту, вблизи очага. Словом *ымай* они называли не только пуповину, но и божество — покровительницу новорожденных детей, их охранительницу. Горно-алтайские телеуты называли плаценту так же и закапывали ее около домашнего очага в юрте. Плаценту мертворожденного младенца отдавали собаке, чтобы предупредить подобное несчастье в будущем и обеспечить следующему новорожденному здоровье. Закапывая плаценту, говорили: *Арбалайн тазыл дән* — «Имей корни, как у ячменя»; *арчындай калган дән* — «имей ветви, как у можжевельника».

У алтайцев бездетные супруги иногда обращались к каму, чтобы он извлек из-под очага послед многодетной матери, перенес к ним в юрту и закопал на том же месте. Одновременно у шорцев, телеутов, кумандинцев, сагайцев и других под именем Умай (*Ымай*) выступало женское божество, связанное с Ульгеном, которое упоминалось шаманами и широко почиталось рядовыми шаманистами. К нему обращались с просьбой предотвратить выкидыш, облегчить роды или испросить ребенка.

Шорцы из рода Челей объясняли мне трудные роды у женщины тем, что в ногах роженицы оказывался злой дух (*айза*), пытавшийся забрать кут новорожденного, а в головах появлялась «хозяйка Умай» (*Умай айзи*), посланная Ульгеном, которая тянула ребенка к себе. Если перегривала Умай, то младенец оставался жив и находился под ее охраной; если побеждал айза — ребенок умирал.

Факт существования духа или божества Умай по крайней мере у северных алтайцев («черневых татар») был известен уже миссионеру В. Вербицкому, который сообщил о нем в своем словаре.¹⁶² У качинцев и сагайцев почитание Умай как божества или духа было отмечено еще Н. Ф. Катановым, записавшим в 1892 г. в Арыковом улусе (на левобережье Абакана) обращение шамана через духа огня к Умай, из которого я привожу следующий отрывок: «Тебе, мать моя Ымай,¹⁶³ я даю пищу, ты выкушай одну чашку. . . Веревки (на которых подвешивают колыбель. — Л. П.) детей твоих (т. е. людей) да будут крепки и да умножатся старшие и младшие братья (т. е. мужчины)! Да будут прочны веревки люльки (твоих детей) и да умножатся старшие и младшие сестры (т. е. женщины)».¹⁶⁴

Обращу внимание на два момента приведенной записи. Первый — выражение «мать моя Ымай» упоминается в обращении шамана к огню, который издавна почитается многими народами, в том числе и тюркскими, как божество домашнего очага. Это указывает на связь Умай с божеством огня.¹⁶⁵ Второй момент — это то, что шаман просит Умай покровительствовать размножению и жизни людей вообще, как взрослых, так и детей.

По полевым материалам, собранным мною среди сагайцев, шорцев и бельтиров (в бассейне левобережья р. Абакана), культ Умай (Ымай) был еще недавно свеж в памяти. Я мог изучать его по действиям некоторых представителей старшего поколения. Термином *умай* они называли также пуповину ребенка, которую обычно зашивали в маленький мешочек из кожи или материи и подвешивали на шнурке к колыбели младенца.

По представлению северных телеутов, сагайцев и т. д., у которых была распространена вера в Умай как патронессу маленьких детей, это божество почти безотлучно находится с ребенком, пока он в «колыбельном» возрасте. Полагали, что в тот период жизни ребенок целиком принадлежит Умай, может общаться только с ней и находится под ее личной защитой от злых сил и духов. Те или иные его состояния и настроения, внешний вид и т. д. связывались с действиями Умай. Если ребенок что-то бормочет или улыбается, смеется во сне, то это Умай с ним разговаривает (которую он, следовательно, хорошо понимает). И напротив, если ребенок плачет, ведет себя беспокойно, плохо спит, вскрикивает и т. п., то, значит, Умай куда-то от него отлучилась — его беспокоят или пугают злые духи. А болезнь ребенка — это верный признак отсутствия Умай. Тогда обычно обращались к шаману, который устраивал камлание и выяснял, похищен ли кут ребенка или его съел злой дух, что грозило непременно смертью младенцу.

В одной из предшествующих глав я указал на использование слова *умай* в качестве синонима названия «душа» ребенка в доречевой период его жизни (с чем мне пришлось столкнуться во время полевой работы). Здесь я хотел бы особо подчеркнуть, что синоним этот существовал только на бытовом уровне, а не в религиозной, культовой практике. Шаманы в своих камланиях название «душа» ребенка (*кут* и др.) словом *умай* не заменяли. Испрашивая по просьбе бездетных родителей или родителей, у которых дети умирали в раннем возрасте, у божества ребенка, они просили для родителей кут, а не *умай*. Камлая при болезни ребенка, приглашенный шаман прежде всего пытался узнать, не похищен ли злым духом или каким-либо другим шаманом именно кут (а не *умай*!) заболевшего ребенка.¹⁶⁶ Во же время я здесь обнаружил еще одно значение слова *умай* — уже как название злого духа Кара-Умай, губящего младенцев, лишаящего их жизни. Видимо, такое значение было известно и В. Вербицкому, ибо он в своем словаре дал двойное значение слову *умай*: «добрый дух — хранитель младенцев и ангел смерти», — надо думать, имея в виду Кара-Умай. По словам сагайцев, Кара-Умай, проникнув в жилище, поселялась в колыбели младенца.

Для изгнания этого злого духа и приходилось звать шамана, который просил сделать из тряпок куклу, имитирующую ребенка, и положить ее в колыбель вместо него. Во время камлания он ставил колыбель с куклой, в которой, как предполагалось, находилась и Кара-Умай, на плотик и отправлял его по реке вниз по течению, в «землю умерших». Кукла, подменявшая ребенка, называлась *пала куду начах* — «кута ребенка кукла». В других семьях после смерти очередного ребенка колыбель умершего бросали в реку с надеждой, что уплывет поселившаяся в ней Кара-Умай. Таким способом обманывали злого духа и собственно алтайцы, у которых родственники сразу же после рождения ребенка уносили его к себе, а вместо него в колыбель клали куклу, которую вскоре же хоронили, имитируя ею младенца. После этого злой дух, губящий новорожденных в данной семье, исчезал. Но здесь мне не приходилось слышать, чтобы этого злого духа называли Кара-Умай. К нему обращались без личного имени, просто со словом *айза*.

Представление об Умай было широко распространено у шорцев, переселившихся на территорию современной Хакасии во второй половине XVIII в., живших смешанно с бельтирами и входивших в состав Сагайской Думы. Здесь также верили в двух духов под названием Умай, или Май, от которых зависят жизнь и здоровье младенцев: доброго и благожелательного именовали Май-иче («мать-Май»), злого — Кара-Май. Обои делали символическое изображение.

Изображение Май-иче состояло из деревянного лучка со стрелой, прикрепленного с кусочком заячьей зимней шкурки к берестяной пластинке. Его прибавляли к стене жилища, в котором родился и находился младенец, в качестве оберега. Изображение Кара-Май — тряпичная кукла, помещенная в маленькую деревянную колыбель, или глиняная антропоморфная фигурка, прикрепленная к деревянной дощечке. Оба этих изображения делали только при болезни ребенка или в семьях, где часто умирали новорожденные.

При помощи шамана такие изображения отправлялись по реке. По существу же они не являлись символом или иконографическим изображением Кара-Май, как названы в коллекции МАЭ (№ 3645-27—29), а при надобности имитировали новорожденного, которого (чтобы ввести в заблуждение Кара-Май) хоронили принятым здесь способом, отправляли на плотике по течению реки. Мать-Май, напротив, защищала ребенка.

Шорцы бассейна Кондомы тоже почитали богиню Умай, называли ее *Умај айзи* — «хозяйка-Умай», считали заступницей новорожденных. Они обращались к ней при помощи шамана, когда были трудные роды или когда хотели предупредить выкидыш. При трудных родах полагали, что в чрево матери проник злой дух и задерживал ребенка, а угрозу выкидыша объясняли тем, что айза пытается украсть ребенка. Шаман камлал Умай-ээзи, прося ее защитить младенца, а Кара-Умай он уговаривал не трогать ребенка и угощал жертвенной брагой (*абырткы*).

Таким образом, как я убедился на месте, шорцы бассейна Кондомы почитали Умай в качестве покровительницы здоровья и жизни маленьких детей и относили ее к категории высокочтимых земных духов-хозяев. С Кара-Умай они связывали болезнь и смерть детей и относили ее к категории злых духов, именуемых общим и древним словом — *айза*. Почитая Умай, шорцы во многих семьях делали символическое изображение в виде маленьких лука со стрелой или веретена, игравших роль оберега младенцев. Для мальчиков предназначался лук со стрелой, для девочек — веретено. Эти обереги прикрепляли в жилище вблизи того места, где обычно находилась колыбель с ребенком. Мне неоднократно приходилось видеть их в жилищах шорцев и челканцев в тех семьях, где имелись маленькие дети. Делали эти обереги при первом же укладывании новорожденного в колыбель, с приглашением шамана, а снимали, когда дети подрастали и уже не пользовались колыбелью. Мне такие обереги называли Умай, поэтому я относил их тоже к изображениям Умай. По той же причине эти предметы числятся под названием Умай и в коллекциях МАЭ. Однако считать данные изображения-обереги иконографическими, конечно, неверно, хотя бы уже потому, что символизм их разнополюс: в одном случае оберег адресован мальчику, в другом — девочке, а мать-Май (или хозяйка-Умай) — божество или дух женского пола. К вопросу об иконографическом изображении Умай я обращусь несколько ниже, а теперь продолжу конкретный материал.

У мрасских шорцев рассматриваемые обереги четко различались в зависимости от пола младенца. Для мальчика непременно делали маленький деревянный лук со стрелой либо только одну стрелу, или уложенную в берестяную модель колыбели, или протыкающую ее. Для девочки вместо стрелы туда же клали веретено (или протыкали им колыбель). Обереги прикрепляли обычно к стене, а под ними ставили угощение в виде кашицы из талкана, одобренной маслом.

У кондомских шорцев изображения-обереги периодически угощали кроплением талканом, разведенным в воде, на ночь ставили поблизости зернышки кедрового ореха.

Если обратимся к кумандинцам, то у них представление об Умай совсем другое, более близкое к древнетюркскому. Умай здесь представляли женским божеством, обитающим на небесах и относящимся к высокой категории доброжелательных божеств и духов, именуемой *пайана*. Шаманы камлали Умай при трудных родах женщины и называли ее *Умай-ānā* — «мать-Умай».¹⁶⁷ У кумандинцев я не обнаружил взаимозаменяемости терминов *умай* и *кут* по отношению к ребенку, который еще не начал говорить. Но функцию охраны ребенка приписывали Умай уже с дородового (утробного) периода. О Кара-Умай здесь не знали, полагали, что Умай защищает ребенка от злых духов (*аза*).

У собственно алтайцев мне не удалось собрать сведений об Умай, хотя имя этого божества знали отдельные женщины старшего поколения. Но вот несколько лет тому назад Е. М. Тошакова по моей просьбе

получила путем опроса ряд следующих сведений. Умай они представляли в образе женщины — защитницы и покровительницы роженец и детей от злых духов, носивших общее название — *ўзўт-кўрмўс*. Среди них был *ўзўт-кўрмўс* в образе женщины страшного вида, которую можно считать аналогом Кара-Умай. Перед родами, охраняя роженцу и младенца, Умай располагалась у входа на левой стороне юрты, считавшейся чистой.¹⁶⁸ В честь Умай в переднем углу (*тўр*) юрты подвешивали вместе с другими изображениями куколку, сшитую из синей материи. При болезни ребенка ее угощали кашницей из талкана с маслом. Никаких молений с жертвоприношением ей не устраивали.

Однако у ряда алтае-саянских народов и их родоплеменных групп женского божества под названием Умай не было. Оно существовало под другим именем, хотя считалось покровительницей роженец и маленьких детей и выполняло функции по их охране и защите от злых духов. У алтайских теленгитов, например, такое божество в образе женщины называлось *јајачы* (*дјајачы*). Но это название не может считаться собственным именем, так как означает просто «творец». Современные теленгиты либо утратили название Умай, либо его не имели и утратили какое-то другое собственное имя женского божества, а сохранили в памяти только его групповое название — *јајачы*. Божества или духи категории творцов признавались и качинцами. При молении Небу они обращались к девяти чајачы.

Западные алтайцы, обитающие в бассейне Верхнего Чарыша, называли покровительницу новорожденных словом *пајана*, т. е. обобщали целую категорию духов и божеств, о которой я уже неоднократно упоминал, а символическим оберегом детей у них была белая тряпочка, привязываемая к колыбели.

Не существовало названия Умай и среди шаманских духов и божеств у тувинцев. Но божественная покровительница роженец и детей все-таки была, как были и эрени — идолы, помещаемые в жилище для охраны матери и младенцев. Именовалась она *эмегельчи*, *эмегельджин* (*эмегельчин*). Под этим названием в коллекциях МАЭ и ГМЭ в Ленинграде хранятся идолы-эмегельджин. Они представляют собой человекообразные фигурки, вырезанные из материи либо сшитые наподобие куколок. Данные изображения не содержат лука со стрелой — этого символа Умай.¹⁶⁹ Как мне сообщили в свое время тувинцы района Монгун-Тайги, детские эрени (*уруглар эрен*) делали главным образом в тех семьях, где дети умирали в раннем возрасте, чтобы преградить смертность. Делали их сами в виде маленьких кукол из войлока, с черными бисеринками вместо глаз. Затем приглашали шамана, который при камлании обращался к ним с просьбой охранять жизнь рождающихся детей. Однако отождествлять этот персонаж и эреней с Умай нет оснований.¹⁷⁰

По сообщению Г. Р. Галдановой, у бурят божество чадородия называлось Заяши. Оно охраняло детей таким же образом, как Умай. Считалось, что ребенок с момента появления на свет до того, как начнет говорить, принадлежал Заяши, которая ухаживала за ним, умывала его по утрам, разговаривала с ним. Ребенок плакал и часто просыпался, если Заяши хотя бы ненадолго оставляла его.

Он обладал способностью видеть злых духов, боялся их и сигнализировал о том, что в доме есть злые духи своим плачем и беспокойством. Всеми поступками ребенка руководила Заяши. Если с ребенком плохо обращались, Заяши забирала его к себе, и ребенок умирал. Заяши была, как и Умай, небесным божеством. Д. Банзаров указывал даже, что слово заяя в старину означало волю Неба, по определению которого человек рождается на земле¹⁷¹ и, как у древних тюрков, умирает в назначенное время. Такого рода материал о богине — покровительнице рожениц и маленьких детей есть и у якутов, а это означает, что культ богини Умай-Заяши или якутской Айысыт не ограничивается этническими рамками, а выходит за них и составляет собственность алтайского шаманизма в его тюркско-монгольском лингвистическом, а не географическом понимании.

Из сравнительного обзора представлений об Умай непосредственно у алтае-саянских народов вытекает ряд данных, о которых следует сказать в связи с древнетюркским культом богини Умай, упомянутой в орхонских надписях. Умай нужно отнести к древнейшему божеству, занимавшему высокое место в пантеоне тюрков. В пантеоне же алтае-саянских шаманистов оно явно понизилось в ранге и оказалось на уровне культа духов — хозяев окружающей природы, особенно распространившихся и набравших силу после распада и раздробленности древнетюркских государств и разобщенности древнетюркского населения в Азии.

Следовательно, с культом Умай произошло, по-видимому, то же самое, что и с древнетюркскими культами Тенгри и Йер-суб. У алтае-саянских шаманистов культ Умай снизился, спустился на семейно-бытовой уровень и функции божества стали более ограниченными. У древних тюрков Умай выступала как высокочтимое женское божество, которое покровительствовало всему тюркскому народу. Вместе с Тенгри и Йер-суб оно участвовало в даровании победы над врагом тюркскому воинству. В орхонских надписях встречается сравнение супруги кагана с Умай (букв. «подобной Умай»), что свидетельствует о почитании этой богини высшей правящей верхушкой древних тюрков, и прежде всего представителями божественной власти на земле — каганами.

У алтае-саянских шаманистов мать-Умай рассматривалась только как покровительница рожениц и маленьких детей. Зато здесь хорошо сохранилось представление об архаических чертах божества, олицетворяющего женское начало при воспроизводстве человека, покровительницы и защитницы рожениц и новорожденных от злых духов земного мира. Младенцы, появляющиеся на свет в земном мире по воле небесных божеств, были особенно чувствительны к злым духам. Судя по бурятскому материалу, они видели и чувствовали злых духов в жилище в отличие от взрослых людей, конечно, за исключением шаманов. Олицетворение женского биологического начала отразилось и в самом названии Умай, которое означало (одинаково у тюрков и монголов) чрево матери, матку, плаценту и даже отрезанную пуповину. Оно отражалось конкретно в множестве различных магических и других обрядов, запретов и примет и подчеркивало

специфику функций Умай как божества чадородия.¹⁷² У нее испрашивали детей бездетные или малолетние супруги, женщины, у которых дети умирали в младенческом возрасте, и т. д. Я еще раз подчеркиваю специфику божества Умай, четко выступающую в представлениях тюркоязычных алтае-саянских народов, якутов и монгольязычных бурят, с целью указать как на то, что эти представления существовали независимо от этнической принадлежности, так и на то, что имеющиеся в литературе данные некоторых исследователей не могут быть приняты в свете изложенного конкретного материала. Сказанное относится, например, к мнению Э. Лот-Фальк, видевшей в Умай соответствие монгольской богине плодородия земли Этюген (*Ätügän*), полагавшей, что от Умай, как и от Этюген, зависят урожай, скот и дети. Отличие от Этюген она видит только в том, что Умай является небесным божеством.¹⁷³ Р. Жиро, основываясь на тексте древнетюркской надписи из Улан-Батора (со ссылкой на публикацию Х. Оркуна), в которой имена Умай и Тенгри упомянуты на тех же местах, где в других аналогичных надписях наряду с Тенгри значится божество Земли, усмотрел в этом повод для предположения: не являются ли Умай и Земля одной и той же богиней?¹⁷⁴ Правда, Ж.-П. Ру указал ему, что признать такое тождество в хорошо разработанных и точных древнетюркских текстах нельзя.¹⁷⁵ Стало быть, на основе рассмотренного, хотя бы и в кратком виде, этнографического материала, как и древнетюркских рунических текстов, можно утверждать самостоятельность божества Умай, отличного от богини Земли. Вполне вероятно и допустимо признать стадиально и генетически более ранним широко распространенное почитание богини Земли, с которой связывались представления о всяком плодородии. Материал по этнографии сибирских народов сказанное хорошо доказывается конкретным материалом и некоторыми исследованиями. Древнейшая генетическая связь между божеством мать-Земля и богиней чадородия улавливается в земном варианте, т. е. в ситуации, когда оба этих божества являются земными, когда они еще сосуществуют с хозяевами местности, локальными земными духами и божествами, которым тоже приписывается способность даровать потомство бездетным родителям. По полевым материалам и исследованию Г. Р. Галдановой, устанавливается переплетение культа хозяев местности с культом пещер у бурят. По ее обоснованному мнению: «Культе пещер в сущности является отражением культа богини Земли. Сама пещера первоначально мыслилась как чрево матери-Земли, свидетельством чего являются, в частности, сохранившиеся до нашего времени названия отдельных пещер „эхын умай“, т. е. „материнское чрево“». ¹⁷⁶ К этому следует добавить большой материал такого же рода, относящийся к монголам. Оказывается, в Монголии, в столь далеком от Бурятии Кобдосском аймаке, были почитаемые пещеры, посещавшиеся бездетными женщинами, называвшиеся тоже *эхын умай*. Сообщая об этом, Г. Мэнэс привлекает еще аналогичные данные из монгольского эпоса и указывает на представление о горном ущелье как материнском чреве, рас-

пространное не только в Монголии, но и Тибете (ссылаясь на исследование В. Хейсига), а также у алтайцев, корейцев, киргизов и нанайцев.¹⁷⁷ Бытование такого представления у различных народов, в том числе исповедующих ламаизм и ислам, выводит его из этнических границ и придает ему стадиальный характер, отражающий архаические мировоззрения и верования народов Центральной и Средней Азии, Южной Сибири, Северной Монголии и т. д.

Архаические представления о даровании потомства земными божествами прослеживаются и у древних тюрков, несмотря на существование в их пантеоне небожительницы Умай. Они отразились в культе прародительских пещер, в молитве с жертвоприношением, устраивавшемся каганом ежегодно в пещере предков, и в генеалогических древнетюркских легендах, зафиксированных в середине VI в. китайскими историографами со слов самих тюрков. В этих легендах Ж.-П. Ру отметил две наиболее важные темы: почитание пещеры с ее ясной символикой (пещера — это matka) и почитание животного предка, широко распространенное среди алтайских народов.¹⁷⁸ Данный сюжет разработал С. Г. Кляшторный, который на основе упомянутых китайскими историографами легенд, сопоставив их с более поздней генеалогической легендой у ал-Бируни, выявил «реминисценции древнетюркского каганского культа пещеры предков, неотделимого от генеалогического династийного (resp. родового) культа зверя-прародителя».¹⁷⁹ Мне хотелось бы усилить источниковедческую документацию культа пещер у древних тюрков еще одной легендой, прозвучавшей в докладе турецкого ученого П.-Н. Боротава, прочитанном на 23-м Международном конгрессе востоковедов 27 августа 1954 г. в Кембридже,¹⁸⁰ легендой, обнаруженной в Египте в XIV в., но восходящей к арабскому источнику IX в.: о происхождении предка тюрков. В ней говорится, что в горах Каратаг, на границе Китая,¹⁸¹ воды затопили пещеру и замыли в ней глиной яму, имевшую форму человека. В течение девяти месяцев под действием солнечных лучей модель человека ожила. Так появился предок тюрков по имени Ай-Атам, проживший 120 лет. Он был первым королем тюрков.¹⁸²

Приведенная генеалогическая легенда дает новое сочетание архаических элементов, но культ прародительской пещеры (пещера — символ матки) в ней сохраняется. Появление в новом сочетании элементов астрального культа — название луны (ай) в имени предка тюрков и участие солнечных лучей в оживлении модели — открывает дальнейшие возможности для разработки генеалогических представлений древних тюрков. Разумеется, такая тема не входит в профиль моей работы. Констатируя генетическую связь между древними и дошедшими до нас представлениями о получении потомства бездетными женщинами при помощи божества, я заканчиваю раздел об Умай тем, что было мною упущено в специальной статье: сведениями об иконографическом изображении богини. В то время этот вопрос передо мною не стоял, ибо никакого иконографического изображения Умай у алтае-сайанских шаманистов не было. Имелись только обереги, символизирующие защиту младенцев от злых духов

под згидой Умай. Несколько выше об этом у меня сказано подробнее. Иногда обереги называли попросту *Умај* или *Умај-әнә*, но их не принимали за иконографические изображения богини. Они служили, видимо, символическим вместилищем Умай, когда она выполняла свои охранительные функции по защите младенцев обоего пола.

Рассмотреть вопрос об иконографическом изображении Умай меня побудила статья археолога Г. С. Длужневской¹⁸³ с ее попыткой выдать за Умай изображение женщины в сцене, запечатленной на широко известном по публикациям валуне, найденном в могильнике Кудыргэ на Алтае. Речь идет о крупной фигуре женщины в пышном одеянии, с серьгами в ушах и в трехрогой тиаре, рядом с которой — вторая фигура, значительно меньшая, в таком же одеянии, с серьгами в ушах, но без головного убора. Перед ними в колени-преклоненной почтительной позе помещены две мужские и одна женская (в трехрогом головном уборе) фигуры, держащие за повод оседланных коней. Ни сюжет, ни сами фигуры, переданные реалистически, не производят впечатления священных. Исключение, возможно, составляет мужская личина (с усами и бородой), изображенная на этом валуне. Некоторые интерпретаторы изъявили готовность принять ее за божество Йерсу. Однако, как выяснила и доказала А. А. Гаврилова — исследовательница могильника Кудыргэ,¹⁸⁴ композиционно личина не связана со сценой преклонения». Мне рисунок кажется изображением какой-то социально-бытовой сцены светского, а не религиозного содержания. Сама же эта сцена наглядно отражает отношения господства и подчинения, развившиеся у древних тюрков в систему.¹⁸⁵ В рунических древнетюркских памятниках обращение племен в зависимых данников тюркского кагана передано образным выражением: «Склонение головы и преклонение колена».¹⁸⁶

А. А. Гаврилова, посетившая могильник Кудыргэ, получила возможность ответить на ряд важных археологических вопросов, остававшихся неясными в документации и описании раскопок, проводимых в 1924—1925 гг. под руководством С. И. Руденко при участии А. Н. Глухова, а также в их совместной публикации.¹⁸⁷ Ей при содействии Руденко удалось продолжить раскопки могильника, оказавшегося, кстати сказать, неодновременным памятником; удалось установить, что в могиле, где на глубине 82 см находились раздавленный череп и кости грудного ребенка, в 58 см от поверхности лежал небольшой валун, покрытый изображениями, который Гаврилова считает миниатюрным (высота 40 см) каменным изваянием в головном уборе, обращенным личиной вверх.¹⁸⁸ Исследуя изображение на кудыргинском валуне, Гаврилова обратила внимание на такие детали, как одежда, украшения, стрижка гривы оседланных коней, их сбруя, лук, колчан и т. д., и подвергла все это археологическому анализу. Затем, сопоставив имеющиеся точки зрения о толковании данной сцены, в том числе и те, в которых высказывались мнения о ее религиозном характере, о наличии в ней изображений божеств Умай и Йерсу, автор, опираясь на «наибольшее

число деталей», присоединилась к социально-бытовому толкованию сцены, отражающей отношения господства и подчинения.¹⁸⁹

Г. С. Длужневская, напротив, решила доказать, что на кудыргинском валуне изображена богиня Умай (крупная женская фигура). Доказательства построены на этнографическом материале. Использование такого материала в качестве исторического источника для рассмотрения различных проблем, сюжетов и т. д., относящихся к древним тюркам, несомненно заслуживает одобрения и может быть весьма плодотворным, но при одном непременном условии. К этому виду источников, как и к другим, необходимо критическое отношение. Его анализ должен быть квалифицированным и по возможности сочетаться с использованием других источников (письменных, лингвистических и т. д.), что обеспечивает надежность способов и приемов научного исследования. Придерживаясь такой позиции, я не могу признать эту статью в части обоснования изображения богини Умай доказательной, особенно в свете конкретных данных, изложенных выше.

По признанию Г. С. Длужневской, поводом для интерпретации главной фигуры в сцене, изображенной на валуне, как богини Умай послужило предание рода Меркит, записанное в начале 20-х гг. Н. П. Дыренковой у горно-алтайских телеутов. В нем говорится о предке этого рода (последний монгольского происхождения), который заблудился на охоте и был спасен старухой по имени Уч Мүстү Бай Оны, потребовавшей за услугу принести в жертву солового жеребенка. Охотник сделал это, и род Меркит стал богатеть и размножаться. Данный род, как и другие телеутские сеоки, до последнего времени раз в три года приносил в жертву духу, обитавшему на снежных вершинах гор, соловую лошадь. Указав, что и другие телеутские роды делали то же самое, автор не упоминает о том, что нигде на Алтае ни один сеок не приносил коней в жертву Умай, хотя алтайцы и телеуты то и дело приносили в жертву коней Ульгеню, Алтаю и даже почитаемым умершим шаманам. Далее, предлагается перевод имени легендарной старухи: «трехрогая, священная», но оставлено без перевода слово *оны*, которое, конечно, являлось ее личным именем. Далее идут удивительные с точки зрения лингвистов сопоставления слов *бай оны* с *бай äñä*, а *бай äñä* в свою очередь объявляется поздней вариацией имени Умай, и в результате вывод: «Следовательно, в имени старухи в легенде содержится понятие „трехрогая священная мать“, где под „священной матерью“ подразумевается богиня Умай орхонских надписей».¹⁹⁰ Столь решительный вывод покоится на отождествлении слов *бай оны* и *бай äñä*, недопустимом лингвистически. Невозможно оно и этнографически. В верованиях телеутов и северных алтайцев Умай «священной матерью» (*бай äñä*) никогда не именовали, хотя просто матерью ее (*Умай-äñä*), как и божество огня (*от-äñä*), называли. Однако Умай имела еще классификационное название — *пайна* (*пайана*),¹⁹¹ которое нельзя путать с *бай äñä*, ибо оно означало название целой категории благожелательных духов и божеств, к которой телеуты относили и Ульгеня. Обычно божество из категории *пайана-байана* имело соб-

ственное имя. Напомним, что родовым покровителем сеока Меркит являлось божество бајана Кызыган. Изображение его ездового коня (*бура*) телеутские камы наносили на свои бубны вместе с бура других сеоков.¹⁹² Никакой бай Оны меркиты жертвоприношений не устраивали. Вывод об идентичности легендарной бай Оны и древнетюркской Умай несостоятелен. К тому же напомним еще, что у чергинских телеутов, где было записано предание о бай Оны, сохранилось представление об Умай как о красивой молодой женщине с волнистыми серебряными волосами, в белой одежде, т. е. представление, весьма далекое как от образа женщины, изображенной на кудыргинском валуне, так и от легендарной старухи бай Оны.

Я вынужден опровергнуть и следующее пространное утверждение Г. С. Длужневской, в котором приведены «доказательства» в пользу иконографического изображения древнетюркской богини Умай на кудыргинском валуне в сцене, трактуемой как жертвоприношение Умай. «Так как на „кудыргинском валуне“, — утверждает автор, — изображена женщина в трехрогой тиаре, а имя старухи из легенды — Уч Мүстү Бай Оны («трехрогая священная мать»),¹⁹³ то, связав эти два обстоятельства, следовало обратить внимание на культ хозяев гор. Из духов гор в шаманских камланиях называют, например, Уч Мүстү Кара-Кая, хранительницу шести слег юрты, охраняющую детей, скот, птиц.¹⁹⁴ Функции этого горного духа в данном случае совпадают (? — Л. П.) с обязанностями Умай; местопребыванием же Умай часто называют гору — сүрү, что переводится на русский язык как „острый пик“ или „острая вершина шапки“.¹⁹⁵ В Горном Алтае есть гора Уч сүрү — трехрогая Белуха, гора — покровительница шаманов. Таким образом, можно предположить, что местом обитания Умай является Уч сүрү — священная гора шаманов, т. е. Умай — ее хозяйка, при изображении которой подчеркивается характерная трехвершинная шапка, символизирующая гору Белуху».¹⁹⁶

В данном изложении нет ни одного факта, ни одного утверждения, который можно было бы принять в доказательство предлагаемого толкования изображения на валуне из могильника Кудыргэ. Кроме того, сама методика и логика объяснения и сопоставления привлеченного материала совершенно недопустимы для научного историко-этнографического анализа. Придется подчеркнуть, что никакой связи изображения женщины, выдаваемой за Умай, с трехрогой старухой не существует. Ссылка автора на тождество сакральных функций духов — хозяев гор и богини Умай тоже неприемлема. Главной и специфической функцией Умай являлось покровительство роженицам и патронаж малых детей, а не охрана жилища, скота и птиц. Охрана же юрты, очага, скота, детей и т. д. была общей функцией всех божеств и духов, относящихся благожелательно к людям. По этому признаку можно объединить хозяев гор, хозяев дверей или порога, охраняющих жилище, хозяев очага («мать-огонь») и даже умерших почитаемых камов. В книге А. В. Анохина, из которой Г. С. Длужневская цитирует призывание кама к Кара Кая, на следующей странице дано призывание кама уже к шаманке

Канаа с теми же обращениями — как к хранительнице шести слег, детей, очага, скота и птиц.

Неверно и рассуждение об обитании Умай на горе Белуха, к тому же как хозяйки этой горы. У древних тюрков и у телеутов Умай — небесное божество. Неправдоподобна и ссылка на трехвершинную шалку Умай, символизирующую будто бы гору Белуха. Распространенность головных уборов — тиар у персидских царей или на каменных изваяниях из Семиречья, хорошо известная автору, к сожалению, не ограничила его фантазии. Далее, можно ли всерьез говорить о том, что Умай древнетюркских рунических надписей восседала на трех вершинах Белухи в Горном Алтае. Заодно скажу и о Белухе. Автору, видимо, неизвестно, что алтайцы называют Белуху не Уч-сүрү, а Уч-ајры, что значит «три ответвления» или «тройное разделение» в соответствии с тем фактом, что единая большая вершина горы разделена на три купола, да еще расплывчатой формы. Название Уч-сүрү для некоторых гор действительно существует, но для гор с тремя острыми, пикообразными вершинами. Лично мне, например, пришлось видеть такую гору и именно под названием Уч-сүүри в верховьях р. Байгола, когда я вел полевую работу у челканцев. Местные камы считали ее священной горой, через которую они получали свои шаманские бубны, чего никак не скажешь про Белуху. Уж не на этой ли священной шаманской горе восседала Умай?

Восьма подводит Г. С. Длужневскую методика. Высказав предположение, например, об идентичности трехрогой старухи из предания древнетюркской богине Умай или о том, что древнетюркская Умай была хозяйкой горы на Алтае, на которой она обитала, но не доказав этого, не изучив конкретного материала, Длужневская начинает опираться на свое предположение как на доказанный факт. Такая методика привела ее и к следующему утверждению: сцена, изображенная на валуне, — жертвоприношение Умай, и это невзирая на отсутствие в ней элементов, присущих жертвоприношению домашних животных у алтайских шаманистов или древних тюрков. Автор опирается на предположение о том, что одна из мужских фигур изображена в маске. Наличие маски решило вопрос интерпретации и сцены на кудыргинском валуне: «... человек в маске, по-видимому шаман, камлает в честь богато одетой женщины в тиаре — Уч Мүстү (Умай), верховного женского божества и божества, олицетворяющего плодородие, что в этнографии телеутов, кумандинцев, шорцев соответствует обряду „коча-кан“». ¹⁹⁷ Центральная фигура отождествлена с Умай по одежде, сергам, месту в сцене. Маленькая лошадь, стоящая ниже ряда фигур, — жертвенная. В том, что она оседлана, нет ничего удивительного: из молитв шаманов у жертвенной лошади явствует, что лошади были оседланы и взнузданы («Положится ли бронзовое седло? Наденется ли серебряная узда?»). ¹⁹⁸

Я не буду продолжать разбор статьи Г. С. Длужневской. В нем мне хотелось показать, что использование этнографического материала в качестве историко-этнографического источника — дело не

простое, а требующее широкой компетенции и критического подхода к отбору фактов. Иначе можно подорвать доверие к нему. Напомню, что наши выдающиеся востоковеды, такие как академики В. В. Радлов, В. В. Бартольд, Б. Я. Владимирцов, А. Н. Самойлович, А. Н. Кононов и др., успешно пользовались этнографическими материалами и даже собирали их. Рассмотренная статья напечатана в авторитетном академическом издании, пользующемся вниманием наших и зарубежных тюркологов. Автор ее, известный квалифицированный археолог, увлекся своими предположениями, отождествляя их с фактами.

¹ Персидское происхождение термина *khuda* со значением «бог» давно установлено.

² Более подробно о нем см.: Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Новосибирск, 1984. С. 48—58.

³ Под этим названием, пришедшим от монголов-ламаистов, в просторечии нередко выступало то или иное божество.

⁴ Вполне понятен тот факт, что и в шорском эпосе удалось обнаружить имя Ульгень (по личному сообщению Д. А. Функа, в эпическом сказании «Алтын-Тайчи» у улуг-кайчи Якуба — Улус Красный Яр, сеок Кызай — упоминается конь «Ульгень берген шокыр'ат»), так как шорский героический эпос в своей основе является телеутским (см.: Поталов Л. П. Рец. на кн.: Шорский фольклор / СЭ. 1948. № 3. С. 198—203).

⁵ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. С. 9—13.

⁶ См., напр.: Вербицкий В. Алтайские инородцы. М., 1893. С. 89, 97.

⁷ Миссионеры также обращали внимание на то, что Кудай, или Тенгри, у алтайцев — первостепенный бог, непонятный для человека, а Улкен — второстепенный и постижимый (см.: Том. епарх. ведомости. 1912. № 14).

⁸ Подробнее см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству. . .

⁹ По А. В. Анохину, это седьмой сын Ульгенья (см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 24).

¹⁰ По В. Вербицкому, у телеутов это жена Ульгенья (см.: Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. С. 235).

¹¹ По В. Радлову, у алтайцев *Jaıyk* — сын Ульгенья (см.: Radloff W. Aus Sibirien. Leipzig, 1884).

¹² Про него говорили, что он *каıыр кoстy* — «быстроглазый».

¹³ Ф. А. Сатлаев записал название: *Уч чачактыг Чајым-каан* — «С тремя кисточками Чайым-хан» (см.: Сатлаев Ф. А. Куманднцы. Горно-Алтайск, 1974. С. 147). Мне кажется правильнее «с тремя косоплетками».

¹⁴ Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 12.

¹⁵ Сообщение Ч. Алаятова. Название *Кoк Мoнкy* носит священная гора, через которую идет дорога из Шебалинского аймака в Онгудайский.

¹⁶ По А. В. Анохину, *Каным* — седьмой сын Ульгенья (см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 24).

¹⁷ Слово *ar* указывает на мужской пол *Каныма* (см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 12). Такое подчеркивание пола произошло, возможно, потому, что обычно древнее охотничье божество *Каным* считалось женщиной (хозяйкой), а в связи с пересмыслением *Каныма* в сына Ульгенья, видимо, понадобилось подчеркнуть его пол.

¹⁸ Абинская горная тайга получила свое название у местного населения Северного Алтая от проживания в ней абикцев, родственных телеутам и их предшественников по освоению Кузнецкого Алатау. Они являлись потомками одного из древних племен — теле, обитавших по северную сторону Гоби. Абицы в XVIII—XIX вв. слились с телеутами. Абинская тайга простиралась от верховьев Бии к верхнему течению р. Томи и включала в себя горную тайгу бассейна Кондомы и Мрассы.

¹⁹ Маймалары — название территориальной группы алтайцев, обитавшей в бассейне р. Маймы (правый приток Катуня), образовавшейся из тубаларов, собственно

алтайцев и потомков степных кумандинцев и телеутов, выходцев из предгорий Алтая в районе правобережья Катунн.

²⁰ Radloff W. Aus Sibirien. Bd 2. S. 11.

²¹ В этом плане можно указать еще на то, что сын Ульгения — Тазыган (у тубаларов) у телеутов выступает как жена Ульгения (см.: Вербицкий В. Словарь... С. 325).

²² Анохин А. В. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1949.

²³ Там же.

²⁴ Havelka F. J. Sibir. Praha, 1926. P. 67—72.

²⁵ В наименовании земных духов местности у Ф. Гавелки, по-видимому, вкралась ошибка. В моих записях это общее название выступает как *Jybykstar*, аналогичное по значению «хозяевам местности». Слово *Jybyk* как название духа местности, почитаемого в том или ином телеутском улусе, дает в своей работе и Н. П. Дыренкова (см.: Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. 10. С. 153), указывая, что таким духом могут быть гора, плоскогорье и даже степь.

²⁶ См.: Bazin L. Les calendriers turcsanciens et medievau. Lille, 1974. P. 725.

²⁷ Roux J.-P. La religion des turcs de l'Orkhon des VII^e et VIII^e s. // RHR. 1962. T. 161, N 2. P. 208.

²⁸ Швецов С. П. Горный Алтай и его население // Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900. Т. 1, вып. 1. С. 76.

²⁹ В этом предании отражено монгольское происхождение алтайского Ульгения.

³⁰ Зайсан Пуктуш входил в группу алтайских зайсанов, обратившихся с просьбой о принятии алтайцев в состав Русского государства (см.: Потанов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948. С. 180).

³¹ Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1959. Т. 2. С. 136.

³² Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980. С. 225, 226.

³³ Там же. С. 154.

³⁴ Мифы телеутов опубликованы (см., напр.: Вербицкий В. 1) Алтайские инородцы; 2) Словарь... С. 11).

³⁵ См.: Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 253.

³⁶ Об этом см.: Потанов Л. П. 1) Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969. С. 87 и др.; 2) Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 28.

³⁷ О западномонгольских этнических элементах в составе телеутов я неоднократно писал в ряде своих работ и упоминал выше. Эти элементы, растворившись в телеутской этнической среде — в языке, материальной культуре и домашнем быте, сохраняли свои этнические наименования (Ойрот, Чорос, Тумат и др.) в качестве названий сеоков и, конечно, в религиозных верованиях, эпосе и других областях духовной культуры.

³⁸ Потанов Л. П. Алтае-сааянские параллели к древнетюркскому обряду жертвоприношения домашних животных и их историческое значение // Учен. зап. Горно-Алт. в.-н. ин-та яз. и лит. Горно-Алтайск, 1974. Вып. 11; Potanov L. P. Über den Pferd-kult bei den turksprachigen Völkern des Sajano-Altaigebirges // Abh. und Ber. des Staatlichen Museum für Völkerkunde Dresden. 1975. Bd 34.

³⁹ Потанов Л. П. 1) Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л., 1977; Potanov L. P. Signification rituelle du pelage des chevaux chez les populations Sajano-Altaiennes // L'Ethnographie. 1977. N 2.

⁴⁰ После написания настоящей главы вышла статья Г. Мэнзса «О семантике теонима Ульген» (см.: Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986. С. 93—100), которая подтверждает мои соображения о монгольском происхождении божества Ульген у алтайцев и телеутов. Автор на лингвистическом и этнографическом материале доказывает принадлежность слова *ульген* к древней культовой лексике монгольских народов. Появление божества Ульген он связывает с одним из конкретных олицетворений земли в форме почитания родовых гор и переплетающегося с ним почитания пещер, ущелий, скальных гротов и ниш, отражающих женское начало гор. Отсюда образ Ульген у бурят выступает в женском облике — хозяйки, а у монголов пещеры и ущелья символизируют материнское чрево.

⁴¹ Radloff W. ATIM. 1895. Bd 3. S. 258, 333 (в памятниках «Ихе-Асхете» и «Второй памятник с Алтын-Кёля»).

⁴² Перенздание этих памятников см.: Малов С. Е. 1) Памятники древнетюркской

письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. С. 46; 2) Енисейская письменность тюрков. Л., 1952. С. 54.

⁴⁹ *Gabain A.-M.* Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften // *Anthropos*. 1953. Bd 48. S. 554 (со ссылкой на памятник «Ихе-Асхете» из Монголии и «Второй памятник с Алтын-Кёля» из Минусинского округа).

⁴⁴ *Кляшторный С. Г.* 1) Стелы Золотого озера // *Türkologica*. Л., 1976. С. 261, 263; 2) Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // *Тюркологический сборник* 1977. М., 1981. С. 125—128.

⁴⁵ *Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты... С. 128.

⁴⁶ *Михайлов Т. М.* Указ. соч. С. 168.

⁴⁷ *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 317 и др.

⁴⁸ Там же. С. 371, 373, 391 и др.

⁴⁹ По материалам В. М. Ионова (об этом см.: *Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX в. Новосибирск, 1975. С. 116, 117).

⁵⁰ *Хангалов М. Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 317.

⁵¹ *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1883. Т. 4. С. 694.

⁵² *Пурэнжав С. К.* вопросу о стадиях развития идеологической концепции древне-монгольского шаманизма // *Труды монгольских историков* (1960—1974). Улан-Батор, 1975. С. 114.

⁵³ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству... С. 1—2.

⁵⁴ Ср. замечания С. Г. Кляшторного для древних тюрков: «Именно Эрклиг, определяя долю каждого, обрывает жизнь и забирает душу»; «рождением сынов человеческих ведаёт Умай, а их смертью — Эрклиг» (см.: *Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты... С. 131).

⁵⁵ *Liu Mau-Tsai.* Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe). Wiesbaden, 1958. Bd 1. S. 193.

⁵⁶ *Кляшторный С. Г.* Стелы Золотого озера. С. 261.

⁵⁷ *Liu Mau-Tsai.* Op. cit. Bd 1. S. 459.

⁵⁸ Описание дороги кама к Эрклигу опубликовано у миссионеров (см.: Том. епарх. ведомости. 1912. № 14; см. также: *Potapov L. P.* Die Herstellung der Samanentrommel bei den Sor // *Mitl. des Seminars für orientalische Sprachen* zu Berlin. 1934. Bd 37, в др.).

⁵⁹ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству... С. 7.

⁶⁰ *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 104.

⁶¹ *Анохин А. В.* Материалы по шаманству... С. 8, 9.

⁶² *Roux J.-P.* 1) *Tängri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques* // *RHR*. 1956. T. 149, N 1—2; Т. 150, N 1—2; 2) *La religion des turcs*... С. 23.

⁶³ *Позднеев Д.* Исторический очерк уйгуров. Спб., 1899. С. 23.

⁶⁴ *Roux J.-P.* *Tängri* // *RHR*. Т. 150, N 2. P. 206, 207.

⁶⁵ *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971; *Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений. Алма-Ата, 1961. Т. 1. С. 480, и др.

⁶⁶ Отрывки взяты из текста, опубликованного С. Е. Маловым (см.: *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951. С. 37—39). Сводку упоминаемых в рунических текстах божества Неба см.: *Roux J.-P.* 1) *Tängri*; 2) *La religion des turcs*...; *Liu Mau-Tsai.* Op. cit. Bd 1. S. 458—459.

⁶⁷ *Roux J.-P.* *La religion des turcs*... P. 218.

⁶⁸ *Liu Mau-Tsai.* Op. cit. Bd 1. S. 42, 458. О жертвоприношении Небу лошадей, быков и баранов у западных тюрков см.: *Chavannes E.* Documents sur les turcs occidentaux. Spb., 1903. P. 248.

⁶⁹ *Liu Mau-Tsai.* Op. cit. Bd 1. S. 459.

⁷⁰ *Roux J.-P.* *La religion des turcs*... P. 200.

⁷¹ *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. С. 36.

⁷² *Анохин А. В.* Материалы по шаманству... С. 98.

⁷³ *Майнагашев С. Д.* Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов летом 1914 г. // *Изв. Рус. ком. для изучения Средней и Восточной Азии*. Сер. II. Пг., 1914. № 3. С. 124.

⁷⁴ *Яковлев Е. К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск, 1900. С. 110; *Катанов Н. Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен // *Изв. В. В. Радловым*. Спб., 1907. Ч. 9. С. 381—385 (перевод); *Майнагашев С. Д.* Жертвоприношение Небу у бельтиров // *Сб. МАЭ*. Пг., 1916.

⁷⁵ *Roux J.-P.* *La religion des turcs*... P. 227.

⁷⁶ Roux J.-P. Tängri // RHR. T. 149, N 2. P. 55.

⁷⁷ См. также: *Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.*

⁷⁸ Это указывает на мужской характер культа Неба.

⁷⁹ Некоторые из моих собеседников утверждали, что белые и красные ленты прикрепляли к головным уборам, когда отправлялись на моление, посвященное горам, а для моления Небу полагались белые и синие. Мне это сообщение кажется более достоверным, соответствующим цветовой символике неба.

⁸⁰ Букв. «умертвить», «оборвать аорту».

⁸¹ Пар от горячего жертвенного мяса у качинцев назывался *сор* (у сагайцев и бельтиров — *пус*). Жертвенное возлияние вином или молоком по-качински — *нангы*.

⁸² Ср. более полный текст обращения к Небу, записанный Н. Ф. Катановым (см.: *Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. С. 384—385* (перевод), 401—403 (текст)). Обращения к Небу у бельтиров опубликованы С. Д. Майнагашевым (см.: *Майнагашев С. Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров*). Обращения к Небу у качинцев и бельтиров см. также: *Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания Неба у алтае-саянских народов. С. 57, 59.*

⁸³ С. Д. Майнагашев приводит несколько иную версию об «осквернении» горы для моления Небу, находящейся вблизи названной выше, а затем «закрытой» для обряда (см.: *Майнагашев С. Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров. С. 95*).

⁸⁴ См.: *Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 544; Clauson G. An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish. Oxford, 1972. P. 523—525; Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. С. 429.*

⁸⁵ *Потапов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. 10. С. 194.*

⁸⁶ Все это хорошо видно из сопоставления изложенного выше этнографического материала с данными письменных источников, приведенными Ж.-П. Ру в его эссе о Тенгри.

⁸⁷ Ср.: *Яковлев Е. К. Указ. соч. С. 105.*

⁸⁸ *Roux J.-P. Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. Paris, 1966. P. 207, 210.*

⁸⁹ *Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 214, 215.*

⁹⁰ *Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.*

⁹¹ Том. епарх. ведомости. 1912. № 14.

⁹² Некоторые алтайские миссионеры, как известно, занимались этнографией, изучением языка алтайцев и были связаны по этой линии с выдающимися востоковедами-тюркологами своего времени.

⁹³ *Яковлев Е. К. Указ. соч. С. 110.*

⁹⁴ *Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Тр. Тув. комплекс. археол.-этногр. эксп. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 224.*

⁹⁵ См.: *Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd 1. S. 759; Bd 2. S. 752* (ссылка на перевод надписей В. Томсена и В. Радлова).

⁹⁶ *Liu Mau-Tsai. Op. cit. Bd 1. S. 459.*

⁹⁷ Аяс-хан как имя богатыря упоминается и в шорском эпическом сказании «Алтын-Сом» (сообщение Д. А. Функа).

⁹⁸ Призывания алтайских каюв см.: *Анохин А. В. Материалы по шаманству...*

⁹⁹ *Roux J.-P. La religion des turcs... P. 7.*

¹⁰⁰ *Масао Мори. Политическая структура древнего государства кочевников Монголии // Докл. на XIII Междунар. конгр. ист. наук. М., 1970. Напомню, что Ашина был внуком шамана Апангпу — легендарного вождя предков древних тюрков.*

¹⁰¹ *Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975. С. 191.*

¹⁰² *Roux J.-P. La religion des turcs... P. 20.*

¹⁰³ *Яковлев Е. К. Указ. соч.*

¹⁰⁴ *Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов... С. 77—81.*

¹⁰⁵ Я лично наблюдал у алтайцев уже отступление от этого правила. Ряд наиболее сильных шаманов (*укту кам*), известных мне, камлали божествам и духам

всех сфер Вселенной. Но когда они приносили в жертву коня Ульгеню или его сыновьям, то в этот момент камлали без маньяка.

¹⁰⁶ Шаманы с бубнами также имелись при ставках каганов. Это мы знаем со слов византийских послов, которые проходили «очищение» огнем в ставке древнетюркского кагана.

¹⁰⁷ В специальной статье (*Потанов Л. П. Пер-суб в орхонских надписях // Сов. тюркология. 1979. № 6*) мне уже приходилось характеризовать это божество. Однако в редакционной статье была сильно сокращена: из нее был изъят этнографический материал, будто бы не относящийся к профилю журнала. Такому подходу можно только удивляться, ибо наиболее видные русские и советские востоковеды, напротив, сами собирали и публиковали этнографические данные, используя их и при исследовании орхонских надписей.

¹⁰⁸ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. С. 37—39, 65, 68.

¹⁰⁹ Radloff W. ATIM. 1895. Bd 3. S. 240.

¹¹⁰ Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. Спб., 1866. Ч. 1. С. 150; в немецком переводе этого алтайского текста (см.: Radloff W. ATIM. 1895. Bd 3. S. 240) слово *jetton* переведено (или напечатано) ошибочно: 50 вместо 70.

¹¹¹ Thomsen V. Inscriptions de l'Orkhon // MSFOu. 1896. Vol. 5. P. 144.

¹¹² Bartold V. Die historischen Bedeutung der alttürkischen Inschriften // ATIM. N. F. 1897. S. 10. В. Бартольд повторяет, видимо, опечатку В. Радлова — 60 гор, а не 70, как обозначено в алтайском тексте.

¹¹³ Бартольд В. В. Сочинения. М., 1968. Т. 5. С. 26.

¹¹⁴ Thomsen V. Turcica // MSFOu. 1916. P. 35.

¹¹⁵ Мелиоранский П. М. Памятник в честь Кюль-Тегина // ЗВОРАО. 1899. Т. 12. вып. 1—2. С. 105.

¹¹⁶ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. С. 29, 37 и др.

¹¹⁷ Древнетюркский словарь. С. 257 (в значении «материк», «земля») и др.

¹¹⁸ Gabain A.-M. 1) Alttürkische Grammatik. Wiesbaden, 1974; 2) Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften.

¹¹⁹ Clauson G. Op. cit. P. 783.

¹²⁰ Lot-Falck E. A propos d'Ätügän, déesse mongole de la terre // RHR. 1956. T. 149.

¹²¹ Ibid. P. 168, 169.

¹²² Roux J.-P. La religion des turcs... P. 161.

¹²³ Roux J.-P. 1) La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux. Paris, 1963. P. 61; 2) Faune et flore sacrées... P. 172, 173.

¹²⁴ Giraud R. L'empire des turcs célestes : Les règnes d'Elterich, Qaghan et Bilgä (680—734). Paris, 1960. P. 107.

¹²⁵ Ibid. P. 207.

¹²⁶ Roux J.-P. La religion des turcs... P. 202.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Gabain A.-M. Alttürkische Grammatik. S. 336; Räsänän M. Versucht eines etymologischen Wörterbuch der Türk Sprachen. Helsinki, 1969. S. 164—165.

¹²⁹ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. С. 649.

¹³⁰ Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник 1971. М., 1972. С. 216.

¹³¹ Сейидов М. А. К вопросу о трактовке понятия *Jer sub* в древнетюркских памятниках // Сов. тюркология. 1973. № 3.

¹³² Вербицкий В. Словарь... С. 236, 425.

¹³³ Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 15, 16, 47, 93 и др.

¹³⁴ Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев // ТИЭ. 1947. Т. 1. С. 148 151 и др.

¹³⁵ Потанов Л. П. Древний обычай, отражающий первобытнообщинный быт кочевников // Тюркологический сборник. М., 1951.

¹³⁶ Я не привлекаю материал об Персу из статьи Л. Э. Каруневской «Представления алтайцев о Вселенной» (СЭ. 1935. № 4—5) ввиду его апокрифического характера. Он сообщен алтайцем К. Танашевым, назвавшимся бывшим камом. Однако известно, что еще в начале нашего века он крестился, затем отрекся от православия и стал проповедником бурханства, а накануне первой мировой войны снова крестился и стал дьяконом. При Советской власти Танашев был то сельским учителем, то актером,

исполнявшим на сцене камлание, и т. д. Перед Великой Отечественной войной он работал скотогоном на Чуйском тракте. Я убедился тогда в невозможности пользоваться его сведениями в научных целях. В этом убедился и С. А. Токарев. Сибирский писатель А. А. Коптелов, знавший Танашева, характеризует его как «пройдоху и жулика» (см.: *Коптелов А. А. Введение // Кучияк П. В горах Алтая. М., 1957*).

¹³⁷ Это был, судя по рисункам, конечно, белый бубен. На нем не имелось рисунков персонажей, связанных с подземным миром.

¹³⁸ Генетическую связь локального горного божества Аbugан с Иерсу в более общем и широком плане я вижу в том факте, что Аbugан в призывании некоторых алтайских шаманов во время камлания именуется хозяином Золотого озера (Телецкого) (см.: *Анохин А. В. Материалы по шаманству... С. 133*).

¹³⁹ Ч. Алаятов, коренной житель Усть-Канского района, был свидетелем возникновения, распространения, развития и упадка бурханизма. Сам же он остался шаманистом, а после установления Советской власти стал атеистом, но сохранил хорошее знание шаманизма и даже бурханизма.

¹⁴⁰ Название *пајана* (*пајна*) имеется в слове М. Кашгарского как имя бога у племени Аргу, потомки которого зафиксированы у казахов Средней Орды, а затем и в составе кызыльцев бассейна Чулыма, где они смешивались с северными телеутами (см.: *Потанов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957. С. 154, 155*).

¹⁴¹ *Менгес К. Г.* Тюркское *idi* 'господин', некоторые его рефлексy в тюркских языках и параллели в других языковых семьях // *Türkologica. Л., 1976. С. 102, 103*.

¹⁴² *Усманова М. С.* Жертвоприношение земле и воде у северных хакасов // Из истории Сибири. Томск, 1976.

¹⁴³ С. Д. Майнагашев в свое время писал, что кызыльцы устраивали «особое жертвоприношение земле», но ему самому наблюдать такое моление не приходилось (см.: *Майнагашев С. Д. Отчет о поездке...*).

¹⁴⁴ *Абрамзон С. М.* Указ. соч. С. 294, 295.

¹⁴⁵ *Баялиева Т. Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 38, 39.

¹⁴⁶ Сообщения этнографа Ф. А. Валеева.

¹⁴⁷ *Владимирцов Б. Я.* Отчет о командировке к бантам Кобдосского округа // Изв. Рус. ком. для изуч. Средней и Восточной Азии. Сер. II. Спб., 1912. № 1. С. 102.

¹⁴⁸ *Потанин Г. Н.* Указ. соч. Т. 4. С. 995.

¹⁴⁹ *Потанов Л. П.* Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. С. 214.

¹⁵⁰ Характеристике этого божества я посвятил статью «Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных» (Туркологический сборник 1972. М., 1973). В настоящем разделе культ Умай рассматривается в профиле, принятом мною для предшествующих глав, с привлечением нового этнографического материала.

¹⁵¹ *Bazin L.* La déesse mere chez les turcs pre-islamique // *Comm. a la S^e Renan. 1953. Bull. N 2*.

¹⁵² *Radloff W.* ATIM. 1894. Bd 1. S. 18, 19.

¹⁵³ *Ibid.* Bd 2. S. 104. Шорское значение термина *умай*, видимо, взято В. Радловым из словаря В. Вербицкого (с. 402).

¹⁵⁴ *Radloff W.* ATIM. 1895. Bd 3. S. 332, 359, 437.

¹⁵⁵ *Ibid.* Zweite F. 1899. S. 71, 72, 93.

¹⁵⁶ *Ibid.* N. F. 1897. S. 167.

¹⁵⁷ *Мелиоранский П. М.* Памятник в честь Кюль-Тегина. С. 17.

¹⁵⁸ *Мелиоранский П. М.* Об орхонских и енисейских надгробных памятниках // Журн. М-ва нар. просвещения. 1898. № 6. С. 266.

¹⁵⁹ *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. С. 63; ср.: *Radloff W.* ATIM. Zweite F. S. 71, 72; см. также: *Aalto P.* Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei // ISFOu. 1958. Vol. 60.

¹⁶⁰ С. Г. Кляшторный в статье «Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках» (с. 133) назвал неточным мое замечание о том, что в памятниках уйгурской письменности Умай как божество уже не встречается. В доказательство он сослался на уйгурский текст X в., в котором названа «благодетельная Умай-царница и включена в буддийско-тюркский пантеон». Но я не могу принять его упрек,

так как исследовал и писал об Умай как об одном из высших божеств древнетюркских шаманистов и не рассматривал буддийско-тюркский пантеон. Перемещение же божеств и духов из шаманистского пантеона в буддийско-ламаистский и обратно является довольно известным и неоднократно отмечалось, например, у телеутов, бурят, монголов. В таких случаях обычно при сохранении названия божества его сакральные функции изменяются, хотя иногда остаются прежними, но в новом выражении.

¹⁶¹ Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques... P. 87, 91.

¹⁶² *Вербицкий В.* Словарь... С. 402.

¹⁶³ *Ымай Үчәм* (см.: *Катанов Н. Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен. С. 578).

¹⁶⁴ *Катанов Н. Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен. С. 564, и

¹⁶⁵ Тесная связь богини чадородия и божества огня ярко выступает в шаманских верованиях бурят (сообщение Г. Р. Галдановой).

¹⁶⁶ Обнаружив кут (а не умай!) заболевшего ребенка, шаман возвращал его больному (подробнее об этом см.: *Потанов Л. П.* Умай — божество древних тюрков... С. 271, 272 и др.).

¹⁶⁷ Данные об Умай у кумандинцев см. также: *Сатлаев Ф. А.* Указ. соч. С. 149, 150.

¹⁶⁸ Здесь нельзя было держать дрова, лить воду на пол юрты, но можно было помещать на несколько дней новорожденных телят и ягнят.

¹⁶⁹ Исключения составляют два изображения змегельчия в кол. МАЭ — № 1340-1.13. У одного из них имеется маленький железный лук со стрелой, у другого — деревянная стрела.

¹⁷⁰ По сообщению С. Н. Соломатиной, изучавшей верования тувинцев в Монгун-Тайге во время полевой работы, персонаж, о котором идет речь, является типологически родственным Умай. Детские зрелища в виде антропоморфных кукол (*уруг куду*), судя по названию, это, по ее мнению, не изображение божественной покровительницы, а символ ребенка или его «души» (*кут*). Термин *уруг куду* имеет у тувинцев следующие значения: «зародыш», обеспечивающий возможность и нормальное протекание беременности; «жизненная сила» — то, что сохраняет и держит ребенка в среднем мире.

¹⁷¹ *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов. Спб., 1891. С. 9.

¹⁷² На это прямо указывает приведенное выше (с. 286) обращение качинских и сагайских шаманов к Умай, просящих ее об умножении «старших и младших братьев и сестер», т. е. умножении населения.

¹⁷³ *Lot-Falck E.* Op. cit. P. 168.

¹⁷⁴ *Giraud R.* Op. cit. P. 106, 107.

¹⁷⁵ *Roux J.-P.* La religion des turcs... P. 205.

¹⁷⁶ *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят Забайкалья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1981. С. 13.

¹⁷⁷ *Мэнс Г.* Указ. соч. С. 96, 97.

¹⁷⁸ *Roux J.-P.* La religion des turcs... P. 14.

¹⁷⁹ *Кляшторный С. Г.* Версия древнетюркской генеалогической легенды у ал-Бируни // Средневековой Восток: История культуры; Источниковедение. М., 1980. С. 158—160.

¹⁸⁰ *Borotav P.-N.* Le mythe turc du premier homme d'après Abū Bekr b. Abdalīan (XIV^e s.) // Proc. 23th Intern. Congr. Orientalists. Cambridge; London, 1954. P. 158.

¹⁸¹ Не те ли это горы Каратаг, о которых говорится в хотано-сакских документах VIII—X вв., находящиеся на территории провинции Ганьсу, возле которых обитали тюркские племена толис, джарык, тонгра и т. д. (об этом см.: *Bailey H. W.* The Staël-Holstein Scroll // Asia Major. N. S. London, 1951. Vol. 2, pt 1).

¹⁸² *Borotav P.-N.* Op. cit. P. 198.

¹⁸³ *Длужневская Г. С.* Еще раз о «кудыргинском валуне»: (К впр. об иконографии Умай у древних тюрков) // Тюркологический сборник 1974. М., 1978.

¹⁸⁴ *Гаерилова А. А.* Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965. Табл. VI (рисунок, изображенный на валуне, и план могилы, в котором он был найден).

¹⁸⁵ См.: *Потанов Л. П.* Очерки по истории алтайцев. С. 92. Может быть, это приезд вассалов.

¹⁸⁶ *Бернштам А. Н.* К вопросу о возникновении классов и государства у тюрков VI—VIII вв. // Пятьдесят лет книги Ф. Энгельса. М.; Л., 1939. С. 884.

¹⁸⁷ Руденко С. И., Глухов А. Н. Могильник Кудыргэ на Алтае // Материалы по этнографии. Л., 1927. Т. 3, вып. 2.

¹⁸⁸ Гаврилова А. А. Указ. соч. С. 18.

¹⁸⁹ Там же. С. 19, 20 и др.

¹⁹⁰ Длужневская Г. С. Указ. соч. С. 231.

¹⁹¹ Кумандинцы также относили Умай к этой категории и называли ее *пајна Умай* (см.: Саглаев Ф. Указ. соч. С. 149).

¹⁹² Поталов Л. П. Бубен телеутской шаманки. . . С. 194, 196.

¹⁹³ Перевод неверен. Слово *оны* не означает «мать». Надо: «трехрогая священная Оны».

¹⁹⁴ Эта фраза шамана в книге А. В. Анохина гласит: «Кара Каја» (черная *саяла*) трехрогая, хранитель шести слег юрты, пасущий грозное огнище мое (правильнее: стерегущий огнище юрты, т. е. очаг. — Л. П.), милых детей охраняющий, *сикл* и птиц охраняющий» (см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 130).

¹⁹⁵ Сүрү — не собственное имя горы, а географический апеллятив, характеризующий форму вершины горы.

¹⁹⁶ Длужневская Г. С. Указ. соч. С. 232.

¹⁹⁷ Обряд «кочаган» при молении Ульгёну у кумандинцев исполнялся во время камлания не каждым шаманом и не во всех сеоках. Сами кумандинцы делили свои сеоки на *кочалыг* («имеющий кочаган») и на *кочазы чок* («не имеющий кочаган»). По моему убеждению, обряд относится к элементам культуры кумандинцев, свидетельствующим об их ранних этногенетических и историко-культурных связях с угорскими народами Сибири. У последних до нашего времени сохранились берестяные маски, связанные с шаманскими молениями и ритуальными танцами (см.: Поталов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 63, 64; Иванов С. В. 1) Скульптура народов севера Сибири. Л., 1970; 2) Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979). Уцелел обряд в сеоках, предки которых были связаны исторически с уграми.

¹⁹⁸ Длужневская Г. С. Указ. соч. С. 232. Автор ошибается. Алтайские шаманы никогда не приносили в жертву оседланных коней. Шаман посылал божеству для езды не самого коня, а его пура («душу»). Шаман старается узнать, дошла ли и принята ли жертва божеством. Отсюда его слова: «Положилось ли бронзовое седло? Наделась ли серебряная узда? Попала ли (пура) в золотое стойло? Привязалась ли к белому колу (т. е. коновязи)?». Речь идет о сбруе для жертвенного коня и ее устройстве у божества. Длужневская не поняла текста и даже исказила его; например, дала вместо «положилось ли бронзовое седло» — «положится ли бронзовое седло» и т. д. (см.: Анохин А. В. Материалы по шаманству. . . С. 77).



Заключение

В заключение подытожу, что мне удалось сделать в своем исследовании и что не удалось, какие проблемы в нем можно считать доказанными на конкретном материале, а какие сохраняют характер предположений и гипотез преимущественно из-за недостатка фактических данных, какие существенные вопросы алтайского шаманизма остаются не раскрытыми, а только поставленными или слегка затронутыми. Разумеется, я исхожу при этом из главной задачи работы, учитывая, кстати сказать, все то, что было сделано моими предшественниками по изучению алтае-саянских народов, которые, хотя и не ставили перед собой такой задачи, тем не менее достигли немалого путем выявления конкретного материала.

Главная же задача, напомним, сводилась к тому, чтобы выяснить, является ли алтайский шаманизм религией. И если является, то показать ее теологическую сущность, идеологию, культовую практику, специалистами которой были шаманы. У меня лично на сей счет сомнений не имеется, так как при полевом изучении этнографии алтае-саянских народов и при анализе исторических, фольклорных и прочих источников очевидных признаков, характеризующих алтайский шаманизм как религию, было выявлено достаточно. Но я никогда не подчеркивал это в печатных работах, полагая, что в том нет необходимости, настолько ясным мне представлялся шаманизм в роли религии алтае-саянских народов. Мою уверенность не поколебало и широкое распространение в литературе (зарубежной) взглядов М. Элиаде. Но когда мне стало известно, что среди современной интеллигенции алтае-саянских народов пошли разговоры о том, что шаманизм был не религией, а всего лишь комплексом национальных обычаев, да и в нашей этнографической литературе стали встречаться определения, отрицающие возможность рассматривать шаманизм как религию, я решил посвятить давнему вопросу специальную работу и рассмотреть в ней шаманизм алтае-саянских тюркоязычных народов на широком этнографическом материале в сочетании с другими видами источников. Несмотря на то что историко-этнографическим изучением этих народов я занимался непрерывно с середины 20-х гг., задуманное исследование оказалось весьма трудоемким и растянулось на много лет. Главной причиной столь длительного изучения явилась моя занятость исследованием истории, истории культуры и происхождения алтайцев, шорцев,

хакасов, тувинцев и др., результаты которого публиковались в течение многих лет. Сложность самой темы также потребовала немало времени.

Алтайский шаманизм — религия бесписьменная.¹ Следовательно, ее сущность, теология, догмы и каноны не могут быть рассмотрены и изложены на основе собственных письменных положений, заповедей и т. д. Поэтому необходимо обратиться к широкому комплексному изучению и анализу различных шаманских верований, представлений, обрядов и молений (камланий), устных текстов обращений шаманов к божествам и духам. Особенно подробно пришлось исследовать главные священные предметы культа: бубны и ритуальное облачение шаманов, без которых невозможно камлание. Именно эти священные ритуальные предметы особенно насыщены различной символикой, которая дает возможность «расшифровать» шаманизм. Такого рода изучение показало и доказало, что сущность алтайского шаманизма как религии закодирована в многочисленных символических образах, особенно в рисунках на бубнах, в конструкции отдельных частей бубна и облачения шамана, в различных подвесках из железа и дерева, шкурок зверей, птиц, даже в узоре вышивки, в мягких скульптурных изображениях (из ткани и других материалов), в своеобразной иконографии, причем не только в виде рисунков, но и фигурок и т. д. Опираясь на такого рода материал, большая часть которого изложена в ряде глав данной работы, а также содержится в многочисленных специальных статьях, опубликованных ранее, можно утверждать, что алтайский шаманизм является религией.

Если кратко сформулировать основные черты алтайского шаманизма, то можно сказать следующее. Он представлял собой древнюю политеистическую религию с ярким ритуальным культом, который более всего привлекал к себе внимание исследователей, путешественников и т. д. экстатическими действиями и состоянием служителей этого культа во время молений. Данная особенность ошибочно принималась за сущность и форму шаманизма как такового. На ней фиксировалось главное внимание очевидцев, в том числе и ученых, в то время как на самом деле она была лишь одним из ритуальных приемов при молениях божеству или духу. Алтайский шаманизм как религия имел весьма специфическую черту. Он не был верованием, созданным или разработанным каким-либо земным или божественным основателем, как это характерно для многих других религий, например буддизма, мусульманства, христианства, манихейства и т. д. Он сложился естественным, историческим путем на бесписьменной основе, в рамках древнего дуалистического мировоззрения, базирующегося на олицетворении и почитании окружающей природы и ее стихийных, космических сил. Поэтому до самого последнего времени алтайский шаманизм содержал в себе много культов, верований и представлений, связанных с олицетворением природы. У меня не было возможности, да и необходимости рассматривать эти многочисленные культы в настоящей работе, тем более что большинство их либо специально, либо попутно описано в этнографической литературе. Как правило, они дошаманского происхож-

дения, но сохранялись у шаманистов на бытовом уровне. Например, ортодоксальный шаманизм не включал в свою культовую практику поклонение медведю, не устраивал ему камланий. А рядовые шаманисты, особенно охотники, разработали целый культовый ритуал, связанный с охотой на медведя, и осуществляли его без участия шамана.² Бытовая культовая практика у шаманистов выступала в рамках религиозных приемов без участия шамана: это ежедневное «угощение» огня в юрте, кропление висящих изображений духов и божеств, почитаемых умерших шаманов, окуривание юрты можжевеловым с целью изгнания злых духов и т. д.

Социальная сущность алтайского шаманизма, как и любой другой религии, сводилась к признанию полной и всесторонней зависимости человека от воли божеств или духов, к признанию за ними сакральной силы, при помощи которой они распоряжаются судьбой каждого человека или целого народа. Такая зависимость в социальном плане осознается в форме безусловного подчинения человека волеизъявлению божества. Это свойство шаманизма было известно уже в древнетюркское время. Оно отразилось в цитированном выше высказывании Тоньюкука, где последний отвергал намерение кагана ввести буддизм, мотивируя свое несогласие тем, что буддизм несет людям иные представления (например, о доброте и т. д.), которые совершенно не подходят к их собственной религии, приспособленной к суровому военизированному образу жизни тюркских кочевников. Социальный аспект религии наиболее ярко выступает и в ее идеологической сущности.

Это доказывается и другими письменными источниками, древнетюркскими и китайскими. Так, в ряде древнетюркских рунических надписей тюркские каганы называют себя «небородженными», избранными Неба для управления своим народом, правящими им по повелению Неба и в согласии с Небом. Тюркские каганы после своей смерти поселялись на небе. Правящие каганы устраивали и возглавляли ежегодные грандиозные моления Небу, предкам и т. д., на которых совершались массовые жертвоприношения домашнего скота. На такие моления съезжалась масса рядовых кочевников-шаманистов, и это укрепляло веру в связь правящей каганской верхушки, многочисленной знати с высшими божествами древнетюркского пантеона.

Относительно же теологии, включая веру в загробную жизнь, у алтае-саянских шаманистов прямых собственных письменных свидетельств не имеется. Она существовала в закодированном, реже — в открытом виде, как я уже упомянул, главным образом в символике священных ритуальных предметов, в культовой лексике шаманов и т. д. Даже такое философское теологическое представление, как вера в материализацию двойника («души») человека, было выражено небольшим углублением в деревянной рукоятке бубна, символизирувавшим место хранения «души» больного, уход которой и был причиной заблуждения. Шаман во время камлания находил и ловил эту душу, помещал ее сначала в бубен, а уже в конце камлания из бубна возвращал больному.

Незыблемость и достоверность ряда теологических элементов и канонов, а также пантеона алтайского шаманизма, прослеживаемые с древнейших времен, доказываются их повторяемостью и устойчивостью у различных алтае-саянских народов и их родоплеменных групп — и все это несмотря на отсутствие миссионерства, конфессиональной организации и собственных письменных религиозных установлений. Мне думается, такое отсутствие явилось одной из причин того, что исследователи не признают шаманизм религией и даже нередко пренебрежительно-иронически относятся к шаманам, считая их не специалистами — служителями религиозного культа, а своего рода шарлатанами, колдунами, обманщиками и стяжателями. Подобное представление о шаманах более всего распространено в нашей публицистической и художественной литературе, в кино, театре и в популярных антирелигиозных произведениях. Даже просвещенные алтайские миссионеры, авторы этнографических и лингвистических трудов, в свое время объявляли шаманов просто слугами дьявола. Конечно, среди шаманов, как и среди мулл, лам и других служителей культа, встречалось немало корыстных и нечестных, наживавшихся на религиозной практике. Но ведь не этим же определяется сущность той или иной религии как формы идеологии, формы общественного сознания, в том числе и шаманизма у алтае-саянских, древнетюркских или монгольских народов, особенно у тех из них, которые находились на низкой ступени экономического (экстенсивное кочевое или полукочевое пастбищное скотоводство) и культурного (бесписьменная культура) развития, характеризующегося общей отсталостью материальной и духовной жизни. Тоньюкук ясно сформулировал связи (и соответствие) шаманизма с кочевым бытом воинственных древнетюркских кочевников-скотоводов, у которых война и набеги составляли основу народной жизни. Конечно, и у древних тюрков проводились грандиозные и торжественные каганские моления на государственном уровне. Но и они протекали в рамках их кочевого быта, в рамках скотоводческого пастбищного хозяйства и культуры кочевой знати. В периоды же упадка, дробления и распада централизованных государств древних тюрков происходило ослабление высшего культа Неба. Ему уже не устраивались общенародные пышные моления, возглавляемые каганами. Моления несомненно продолжались или на обычном семейно-бытовом уровне, или на локально-групповом (родоплеменные группы, соседские по месту жительства и т. д.). В этой обстановке выступали на первый план не общетюркские божества (Тенгри, Йерсу и др.), а более мелкие, местные, хотя имена высших божеств сохранялись в памяти. Да и сами моления вели местные рядовые шаманы.

Судя по массовому этнографическому материалу, алтайский шаманизм вплоть до нашего столетия сохранял как бы два уровня молений. Каганских, или царских, молений, свойственных эпохе собственной тюркской государственности, конечно, уже не существовало. У алтае-саянских народов после падения древнетюркских каганов шаманские моления протекали, с одной стороны, на ортодоксальном уровне, проводимые шаманами с бубнами, в ритуальном

облачении, с жертвоприношением различных видов домашних животных (преимущественно лошадей). С другой стороны, были повседневные домашние кратковременные моления, так сказать, на бытовом уровне, без шамана. Они заключались в том, что хозяин или хозяйка юрты ежедневно утром «кормила» огонь, окропляя чаем, бросая в него кусочки пищи, прося при этом о своем благополучии. Кропили чаем также изображения духов или божеств, а иногда и символические изображения почитаемых умерших шаманов, обращаясь к ним в простых словах с просьбой о здоровье детей, сохранении скота и т. д. Бывало, что самостоятельно, без помощи шамана, изгоняли из юрты проникшего туда злого духа, прибегая к окуриванию жилища можжевельником. Между прочим, характеристика бытового шаманизма могла бы стать темой для изучения, материал для этого можно собрать по разным этнографическим работам.

Продолжая общую характеристику, я хотел бы указать еще на живучесть алтайского шаманизма. Доказывается это уже тем, что он существовал на протяжении не одного тысячелетия, ведь у древних тюрков шаманизм представлен уже в развитом виде, а его элементы прослеживаются у кочевников Центральной Азии и в хунское время. Даже в периоды кризисов истории шаманизм сохранялся. Так, после падения древнетюркских каганатов, сопровождавшегося раздробленностью и разбросанностью населения по большой территории, он продолжал существовать, но уже не как государственная религия древних тюрков, а как традиционная религия родоплеменных и территориальных групп. Сохранялся шаманизм и тогда, когда в силу тех или иных обстоятельств у побежденных тюрков вводились официально новые религии: буддизм, мусульманство, христианство и т. п. У киргизов и казахов, где ислам господствовал в течение нескольких столетий, шаманизм сохранялся и исследовался рядом ученых. С. Е. Малов обнаружил остатки шаманства среди буддистов у желтых уйгуров китайской провинции Ганьсу и уйгуров Восточного Туркестана, исповедовавших ислам. Ему удалось даже собрать коллекцию предметов шаманского культа. У бурят, где официальной религией был ламаизм, шаманизм занимал прочное место. Ламаизму здесь пришлось вести борьбу с шаманистами и потерпеть немало поражений. Ламаистское духовенство вынуждено было проводить некоторые шаманские обряды, особенно массовые, при ламаистских монастырях или кумирнях, наполняя их ламаистским содержанием, и т. д. Ламаизм стремился привлечь к себе религиозное сознание шаманистов через шаманскую форму обрядов и обычаев, однако желаемого успеха это ламам не приносило, и шаманство продолжало занимать в жизни рядовых кочевников-скотоводов или охотников видное место. Сосуществовал ламаизм с шаманизмом и у тувинцев. У юго-западных тувинцев обряд «оваа» — моление хозяевам местности — проводили иногда поочередно в одном и том же легком сооружении (типа шалаша) и ламы, и шаманы, разумеется, каждый из них на свой манер. Напомним о страшном гонении на шаманизм алтайцев в период, когда они попали под иго джунгарских (ойратских) ханов. Шаманские моления запрещались и разго-

нялись, а шаманов даже казнили (по преданию, их сжигали в юртах). С падением Джунгарии телеуты и алтайцы вновь стали активными свободными шаманистами. Наконец, наиболее близкий к нам эпизод, относящийся к началу нашего века. Как известно, в 1904—1905 гг. вспыхнуло буржуазно-националистическое движение, охватившее главным образом Западный и Центральный Горный Алтай, под названием «бурханизм». Подготовленное крупнейшими баями скотоводческих районов в тесном союзе с монгольскими ламами, оно имитировало реформаторское религиозное движение, направленное против шаманизма, за утверждение новой, «белой веры» (*ак жанг*), представляющей вариант ламаизма, приспособленный к условиям Алтая. Социально-экономическая и политическая сущность бурханизма маскировалась религиозной формой, что быстро выявилось, как только массовое движение было ликвидировано.³

Бурханистский культ, насаждавшийся во время подъема движения, вскоре стал возрождать шаманистские обряды, например кровавые жертвоприношения, а уже в начале 20-х гг. шаманизм восстановил свои традиционные позиции. Я был свидетелем того, как в 1922—1927 гг. по всему Алтаю в летнее время гремели бубны, в лесах и на горах снова появились шкуры домашних животных (особенно коней), принесенных в жертву шаманским божествам и духам. Восстановлению и распространению шаманизма, как я указывал выше, способствовала и ликвидация Алтайской духовной миссии. Шаманизм у алтае-саянских народов не только укрепился, но и продолжал развиваться как религия. Я имел случай убедиться в этом и даже изучать данное явление на примере «ульгенизации» пантеона. Результаты моих наблюдений изложены в гл. 3. О развитии и укреплении алтайского шаманизма как своеобразной самостоятельной религии говорят факты канонизации умерших камов (такие факты характерны и для бурятского шаманства) в ранг духов — покровителей не только сородичей, но и целых местных регионов, например Черневого района, населенного тубаларами и представителями других родоплеменных групп алтайцев. Эти факты интересны тем, что пополняют состав хозяев местной природы духами человеческого происхождения.

Изложенные материалы и факты доказывают также, что алтайский шаманизм невозможно относить к традиционным национальным обычаям, — это глубоко ошибочно. Шаманизм существовал в сходных формах на протяжении многих столетий у различных тюркских и монголоязычных народов Центральной Азии и Сибири. И все же ни один из этих народов не может считаться собственником алтайского шаманизма. Алтайский шаманизм являлся распространенной религией с многовековым существованием, устойчивыми теологическими основами, заложенными в его верованиях, обрядах, священных предметах культа и в их символике, лексике. Сохраняли свои характерные приемы и способы моления у многих народов и служители культа — шаманы. Все сказанное было делом традиций: устной и визуальной, непрерывной и повседневной. Традиции эти сохранялись и распространялись даже при всяких дроблениях

и смешениях народов и их родоплеменных групп, в том числе разноразличных. Выше мне удалось это показать на конкретных материалах о тюркских и монгольских, тюркских и кетских этнических смешениях, при которых этнические языковые элементы сосуществовали в наименованиях тех или иных шаманистских обрядов, представлений и т. д.

Заканчивая общую характеристику алтайского шаманизма, надо еще иметь в виду, что она охватывает далеко не все стороны конкретных проявлений в области религиозных представлений, различных культов, запретов и т. д. Выпадает, например, серия различных дошаманских верований и представлений, которые хотя и вошли в алтайский шаманизм, но сохранили также следы автономного существования и в прошлом, и в настоящем. Данный сюжет мог бы стать предметом самостоятельного исследования, несмотря на то что многие дошаманские культы уже освещены в этнографической литературе об алтае-саянских народах (культы огня, гор, отдельных зверей, птиц, деревьев и др.).

Остались нерассмотренными и другие вопросы, связанные с алтайским шаманизмом. Из них наименее исследованными надо признать данные о белом и черном шаманстве, а главное — об их отношении друг к другу, о причинах такого подразделения и т. п. Эта тема интересовала еще дореволюционных ученых, путешественников, наблюдателей и т. д., хотя специальных исследований так и не появилось. Попутно я отмечаю наличие белого и черного шаманства у якутов, бурят, алтайцев и тувинцев и делаю ряд замечаний на сей счет, но в изучение названный сюжет не включаю, ибо прямого отношения к исследуемой мною проблеме он не имеет. В то же время необходимо признать, что тема белого и черного шаманства, взятая сама по себе, несмотря на ее сложность и трудоемкость, перспективна для этнографии и религиоведения, так как может пролить свет на происхождение и сложение алтайского шаманизма, на его раннюю историю. Трудоемкость данной темы обусловлена ограниченностью конкретного материала в этнографических публикациях, куда он попадал скорее всего случайно, нежели собирался специально. Расширить же и углубить изыскание и собирание указанного материала в полевых условиях в наше время, проанализировать его в сравнительном и историческом планах маловероятно. Но все же сохранились кое-какие пережитки, указывающие на былое существование в шаманских верованиях и культовой практике черного и белого шаманства. Таковыми могут быть (как на Алтае) названия «белый» и «черный» бубен, «белый» и «черный» кам и т. д., легенды о родных братьях (Ульгень и Эрлик), проживавших на небесах, а затем поссорившихся между собой и поделивших Вселенную; при этом делении верхняя (небесная) и земная зоны остались во владении доброго божества — Ульгения, а подземный мир стал принадлежать Эрлику. Даже имя первого шамана — Янгара, которого обучил камланию Эрлик, свидетельствует о том, что черные шаманы пошли от Эрлика, ибо оно переводится как «черная вера» (*янг* — «вера», *кара* — «черная»).

По моему мнению, основанному на некоторых конкретных материалах, хотя еще неисследованных, не исключено, что изучение деления шаманов на черных и белых позволит установить историко-генетические культурные связи первых с профессиональными кузнецами — почитателями огня, зависимыми служителями этого могучего божества, а вторых — со сказителями фольклора. Но все это подлжит специальному исследованию; кроме того, потребуются доказательства. Не надо доказывать лишь значение такого рода данных для выяснения путей формирования (на ранних стадиях) шаманов как служителей культа. В дошедшем до нас шаманизме алтае-саянских народов не было никаких сект, как в ряде других религий. Конечно, можно допустить, что черное шаманство в свое время выделилось в своего рода секту (наподобие ламаизма из буддизма) по признаку приоритета почитания недоброжелательных божеств и духов подземного мира, возглавляемого Эрликом. Но и это предположение надо исследовать и доказать. Мы же знаем алтайский шаманизм как единую религию, где почитание и культ божеств и духов подземного мира играют большую роль преимущественно в практике лечения тяжелых болезней. Однако почитание доброжелательных, хотя и строгих, небесных и земных божеств и духов было все-таки наиболее популярным и распространенным. Совмещение почитания и ритуального культа божеств и духов всех зон Вселенной является характерным и устойчивым признаком исследуемого нами шаманизма алтае-саянских народов.

Завершая заключение я хочу подчеркнуть большое значение этнографических материалов по алтайскому шаманизму не только для настоящего, но и для будущих исследований в области этногенетических, исторических и этнокультурных связей алтае-саянских и других народов Южной Сибири, Центральной и Средней Азии. Этнографический материал по алтайскому шаманизму уже успешно привлекался при расшифровке и первых переводах древнетюркских рунических письменных памятников (В. В. Радлов, П. М. Мелиоранский, В. В. Бартольд). Его, как и другие этнографические материалы, привлекали в качестве источника и такие выдающиеся востоковеды, как А. Н. Самойлович, Б. Я. Владимирцов, С. Е. Малов, А. Н. Кононов и др. Более того, названные ученые (особенно Радлов) не только использовали в своих трудах опубликованные этнографические данные, но и сами собирали их в полевых условиях.

Надеюсь, в настоящей работе также удалось показать источниковедческую ценность этнографического материала при изучении шаманизма. Мне уже приходилось обращать внимание на этот вид источника в ряде публикаций.⁴ Здесь же я стремлюсь доказать практически его ведущее значение и достоверность, выходящие за пределы исследуемой темы. Можно добавить еще, что ценность и надежность этнографического источника подтверждается археологически, в частности исследованиями курганов древнетюркского времени. В них обнаруживаются, например, многие предметы не только вооружения, конского снаряжения, но и хозяйственного, домашнего быта, сохранившиеся в таком виде и с такими же функциями в традиционной

культуре и быте современных тувинцев, алтайцев и других алтае-саянских народов. Эти предметы как бы оживают в свете этнографического сопоставления и становятся достоверным вещественным материалом, позволяющим судить о жизни древних кочевников, обитавших в Алтае-Саянском нагорье. В свою очередь предметы из древнетюркских курганов способствуют исторической датировке многих элементов традиционной (бесписьменной) культуры современных алтайских народов.

Меня не покидает уверенность в полезности для будущих исследований привлеченного для данной работы полевого материала, собиравшегося мною еще в пору расцвета алтайского шаманизма. Как известно, алтайский шаманизм и шаманы исчезли навсегда. Их былое существование стало достоянием и предметом истории. Изучать алтайский шаманизм дальше можно уже только по публикациям в литературе, случайным сведениям, сохранившимся в каких-либо архивах, да по безмолвным коллекциям в музеях (главным образом шаманские бубны и ритуальное облачение), подход и ключ к пониманию которых предлагается в настоящей книге.

Что касается такого важнейшего источника, как непосредственные наблюдения и полевой этнографический материал, выявляемые при расспросах местных знатоков предмета, то по отношению к шаманизму можно утверждать, что он иссяк. В жизни современных алтайцев, например, кое-где сохранились только остатки и пережитки верований, обрядов, примет, запретов и т. д., связанные преимущественно с почитанием олицетворенной окружающей природы и стихийных сил (культ гор или священных деревьев, культ огня, родников и т. п.). Шаманизм, как я указывал, включал в себя эти культы или их отдельные элементы, но по происхождению они были дошаманскими и существовали, как и теперь, на бытовом, семейном уровне без участия шамана. Тем не менее и эти религиозные остатки и пережитки обречены на полное исчезновение под каждодневным влиянием современной советской культуры с ее повсеместным школьным обучением и развитой медицинской помощью, под мощным влиянием литературы и прессы, радио и телевидения, кино, театра и других факторов культуры на родном языке.

В нынешних условиях на Алтае пережитков и остатков шаманизма как такового, можно сказать, не имеется. Их отсутствие связано с влиянием современной национальной социалистической культуры на общественное сознание алтайцев. Кроме того, на отсутствие такого рода пережитков решающим образом повлиял уничтожающий удар по шаманизму на Алтае, нанесенный в 1930 г., когда по распоряжению местных властей были запрещены шаманские камлания, а всем шаманам предлагалось сдать шаманские бубны и ритуальное облачение в местные сельсоветы или в областной музей. За нарушение данного распоряжения шаманы подвергались различным видам административных репрессий. Оправиться после такой акции шаманизму было невозможно. Проводить камлания умели только шаманы — эти профессиональные специалисты культовой практики.

После 1930 г. пережиткам шаманизма было трудно сохраняться, во-первых, из-за роста и развития социалистического строительства, во-вторых, из-за отсутствия шаманов. За истекшие годы ушли из жизни почти все рядовые шаманисты, живые свидетели и соучастники камланий. Следовательно, социалистическая духовная культура разрушала догматические представления, теологию алтайского шаманизма, а исчезновение шаманов привело к их забвению, к забвению культовой практики. В настоящее время среди алтайцев сохранилась лишь легендарная память о шаманах, их камланиях и жертвоприношениях. Об этом можно услышать и теперь, но уже от людей, как правило, не видевших в своей жизни ни шаманов, ни камланий, от людей, только слышавших об этом от стариков или почерпнувших свои сведения из литературы. Едва ли надо доказывать, что достоверность такой полевой информации более чем сомнительна. И это необходимо учитывать современным исследователям, особенно этнографам, имеющим возможность вести полевую работу среди алтае-саянских народов.

¹ Лишь у средневековых монголов были письменные шаманские обрядники.

² *Потапов Л. П.* Пережитки культа медведя у алтайских турок // *Этнографический журнал*. 1928. № 2—3.

³ *Потапов Л. П.* Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. Гл. «Бурханизм».

⁴ См.: *Potapov L. P.* 1) *Samanismus u narodnosti Sajansko-Altajské vysočiny jako historický pramen* // *Ceskoslovenské Ethnografie*. 1957. N 2; 2) *The shaman drum as a source of ethnographical history* // *Shamanism in Siberia*. Budapest, 1978, и др.

Список сокращений

ГМЭ	— Государственный музей этнографии народов СССР.
ЗВОРАО	— Записки Восточного отдела Русского археологического общества. Спб.
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР. М.
ЛГУ	— Ленинградский государственный университет.
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого.
СО АН СССР	— Сибирское отделение Академии наук СССР.
СЭ	— Советская этнография. М.
ТИЭ	— Труды Института этнографии Академии наук СССР. М., Л.
АТИМ	— Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Spb.
ISFOu	— Journal de la Société finno-ougrienne. Helsinki.
MSFOu	— Mémoire de la Société finno-ougrienne. Helsinki.
RHR	— Revue de l'histoire des religions. Paris.

Указатель шаманистских названий и выражений *

- Абра* 210
Абырткы 225, 286
Ада айнази 56, 158
Аданлыг 51, 140
Аза 52, 135, 136, 289
Айна 136
Ајас каан 260
Ајгыр јалду кан кычкыл 171
Ајлу-күндү јар 29
Ак адан 51
Ак аданы сагыражыл 164
Ак айна 245, 252
Ак јане 92, 312
Ак кам 85, 208
Аксаныг 51
Ак кыстар 214
Ак манјак 211
Ак түнгүр 185
Ак чагал 51
Ала ат 15
Ала барс 179, 182, 183
Ала барстынг сүрмәди 74
Ала марс 74
Алас 121, 229
Алдачы 156
Алкап айткан 227
Алкыш 52, 226, 227
Алтај аязи 200
Алты кбстү ала марс 74, 167, 168
Алтымы орон 143, 256, 258
Алты брегдштү ак чагал 166
Арбыш 149
Ару тос 85, 145, 178
Ару көрмөс 31
Арчул 68
Арчын 229
Арыг чурт 133
Ата айлыг јол тәнгри 15
Ата кам 126
Азануп sösu 51
Ая (аязи, аялү) 25, 282
Адм аsin јат 82
Аки баштыг 171, 172, 176
Аки башту 172
Айи 156
Айна-јајачы 246, 252, 263
Анчи түр аязи 161
- Анчизи* 161
Анклиг 85
Ас кам 126
- Бај кајынг* 26, 52, 140, 189
Бај пага 52
Бај тере 52
Бар 165, 166, 167, 169
Барс 169, 170, 172
Бура 51
- Dzel salgyn* 58, 59
- Ельбичи* 126
- Нльчи* 128
- Јада таш* 131
Јајачы 283
Јаман көрмөс 31
Јанг 18, 85, 309
Јангара 85, 305
Јангыс башту чалу 183
Јәсим таика 145
Јәл 78, 79, 81, 136, 232
Јәл астыг 76
Јәлбәгән 23
Јәлбәгчл 231
Јәлби 67, 69, 76, 78, 81, 129, 249
Јәлбизи 77
Јәлбик 68, 136, 232
Јәлбик јарар 69, 76, 78, 278
Јәлбилү 69, 233
Јәлбис 57, 77
Јәлбиш 81, 230
Јәлбү 52, 76, 233
Јәлбү чыгарып-јат 206, 207
Јәлән 81
Јәлрәк 81, 228
Јәл салкын 30
Јәл уусту 76
Јәлчи 81
Јәлви 77, 128, 233
Јәлвечи 128, 232, 233
Јер-суб (Јарсу, Јерсуб) 16, 52, 70, 145, 146, 199, 200, 201, 245, 251, 260, 275—284, 299, 302, 309

* Разнородная транскрипция соответствует тексту книги.

Jer jol tängärä 15
Jer tängärä сапсылган 139
Jükäi 252
Јула 30, 31, 34, 40, 46—50, 53, 55, 56,
69, 72, 136, 140, 144, 147, 214, 249
Јула—кут 50
Јула—сүнә 50
Јутпа 23, 210

Кам аңчизи јәргин таг 161
Кам аңчилер 136
Камна 127
Камның әәзи 77
Камның бажы 180
Камның буразы 51
Камдык 165
Камдык пөрүк 208
Камдык тон 208
Кам кижиніне ай кулак тынырту 72
Кам кујбур-јат 81
Кам кычылып-јат 81
Кам чинәл-јат 71
Кам утку 71
Каным 171—183, 185, 202, 248, 252, 298
Қара адай 137
Қара айым 143
Қара жанг 18
Қара төс 147
Қара түнгүр 165, 187
Қар балык 23
Қәткі 140
Кечкендер 150
Кіріш 51
Көрмөс 56
Көзүр 74, 167
Көспөкчи 30, 157
Көк ајас 139
Көк пүри 137
Көк тәнгәрә 139, 267
Көк ызых 268
Көксү тујук күндү әл 51
Көчүг 155
Кулагына кижі болуп 68
Кут 30, 39—47, 50, 53, 55—57, 60—62,
79, 81, 155, 281

Маңјак 85, 204, 208, 212, 218, 222
Маңјак чыгырып-јат 206, 209, 211
Маңјакту кам 272
Мар 165—167, 170
Мар әәзи 71
Марс 165—167, 170, 202

Обо 52
Озогы кам 70, 188
Оран тагдым еезі 284
Оран телегей 284
Оркош 74
От-әнә 66
Ол јәр 149
Олим 156

Олбргә 152
Ойум 15
Оргө 230
Оркө тәгир 139
Оскө јәргә 54

Пајана 68, 254, 267, 289, 294
Пајана Умај 304
Пајры 68, 231
Пастан абазы 72
Пашка јәр 30, 35, 41, 149
Пу јәр 149
Пура 48, 49, 60, 65
Пуралар 212
Пурал-јат 51
Пуудак 143, 259

Сабыр биңик 82, 83
Сайн сунус 56
Сенгу кызыг 56
Суг әнәзи 227
Сүгәй 54
Сузы 60
Сүнә 30, 34, 42, 53, 55—61, 153, 165
Сүнәзин 42
Сүнәзин 53
Сүнәзин 56
Сүнәзин үзүдү 32
Süniedzä 53
Sünüsün 53
Сүр 30, 54, 57, 59, 60, 155
Сус 30, 57, 61—64
Сыгытчы 153

Таг тајы 231, 264
Тайлга 254
Тартым 66
Тәәр 139
Тәгир 139
Тәнгәрә 139, 147, 254, 267
Тәнгәри јәр 139
Тәнгри 16, 52, 70, 79, 98, 138
Тәнері куры 75
Тә хөлгә 75
Тенері 244, 260, 261, 267, 269—271
Тезім 165, 179, 185, 186, 202, 252, 253
Тигир 265
Тожбодым 143
Төгү 56
Төс 67, 70, 147
Төс таг 75
Төс чалу 162
Түјүк сөс 50, 51
Түнгүр 17, 72, 131, 132, 146, 160, 161
Түнгүр әәзи 161, 184
Түнгүрдинг тыны 166
Түнгүр тудазы 177
Түнгүрчәк 69, 99, 188, 190
Түүр 54
Түүр әәзи 70
Түүр тірегічиләр 72

Тын 29—33, 55, 56
Тын бура 32, 51, 73, 74, 76
Тынып-жат 137

Узы *јаібү кам* 51
Укту кам 224
Укту жок кам 224
Улуг кам 224
Умай (*Ымай, Умај, Май*) 260, 276, 277,
285—297, 304, 305
Умај *айзі* 286
Умај-*анә* 29, 37
Уруглар эрен 289
Учуп парар 152
Узүт 30, 31, 54, 136, 155
Узүт жол 156
Узүт *пайрамы* 156
Угән (*Улоген*) 65, 141, 244—246, 249—
257, 260, 263, 275, 278, 286, 298, 299,
313
Угәниңг *бийдиг сабыр бичик* 57
Угән *анәм-јаучы* 57
Угәниңг *жәр* 139

Угәниңг *жолы* 139
Уч *жаламалу тон* 209
Уч-*Курбустан* 245, 281

Чабыт 230
Чалу 68, 161, 162, 202
Чалу *айзі* 105
Чалулар 66
Чалулар *төстөр* 166
Чәдди *куулар* 137
Чәлбәр 81, 230
Чәр бура 75
Чибәгчи 232
Чинәп-жат 65
Чолудыңг *бажы* 180
Чула 65, 73, 82, 164
Чын кам 70, 144, 222

Шавыд 230
Шачыг 227, 228
Шачыл 227
Шачылыг 227
Шырба 230

Summary

This book is the first one to investigate the Altaian Shamanism, an early and specific form of religion, which had developed gradually and naturally, without any personal founder, on the basis of an archaic dualistic outlook of the world, by worshipping and personifying Nature. The religion spread among Turkic and Mongol-language nomads of Central Asia as early as the beginning of A. D. and already had its own history.

The study was based on different historical sources, such as written ancient and medieval, ethnography, linguistics, archaeology, etc; with the predominance of ethnographical material. The latter were mainly represented by field material, collected by the author during half-century of systematic research of the Turkic peoples of the Altai-Sayan mountains and several regions of Central Asia. Of the great scientific significance is the information given by the professional shamans themselves, which eventually disappeared from the Altai region since the 1930s. This makes the data received from them unique. A personal check-list of professional shamans indicating their ethnic group, clan and place of residence is given.

The information given by the shamans, its discussion, verification and cross-checking with each of them gave new reliable evidence defining the Altaian Shamanism as a religion. It became clear that many researches had not come to this conclusion because their scientific interest was generally concentrated on the figure of the shaman himself, his drum and his ritual clothes. The difficulty of the problem can also be explained by the absence of shamans' sacred books or any other written regulations and commandments; of permanent shrines; of any confessional organization; of instruction in cult practice; of missionaries or any preaching of the shamans' religion. The field material, in combination with the other sources, were of a great significance for studying the essence of this religion, which was an absolute belief that a man's fate and his every day life wholly depended on the will of Divinities and Spirits inhabiting all zones of the Universe. It became possible to define the religions' dogmas and canons, which appeared to be ciphered in symbols and semantics; in rites and in most significant sacred objects — the drum and the shaman's ritual dress.

The existence of this unwritten religion had been maintained for many centuries with the help of oral tradition and by means of symbolic encoding of its basics and principles in drawings on the drum; in wood-carving and sculptures on its vertical handle; in various forms of soft sculpture such as dolls symbolizing spirits; pendants and ribbons on the shaman's clothes, etc. The stability of symbolism, semantics and sacred lexics and the names of the divinities is proved by their relationships, which can be traced from the ancient-Turic times.

An outstanding role in the maintenance of the religion was played by the professional shamans, who were believed to inherit their sacred power. They were considered the most powerful and proficient. The author was convinced of their qualification when he studied the shaman's drum with the assistance of its owner. Thus, he managed to define a Drum as a major sacred object. It was impossible to become a shaman without a Drum. It served in shamanising by concentrating symbols reflecting theological and cult elements of Altaian Shamanism. During the Shamanising act the Drum symbolized either a riding animal for the shaman's journey to some divinity or spirit through all zones of the Universe (the shaman could move from one zone to another — a peculiarity of Altaian Shamanism) or the Drum could play the role of a boat in case the shaman had to «cross a river». It could be also «used» as a weapon. The horizontal iron stick in a drum was named «a bow-string» and the pendants attached to that switch were called «arrows». It was very important that a Drum symbolized «a mobile shrine» with some elements of its properties. The scheme of the Universe with its three vertical zones was painted on the leather cover of a drum. The planets and the stars which, according to the shaman's reports, helped them to find their bearings

during the journey in the supernormal world, were placed in the upper «sky» zone. The middle «ground» zone was represented by several drawings of animals and birds, and one or two trees; the shamans' spiritsassistants are iconographically portrayed there as well. The lowest, «underground» zone was symbolized by the drawings of snakes, frogs and water monsters, etc.

The author managed to obtain from professional shamans themselves the explanations about their sacred power and the mechanism of their journeys in the spiritual world. Their assistance was also used for studying and verifying of the shamans' sacred duties, one of the most common being the diagnosing and healing of the sick. This function was based on the conception that the origin of sickness was due to the invasion by some disease-spirit or by the loss of person's soul. The current destinations and all other functions known from Altaian Shamans has been previously described in ancient and medieval written sources of Turic-language nomads. This was additional evidence for the ancient-Turic roots of Altaian Shamanism.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Алтайский шаманизм как религия	21
Вопросы теологии	21
Вера в двойника	27
Духи шамана	64
Шаманизм — религия	84
Глава 2. Кам и его ритуальные атрибуты	116
Краткие сведения о камах в древних и средневековых письменных источниках	117
Ритуальные функции кама	130
Шаманский бубен	159
Ритуальное облачение	203
Алтае-саянские камы как профессиональные служители культы	219
Глава 3. Пантеон алтайского шаманизма	244
Ульгень и Эрлик	245
Тенгри	260
Йерсу	274
Умай	284
Заключение	306
Список сокращений	315
Указатель шаманистских названий и выражений	316
Summary	319

Леонид Павлович Потапов

АЛТАЙСКИЙ ШАМАНИЗМ

Утверждено к печати

Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР

Редактор издательства И. В. Оксов. Художник Е. В. Кудяна

Технический редактор Н. Ф. Соколова

Корректоры Э. Г. Рабинович и Г. И. Суворова

ИБ № 44799

Сдано в набор 11.03.90. Подписано к печати 04.01.91. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура литературная. Печать офсетная. Фотонабор. Усл. печ. л. 20+0.25 вкл.
Усл. кр.-отг. 21.15. Уч.-изд. л. 27.18. Тираж 4600. Тип. зак. 196. Цена 5 р.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука». Ленинградское отделение
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1

Ордена Трудового Красного Знамени

Первая типография издательства «Наука», 199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12