

В.Н.Басилов

# ШАМАНСТВО

у народов  
Средней Азии  
и Казахстана



„Наука”



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт этнологии и антропологии  
имени Н. Н. Миклухо-Маклая

В.Н.Басилов

# ШАМАНСТВО

у народов  
Средней Азии  
и Казахстана



*Сергей Николаевичу*

*Абашичу*

ББК 63.5(2)  
В 27

**Рецензенты:**

кандидат исторических наук Д. Д. Васильев,  
доктор исторических наук Ю. Б. Симченко

**Ответственный редактор**

член-корреспондент РАН С. А. АРУТЮНОВ



## ВСТУПЛЕНИЕ

Основную тему этой книги можно определить так: шаманство в исламе. Несмотря на некоторую вольность, эта формулировка точно передаст суть дела. Шаманство не является частью ислама и даже порицается шариатом. Вместе с тем в быту многих народов шаманская практика продолжала жить с утверждением ислама. Этому способствовала ее тесная связь с потребностями народного быта.

Ислам, появившийся в Средней Азии в VII в., не сумел полностью уничтожить прежние религиозные традиции. Более того, в судьбах ислама в целом определилась тесная связь с наследием вытесненных им религий. Ислам повсеместно вобрал в себя многие верования и обычаи, принадлежавшие другим религиям, и это стало одной из главных причин местного своеобразия ислама в разных областях мусульманского мира. Изучение домусульманских пережитков в исламе уже составило особое направление в отечественной этнографии. Советскими исследователями собран богатый фактический материал, который открыл обширную область народной религиозной практики, уходящей своими корнями в доисламскую эпоху [см., например: Андреев, 1924, 1925, 1927, 1928 и др.; Пещерева, 1927, 1959; Сухарева, 1960; Снесарев, 1969, 1973; Басилов, 1970; Абрамзон, 1971; Баялиева, 1972; ДВОСА, 1975; Демидов, 1976; Муродов, 1979; ДОВКНСА, 1986].

Среди пережитков домусульманских религиозных культов заметное место занимало шаманство, основанное на представлениях о духах и чародействе. Еще в недавнем прошлом оно оказывало

значения. При этом следует выяснить, являются ли черты этого явления, обнаруженные в культурах одних народов, характерными для других культур, можно ли их считать всеобщими. Сейчас уже накоплена богатая литература по шаманству разных народов мира, однако отдельные важные выводы, касающиеся шаманства в целом, до сих пор не получили всеобщего признания. Более того, по некоторым вопросам существуют исключаящие друг друга точки зрения, и все они в большей или меньшей степени опираются на конкретные сведения. Поэтому все еще сохраняется необходимость перепроверки существующих в литературе мнений на базе нового фактического материала. В свете этой потребности следует рассматривать и данные по среднеазиатскому шаманству, которые до сих пор всерьез не привлекались исследователями шаманства для решения теоретических проблем. Лишь в отдельных обобщающих работах [Михайловский, 1892. С. 83—84; Зеленин, 1936. С. 49—54] мы находим одиночные, сделанные мимоходом упоминания о казахском шаманстве. Поверхностно и случайно использованы казахские материалы и в одной из последних капитальных работ по шаманству — монографии М. Элиаде «Шаманизм» [Eliade, 1974. P. 20, 30]. Среднеазиатско-казахстанский материал представляет сугубо пережиточные формы шаманства, из которого многое было вытравлено исламом, но даже эти поздние отголоски шаманского культа в некоторых отношениях позволяют глубже понять шаманские традиции многих других народов.

Пытаясь представить себе процесс развития шаманства, исследователи обычно обращались к этнографическим материалам, полученным у народов, еще в недалеком прошлом сохранявших доклассовые общественные отношения, в частности у народов Сибири [см., например: Богораз, 1910; Штернберг, 1936; Токарев, 1964]. Эти сведения дают представление о некоторых архаических чертах шаманства, потому что идеология (в том числе и религиозные воззрения) отражает уровень экономического и социального развития, на котором стояли эти народы. С этой точки зрения метод, когда сопоставляются различные формы шаманства у разных народов и

времена. Получить такой материал по многим народам невозможно. Тем большее внимание должно привлечь среднеазиатское шаманство, так как развитие ряда его элементов может быть освещено при сопоставлении этнографических свидетельств с письменными источниками и широким сравнительным материалом.

Шаманство составило целую эпоху в истории ранних религиозных воззрений и оказало значительное влияние на поздние религии классовых обществ. Оно продолжало сохраняться у многих народов в пережиточном виде в рамках «мировых» религий, нередко полностью приобретая черты христианской, буддистского или мусульманского культа. Поэтому исследование шаманства важно для понимания истории религии в целом.

Шаманство народов Средней Азии и Казахстана интересно не только как локальный вариант некогда широко распространенного историко-культурного явления, но прежде всего как форма, представляющая собой позднюю стадию существования шаманства в условиях полного господства монотеистической религии. Это реликтовая форма шаманства, которая приобрела свой облик под воздействием мусульманской идеологии.

В связи со сказанным автору предстояло: 1) свести воедино накопленные к сегодняшнему дню материалы, чтобы дать по возможности полную характеристику шаманства народов Средней Азии и Казахстана в том виде, в каком оно существовало в XIX—XX вв., 2) выяснить, разработке каких узловых проблем изучения шаманства как универсального историко-культурного явления могут способствовать эти материалы.

Шаманство до сих пор остается одной из самых малоисследованных черт старого образа жизни народов Средней Азии и Казахстана. Оттесненное исламом в область семейного быта, оно в редких случаях оказывалось заметным для посторонних наблюдателей, лишь поверхностно соприкасавшихся с местным населением. Поэтому неудивительно, что в дореволюционный период было описано — причем неглубоко, неполно — только шаманство у казахов. В литературе уже проскальзывали неправильные суждения,

ных, незначительных деталей не существует. Значение тех или иных сведений определяется лишь точкой зрения, особенностями подхода, уровнем изученности явления. То, что несущественно при исследовании одной проблемы, может оказаться важным для разработки других вопросов. То, что представляется неинтересным и случайным сегодня, завтра может лечь в основу теоретического обобщения.

Мне предстояло прежде всего собрать вместе и систематизировать имеющиеся сведения по теме исследования. Эта работа, потребность в которой назрела давно, оказалась довольно трудоемкой. Задача дать полный библиографический обзор работ, относящихся к теме, не ставилась, однако я стремился привлечь по возможности все публикации, в которых говорится о шаманстве народов региона. Учтены материалы о шаманстве среднеазиатских народов (узбеков, уйгуров и т. д.), полученные в зарубежных странах.

Уже предварительное ознакомление с публикациями по шаманству Средней Азии и Казахстана показало, что для работы над этой темой литературных сведений недостаточно. Начиная с 1968 г. я собирал полевые этнографические материалы в Туркменинии, Узбекистане, Казахстане (часть этих материалов нашла отражение в моих публикациях), а также в течение короткого периода в 1989 г. в Киргизии. Книга в значительной степени основана на сведениях, полученных мной во время экспедиционных работ. Всюду, где в тексте нет ссылки на литературу, приведены мои полевые материалы.

Шаманство может изучаться с разных точек зрения. Однако оно представляет собой прежде всего историко-культурное явление, обладающее у разных народов специфическими чертами, которые связаны с особенностями их традиционного образа жизни. Как историко-культурное явление шаманство рассматривается и в данной работе.

Несмотря на долгую традицию употребления слова «шаманство», в научной литературе до сих пор нет общепринятого определения этого термина. Поэтому каждому автору полезно разъяснить

карев, 1964, 283; Басилов, 1984]. В зависимости от уровня развития общества шаманство занимало неодинаковое место в религиозной деятельности человеческого коллектива. На ранних этапах, в условиях родо-племенного строя шаманский культ мог составлять основу религиозной жизни общества. Позднее, с усложнением социальных отношений и оформлением развитых политеистических религий шаманство отодвигается на задний план, теряет свое значение, у одних народов продолжает сохраняться в виде пережитка, а у других исчезает совсем.

Термина «шаманизм» читатель здесь не найдет. Я отказался от него, чтобы избежать недоразумений. Дело в том, что отдельные исследователи разграничивают понятия «шаманство» и «шаманизм», обозначая термином «шаманизм» чаще всего совокупность религиозных воззрений народов, у которых шаманство было главным, сохранявшим важную социальную роль культом [Вдовин, 1973. С. 16; Михайлов, 1980, С. 4; и др.]. Термин «шаманизм» в таком его значении для среднеазиатско-казахстанского региона неуместен. Употреблять его в ином смысле [см.: Вдовин, 1981. С. 265—283] также нецелесообразно: неоднозначность термина всегда влечет за собой путаницу или неясность. Для нашего случая вполне достаточно одного термина — «шаманство». Именно этот термин больше всего подходит для явления, сохранившегося в рамках ислама в пережиточных формах как неофициальный культ.

Среднеазиатское шаманство не оставалось неизменным на протяжении своей истории. Даже за последние сто лет в нем произошли заметные перемены, вызванные преобразованиями в жизни народов Средней Азии и Казахстана, в особенности после Великой Октябрьской социалистической революции. В течение многих предшествующих столетий шаманство прошло длительный и непростой путь развития. Особенности среднеазиатского шаманства отражают не только разные этапы эволюции религиозных представлений, но и процесс взаимодействия разных культурных традиций, неизбежный в неоднородной этнической среде. В книге предпринята попытка

Шаманство возникло в глубокой древности, возможно уже в палеолите. Оно должно было сложиться вскоре после того, как сформировалась вера в духов. Немые археологические свидетельства, какое бы остроумное истолкование они ни получали, не могут быть приняты всерьез в попытках определить исторический рубеж появления шаманства. Этнографические материалы гораздо более содержательны. Они рисуют шаманство как религиозный культ, известный у разных народов Земли, находившихся на низких ступенях общественного развития. Шаманы были у австралийских аборигенов, у семангов и кубу, у ботокудов и огнеземельцев. По-видимому, в разных формах шаманство было общей стадией, пройденной некогда всеми народами мира. Этнографические материалы характеризуют шаманство как форму религии, сложившуюся в доклассовом обществе. С появлением государственности, с усложнением общественных отношений возникают новые формы жречества, при которых жрец не претендует на божественное избранничество. В классовых обществах шаманство отходит на задний план и сохраняется как пережиточный, периферийный культ. Таким образом, сама тенденция развития религиозных воззрений человечества ясно показывает, что шаманство принадлежит к числу ранних форм религии.

Если принять такое понимание шаманства, легко определить отношение к серии частных гипотез, касающихся времени возникновения шаманства у того или иного народа. На фоне обширного материала, представляющего шаманство как всеобщую для разных групп человечества и архаическую форму религии, мнение о позднем происхождении шаманства у отдельных народов (например, обских угров, монголов и т. д.) выглядит наивным. Очевидно, у всех народов мира шаманские традиции восходят к незапамятным временам. Другое дело, что эти традиции не оставались неизменными и каждая новая эпоха накладывала на них свой отпечаток.

Эти соображения указывают, что и шаманство народов Средней Азии и Казахстана должно было сложиться на основе традиций, принадлежащих культурам разных народов — главным образом тюркоязычных и ираноязычных. Такая постановка вопроса методи-

Р. 267—287; Краснодембская; 1984. С. 37—59; Семашко, 1973. С. 45—46; Ray, 1969], во-вторых, свидетельства пережитков шаманства в Европе. Среди этих свидетельств [см., например, Buchholz, 1968; Davidson, 1970. P. 28—31; Edsman, 1967; Eliade, 1975, Klaniczay, 1984; MacFarlane, 1970] большой интерес вызывают представления, связанные с так называемым колдовством, против которого в средние века энергично боролась инквизиция. Уже не раз высказывался взгляд, что «ведьмы» и «колдуны» народов Европы — прямые наследники шаманов древности [см., например: Штернберг, 1936, С. 359—360].

Конфликт христианской церкви с «колдовством» был вызван тем, что служители древних пережиточных культов не сразу приспособили свою деятельность к христианской идеологии, а долгое время сохраняли старые традиции в их «языческом» виде. Статья Г. Хеннингсена, в которой анализируются рассказы сицилийских «ведьм», записанные, когда их допрашивали инквизиторы в XVI—XVII вв., показывает, что эти «ведьмы» многими существенными чертами напоминают шаманок. Прежде всего «ведьмы» Сицилии, по их утверждениям, не приносили окружающим зла. С помощью духов («фей») они прорицали, отыскивали пропавшие вещи и лечили больных. Духи-помощники, представлявшие чаще всего в виде прелестных молодых женщин, но с кошачьими лапами или лошадиными копытами, сами назначали избранницу, которую принимали в свою «компанию». «Компания» обычно состояла из 5—7 женщин (в том числе духов), одна из которых была «королевой». В своих видениях (обычно во сне) «ведьмы» летали ночью в неведомые края, где танцевали под музыку и пировали вместе с духами. В марте все «компании» духов и «ведьм» собирались вместе в лесу и их «принц» учил их избегать дурного, исцелять от болезней людей.

Одна женщина сообщала, что ее «компания» верхом на козлах летала по воздуху в какую-то страну близ Неаполя. Там была огромная равнина, на которой стояла большая трибуна с двумя стульями. На одном из них сидел молодой человек и на другом — прекрасная женщина: их называли «королем» и «королевой». Ког-

генетически связаны с шаманством. Естественно, что в XVI—XVII вв. и духи-помощники, и «страны», куда летали «ведьмы», представляли в народном воображении иначе, чем духи и иные миры сибирских шаманов. Видимо, влиянием христианства объясняется иная мотивация ночных путешествий «ведьм»: «небесный» или «подземный» миры шаманства не могли согласоваться с христианскими представлениями о мире, и «ведьмы» с духами ночью обходят все дома города или деревни или же летают в какую-то страну, где поклоняются главе духов и предаются удовольствиям, не исключаящим и плотскую любовь. Любопытно, что миланские «ведьмы», якобы наслаждавшиеся во время пиршеств с духами мясом животных, должны были сохранять кости и класть их в шкуру: после трапезы повелительница духов будто бы касалась груди костей своим чудесным жезлом и животные оживали. Это древнее поверье, известное широкому кругу народов Евразии, сохранилось в виде пережитка в шаманских традициях народов Средней Азии. Туркменские шаманы, например, запрещали касаться зубами костей жертвенного животного, когда мясо поедалось присутствующими. И если в туркменских поверьях середины XX в. уже отсутствует представление о возрождении животного, кости которого сохранены, то более ранние легенды о хорезмском святом Хубби-ходжа не оставляют сомнения в том, что еще лет сто-двести назад оно было в силе: Хубби-ходжа оживляет быков, кости которых были положены на шкуры [Снесарев, 1969. С. 250].

Мнение о существовании у ираноязычных народов в прошлом шаманства также уже высказывалось в литературе. Большой частью исследователи в намерении обосновать эту точку зрения обращались к древним текстам [Henning, 1951. Pp. 157—177; Gignoux, 1979. P. 41—79; Nyberg, 1938]. Вполне возможно, что в авестийских текстах сохранены указания на шаманский характер ритуалов; не исключено, что в «служителях дэвов» Авесты правомерно видеть шаманов [Снесарев, 1969. С. 61—62]. К шаманской мифологии восходит легенда о путешествии зороастрийского жреца Вираза (его души) на «тот свет»; вернувшись через семь дней и ночей, он доложил обо всем, что увидел в подземном мире [Andr. W. 1951. P. 100].

чтобы объявить о своем выборе. Человек пытается уклониться от призыва, ищет помощи у мудды. Но если он согласен, тогда пери учат его своему танцу. В этот период будущий шаман неслюдит, замкнут, все валится у него из рук. Первый сеанс фактически является обрядом посвящения. Обезглавливают козу, и будущий шаман должен пить бьющую из горла животного кровь (думают, что он принимает ее за молоко). Тот, кто выдержит это испытание, будет хорошим шаманом (дайял).

Во время камланий шаман входит в транс и то поет, то танцует внутри круга, образованного зрителями. Смысл обряда — призыв пери. С помощью своих духов-помощников шаман должен установить с ними связь. Часто пери заставляют долго просить себя, требуют удаления людей, пренебрегших ритуальной чистотой. Но вот духи наконец приходят, соблазненные музыкой, словами песен и дымом можжевельника; шаман видит их над вершинами деревьев. Теперь он подражает их танцу и вторит их пению. Когда контакт с пери установлен, душа дайяла должна вознестись вверх. Тело будет продолжать танец, но его второе «Я» полетит над горами и долами, над чужими странами. В песне шаман описывает свои приключения и возвращение [Йеттмар, 1986. С. 190—291. См. также: Споу, 1975. Рр. 187—211].

Духи пери (пари) выступают основными духами-помощниками шамана и у таджиков (а также узбеков, уйгуров, казахов). Слово «пари» («пери») — исконное для персидского и таджикского языков, однако ясное происхождение термина еще не указывает на то, что с ираноязычной средой связан корнями и сам шаманский культ. Дардоязычные народы благодаря изолированному положению вплоть до конца XIX в. не были мусульманами и сохраняли свою собственную культуру и религию; шаманство у них, несомненно, является местной традицией. Слово «пери» может быть исконным и для дардских языков. К. Йеттмар считает, что оно могло быть принесенным на Гиндукуш в ходе исламизации «кафиrow» [Йеттмар, 1986. С. 229], но это вряд ли вероятно. А если заимствования и имели место, то они не ограничились одним лишь термином. Скорее всего, у ряда дардоязычных групп и их ираноязычных со-

Шаман у древних тюрков назывался «кам». Полагают, что это название было известно еще вторгшимся в Европу гуннам (середина V в.), у которых верховный шаман будто бы носил титул «атакам» ('отец-шаман') [Manchen-Helfen, 1959; Немет, 1976. С. 300; Потапов, 1978. С. 13—14]. Однако сведения о языке гуннов настолько скудны и спорны, что интерпретация их в высшей степени ненадежна [Дёрфер, 1986. С. 88—89 и др].

О собственно тюркских камах впервые сообщает китайская хроника «Тан шу», составленная в X в., но включившая в себя и более ранние известия. Здесь говорится о хакасах (хягас) и их шаманах (гянь); по мнению Н. Я. Бичурина, прежнее чтение иероглифа было «кам» [Бичурин, 1950, С. 353]. Слово «кам» — 'шаман' — встречается во многих тюркоязычных источниках: «Кулатгу билик» (XI в.), «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгарского (XI в.), «Кодекс куманикус» (XIV в.) и др. Благодаря постоянным войнам и переселениям тюркоязычных племен в средние века этот термин был известен на широкой территории. Кипчаки принесли его с собой в Египет [Zajaczkowski, 1945. С. 27]. Оно употреблялось в южнорусских степях. И сегодня еще среди группы венгров, являющихся потомками тюркоязычных кочевников, сохраняется диалектное слово «кам» — 'гадатель, провидец, колдун'; оно прилагается только к мужчинам (сообщение И. Мандоки-Конгура). Слово «кам» ('колдун') удержалось и в языке караимов. На Востоке мы находим его в Корее, где среди нескольких наименований шамана в XIX в. имелся и термин «де-гам» («тэкам») — 'большой шаман' [Ионова, 1980. С. 12, 32], образованный, видимо, сочетанием китайского слова «да» ('большой') и тюркского «кам». «Кам» («хам») — название шамана у современных алтайцев, хакасов, тувинцев, тофаларов, урянхайцев (тоха) северной Монголии, а также желтых уйгуров, живущих в Китае (провинция Ганьсу). Еще в конце XVIII в. так называли шаманов обращенные в ислам барабинские татары [Георги, 1799. Ч. II. С. 117].

Для обозначения ритуальных действий шамана употреблялось слово 'шаманить' (камла-) [ДТС, 1969. С. 415]. Языки алтаеяских народов и желтых уйгуров сохранили эту традицию: «кам камнайды» (алтайск.) и т. п. Но были и другие выражения. Мах-

во «играть», обозначающее шаманский сеанс, известно народам, которые (например, якуты и туркмены) в течение нескольких последних столетий не имели между собой непосредственных связей, позволяет предполагать значительную древность термина. Слово «оюн» — тюркское, но возможно, что его связь с шаманским сеансом внушена представлениями иранской культуры (вспомним о «танце пери» в шаманстве шинаязычных дардов).

У многих народов, знавших шаманство, наряду с шаманами существовали и другие категории гадателей, лекарей и разного рода служителей культа, близких по своим ритуальным функциям к шаманам; эти категории обычно имели особое название. Древние турки не были исключением. Л. П. Потапов обратил внимание на термин «елвичи» («елбичи»), известный источникам и сохраняющийся в разных фонетических формах в языках алтае-сянских народов. По его мнению, словом «елвичи» в древнетюркский период также назывался шаман [Потапов, 1978, С.19—32].

Источники обычно говорят или подразумевают, что шаманами были мужчины. Но есть упоминания и о женщинах; так, в словаре «Кодекс куманикус» есть запись: «кам-хатун киши дир», т. е. 'женщина-кам' [Kuul, 1880. S. 9].

В функции шамана входили прорицания, предсказания будущего, которым придавалось важное значение. «Кодекс куманикус» переводит слово «камлык-эт» латинским *adiuino* — 'пророчу, предсказываю' [Grønbach, 1942. 191—192]. Махмуд Кашгарский сохранил древний термин, означающий прорицание: «кам ыркэди» («ырк» — 'гадание, предсказание'). Камы тюрков гадали, в частности, по бараньей лопатке. О гаданье таким способом сообщает и средневековый иранский источник, и англичанин Дженкинсон, в XVI в. путешествовавший по Средней Азии [Дженкинсон, 1937, С. 179; Агаджанов, 1971. С. 183]. Древний прием гадать по лопатке животного сохранялся у казахов, бурят, монголов и многих народов Сибири еще в конце XIX — начале XX в.

Кам был также лекарем. Об этом говорится (без какого-либо осуждения) в «Кудатгу билик» (строки 4357—4365).

огонь сучьями дерева ливана, шептали... какие-то варварские слова и в то же время звонили в колокол и ударяли в тимпан [Бубен. — В. Б.] над поклажей. Они несли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня: между тем, приходя в исступление 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 самого Земарха через пламя, и этим, казалось, они сами себя очищали» [Византийские историки, 1860. С. 376].

В этом описании справедливо видят шаманский обряд. Лишь Л. Н. Гумилев, комментируя это известие, не счел возможным связать данный обряд с шаманством, ибо в нем представлено «изгнание враждебных духов священной силой огня, т. е. магия, а не спиритуализм» [Гумилев, 1967. С. 86]. Однако нельзя исключить, что исполнители обряда призывали своих духов-помощников: источник мог это не отразить. Кроме того, как показывают этнографические материалы, шаманы борются с враждебными духами и колдовскими чарами, используя самые разные способы, в том числе холодное оружие и огонь. Огонь, например, широко употреблялся среднеазиатскими шаманами в «лечебных» целях (обряд «алас») [Сухарева, 1975. С. 72—73].

Об обряде очищения огнем семь веков спустя после Земарха упоминает Плано Карпини: две женщины читали заклинания, когда люди с вещами проходили между огнями; то, что падало на землю, доставалось им [Карпини, 1957. С. 30—31]. Рассказ Вильгельма Рубрука о «предсказателях» убеждает: эти женщины — шаманки. Когда монгольскому хану Ольджейту (1304—1316) было предложено пройти между двумя огнями, ибо его дом разрушила молния, церемонией очищения должны были руководить шаманы [Boyle, 1972. P. 184].

Необходимо сделать одно методическое замечание. Пытаясь понять, каким было шаманство древних тюрков, мы можем невольно исходить из представлений о шаманстве народов Сибири XIX в. — начала XX в. Между тем в древности общественные функции шаманства и особенности связанных с ним воззрений и ритуалов бы-

и борьба между светскими и духовными властями» [Потапов, 1978. С. 15].

Во-первых, у государей имелись «личные» шаманы. Хан жузханей Чеуну (начало VI в.) приблизил к себе двадцатилетнюю шаманку, которая «лечила и волхвовала... силою духов». «Чеуну очень уважал и любил ее и, поступая по ее советам, привел государственное управление в запутанность». Он считал, что шаманка «предвидит отдаленное». По ее оговору хан даже тайно лишил жизни своего сына. Это злодеяние положило конец карьере как шаманки, так и самого правителя: приближенные матери хана убили фаворитку, а затем и Чеуну [Бичурин, 1950. С. 196]. К Чингисхану был приближен шаман Кокэчу по прозвищу Тэб-Тенгри, который будто бы «раскрывал тайны, предсказывал будущие события», «был провидцем, претендовавшим на совершение чудес» [Рашид-ад-дин, 1952, Т. 1. кн.1. С. 167; кн. 2. С. 253]. Когда в 1206 г. Темучин, став могущественным государем, «устроил великое собрание», Тэб-Тенгри выступил на нем перед аристократией «и, выразив притязание на обнаружение [у себя сейчас] знаков того чудесного предвидения [т. е., видимо, придя в экстатическое состояние. — В. Б.], сказал «“Ныне, когда государи этого земного пояса... покорены твоею рукою... ты, Чингиз, станешь царь-царей. Всевышний господь повелел, чтобы прозвание твое было Чингизхан... — шаханшах — государь государей“» [Рашид-ад-дин, 1952. Т. 1, кн. 2, С. 253].

Существование «придворного» шамана у древних тюрков подтверждается уйгурским сказанием об Огузе (конец XIII — начало XIV в.). Это — важное свидетельство, если учесть, что предание должно было отразить не случайный факт, а устойчивую традицию. «При Огуз-кагане был седобородый, седовласый очень ловкий старик, рассудительный, мудрый человек, чудесник» (в оригинале «түшимал», от «түша» — видеть сны [Шербак, 1959. С. 56, 86]. Сказание рисует старика вещим прорицателем. Не Огузу, а старцу «ниспослало священное небо... [знамение] во время сна, определившее дальнейшую судьбу народа. «Пусть свершится [это], — говорит прорицатель хану. — Пусть передадут захваченные земли

призывают в определенный день каждый год; вокруг него собираются певцы и музыканты и так далее, которые начинают пить и пировать. В разгар пира этот человек теряет сознание и падает, как в обмороке; его спрашивают о событиях, которые случатся в предстоящем году, и он сообщает, будет ли урожай обильным или скудным, будут ли дожди или засуха и так далее; и они верят что [все], что он говорит, — правда» [Marvazi, 1942, P. 30]. В работе Дж. Э. Бойла дано разъяснение: киргизский прорицатель — это, скорее всего, и есть кам, а слово «фагинун», употребленное средневековыми историками, является искаженным согдийским словосочетанием, означающим 'божий пророк' [Boyle, 1972, P. 180]. Этот термин согдийского происхождения, вероятно, был в ходу среди самих киргизов; вряд ли Гардизи, писавший по-персидски, и Марвази, писавший по-арабски, сами ввели его в текст, да еще в искаженном виде.

Название «божий пророк» указывает на высокое общественное значение роли прорицателя.

В-третьих, некоторые функции шаманов могли брать на себя и правители. Так, хакан тюрков-кимаков в IX—XI вв. выступал как первосвященник, практикующийся в пророчествах: «У царя [хакана тюрков] определенный день, в который зажигают для него огромный огонь [костер]. Царь говорит над огнем, пророчествуя. Он смотрит, уставившись на огонь, затем поднимает свое важное лицо от огня. Если [его лицо становится] зеленого цвета, то указывает на плодородие и добро; если [становится] красного цвета, то указывает на пролитие крови; если [становится] белого цвета, то будет неурожай, если желтого — будет болезнь и эпидемия; а если становится черного цвета, то указывает на смерть царя или на дальнюю поездку. Когда бывает последнее, [царь] горопит в поход и набег» [Кумекон, 1972, С. 110]. Трудно поверить, чтобы пророчество осуществлялось именно таким способом. Авторы рукописей (Васиф-шах, конец XII — начало XIII в., и Шахиб ал-Харрани, первая половина XIV в.) рассказывали о пророчестве тюркского хакана, опираясь на сведения, полученные из третьих рук. Здесь важно, однако, представление, что царю полагалось пророчествовать наподобие шамана.

кчал в сумку и запечатывал ее, и когда Чингисхан приходил в чувство снова, они читали ему его высказывания одно за другим; и в соответствии с этим он поступал, и на самом деле, все в большей или меньшей степени оказывалось верным» [Boyle, 1972. P. 181]. Такая характеристика Чингисхана не подтверждается другими источниками, но частично сохранилась в казахских легендах. Еще в середине прошлого века казахи рассказывали, что в горах находятся развалины кельи, в которой будто бы уединялся для молений Чингисхан [Янушкевич, 1966. С. 174, 189].

Трудно сказать, должен ли был в тюрко-монгольской среде правитель выступать в роли шамана издавна или же он взял на себя некоторые шаманские функции сравнительно поздно, утверждая свое единовластие и претензии на личную связь с богами. В любом случае влияние шаманов должно было создавать трудности для правителей, вынуждавшие их в ряде случаев решительно освобождаться от этих служителей духов. Тэб-Тенгри, например, был удобен Чингисхану, поскольку оправдывал божественной волей его завоевательные походы, утверждая: «Бог повелел, чтобы ты был государем мира!» «С Чингиз-ханом он говорил дерзко, но так как некоторые [его слова] действовали умиротворяюще и служили поддержкой Чингиз-хану, то последнему он приходился по душе». Однако шаман переоценил свои возможности. «Впоследствии, когда [Тэб-Тенгри] стал говорить лишнее, вмешиваться во все и повел себя спесиво и заносчиво, Чингиз-хан со своим братом Джочи-Касаром принял решение и повелел, чтобы [Тэб-Тенгри] прикончили, когда он явится в орду и начнет вмешиваться во все его не касающееся... Итак, когда явился Тэб-Тенгри и начал во все ввязываться, ему дали два-три пинка ногой, выбросили из орды и убили» [Рашид-ад-дин, 1952, Т. 1, кн. 1. С. 167—168]. В «Сокровенном сказании» убийство шамана описано иначе, но объяснено так же — конфликтом между Чингисханом и шаманом [Козин, 1941. С. 176—179].

Этот поучительный случай, однако, не положил конец древней традиции. Важная общественная роль шаманства создавала воз-

утварь усопших, проводя ее через огонь... Прорицателей зовут также, когда родится какой-нибудь мальчик, чтобы они предсказали судьбу его; зовут их и когда кто-нибудь захворает, и они произносят свои заклинания и решают, естественная ли это немощь или она произошла от колдовства». В случаях, когда наступают сильные холода, прорицатели «выискивают... каких-нибудь лиц в становище, обвиняя их, что через них наступает холод, и тех убивают без всякого замедления» [Рубрук, 1957. С. 175—176, 178].

Эти «прорицатели» — шаманы: «все прорицатели называются хам» (т. е. кам) [Рубрук, 1957. С. 115]. Как шаманы они особенно ясно предстают в следующем описании: «Некоторые из прорицателей также призывают демонов и созывают тех, кто хочет иметь ответы от демонов, ночью к своему дому, полагая посередине дома вареное мясо; и тот хам, который призывает, начинает произносить свои заклинания и, держа барабан, ударяет им с силою о землю [это, видимо, ошибка; Рубрук сам на камланиях не присутствовал. — В.Б.]. Наконец, он начинает бесноваться, и его начинают вязать. Тогда демон является во мраке, и хам дает ему есть мяса, а тот дает ответы» [Рубрук, 1957. С. 178].

Название «хам» показывает, что среди «прорицателей» были (быть может, в преобладающем большинстве) тюркские шаманы. Эти шаманы объединены в своего рода жреческую корпорацию и имеют большое влияние на жизнь ставки. По их наущению убивают людей. Без их одобрения не затеваются войны. Рассказ Рубрука позволяет лучше понять более ранние известия, в частности сообщение X в. об огузах: «Они почитают лекарей [по мнению Дж.Э.Бойла, шаманов. — В.Б.] и всякий раз, как видят их, [им] поклоняются. Эти лекари распоряжаются и жизнью, и имуществом их» [Худуд ал-алем, 1939. С. 211; Boyle, 1972. P. 179].

Шаманство (как и любой религиозный культ) способно впитывать в себя новые идеи, мифологические образы и ритуалы. Вне шаманства, видимо, возникло и представление о «дождевом камне» («яда» или «джада»). Сам этот термин заимствован из авестийского или новоперсидского языка, в которых означал 'волшебство', 'ворожей' [Christensen, 1941. P. 15]. Однако источники, включая «Шахнаме» Фирдоуси, связывают искусство вызывать непогоду с

нем «яда-таш» пользовались и лица, не являвшиеся шаманами [Потапов, 1978. С. 19].

В принципе употребление «дождевого камня» не обусловлено шаманским культом: «Действия “яда” не связаны с вызыванием духов» [Гумилев, 1967. С. 85]. Согласно средневековым источникам, «дождевой камень» берет свое начало в животном мире. Однажды в некоей стране, где солнце «очень близко от земли», сын царя тюрков-огузов будто бы отобрал чудесные камни у животных, которые держали эти камни во рту, чтобы создать над собой облако и защититься от солнечного зноя [Китаб ахбар ал-булдан, 1939. С. 153—154]. Киргизы считали, что «джайташ» можно найти в желудке некоторых овец или коров; якуты думали, что камень «сата» мог быть в желудке или печени коровы, лося, лошади, глухаря, орла [Баялиева, 1972. С. 54; Малов, 1947. С. 153].

При развитых политеистических верованиях и тем более после распространения ислама магический камень был поставлен в связь с божественной волей [Короглы, 1976. С. 88; Агаджанов, 1971, С. 183]. Мусульманизированные поверья уйгуров Синцзяна объясняли действие камня, естественно, волей Аллаха. Но сквозь анимистические наслоения отчетливо проступает вера в связь дождя с самим камнем. Камень мог потерять свою волшебную силу. Чтобы вернуть прежние свойства, надо дать проглотить камень красному петуху и ждать три дня или же погрузить камень в кровь и бултыхать им [Малов, 1947. С. 156]. Алтайцы вкладывали камень на неделю в распоротое брюхо живой птицы, дикого или домашнего животного. От этого камень начинал «дышать» и снова действовал [Потапов, 1978. С. 18]. Таким образом, вне зависимости от заклинаний и молитв камень должен быть «сильным» сам по себе и его свойства не выступают как дар духов или божеств. Возможно, что и в древности применение камня предполагало магические действия без обращения к духам. Тем не менее для шаманов обладание «дождевым камнем» должно было быть большим соблазном, и они, вероятно, стремились обзавестись им.

с которым шаманство «было ступенью выше» [Короглы, 1976. С. 89]. Подобные высказывания основаны на мнении, что шаманство возникает сравнительно поздно, с разложением родо-племенных отношений. Возражения против этой точки зрения приведены в моей книге «Избранники духов».

Нам почти неизвестен мир духов и божеств, с которыми был связан шаман древних тюрков. «Общеизвестно, что джинны с ними [камами.— В.Б.] разговаривают» [Рашид-ад-дин, 1952. Т. 1, кн. 1. С. 157], но эти слова мало что проясняют. Мы вправе думать, что среди духов, к которым постоянно обращался кам, важное место занимали духи урочищ, духи гор. Китайская хроника «Вейшу» говорит о почитаемой горе Бодын-инли, «что в переводе значит: дух-покровитель страны» [Бичурин, 1950. Т. 1. С. 231]. Этнографические сведения об алтае-саянских народах дают подробную картину почитания духов гор. Этот культ был тесно связан с деятельностью шаманов и во многих случаях носил родовой характер, что свидетельствует о его глубокой древности. От того, как понимать существо данного культа, зависят и наши представления о верованиях древних тюрков.

Высказано мнение, что в алтайском культе гор «не видно еще развитых анимистических образов, представлений о духах, пребывающих в предметах природы; оживотворяются и обоготворяются самые эти предметы» [Токарев, 1947. С. 151; Гумилев, 1967. С. 80]. На чем основан такой вывод? Алтайцы при молении обращаются не к духам гор, а к самим горам. Значит, «алтаец поклоняется не духу горы, а самой горе» [Токарев, 1947. С. 151]. Но это не убедительный аргумент. Показания языка нуждаются в тщательном осмыслении. Слова далеко не всегда четко соответствуют понятиям и представлениям, которые они должны выразить, и дело здесь не в том, что сами понятия якобы туманны. Каждый язык богат словами и выражениями, имеющими различную нагрузку в зависимости от контекста. Язык и мышление не тождественны. Язык дает многообразие форм для выражения мысли; среди этих форм есть символы, метафоры, аббревиатуры, подставные термины, иносказания. Поэтому языковые материалы могут быть надеж-

лодых. Они часто посещают охотников в тайге во время промысла. Обычно они являлись охотникам в образе молодой женщины или девицы (у кумандинцев чаще всего рыжей), голой, с большими грудями, закинутыми за плечи или заложёнными под мышки. Горные «хозяйки» охотно вступали в половую связь, особенно с холостыми охотниками, делая их за это удачливыми в промысле» [Потапов, 1946. С. 159]. Здесь все ясно за исключением одного: почему «в последнее время»? Разве автор располагал сведениями о более раннем периоде? Эта оговорка не вытекает из этнографического материала. Очевидно, она вызвана «общетеоретическими» соображениями. Ее неправомочность доказывается характерным образом горной «хозяйки». Дух в виде нагой светловолосой женщины с закинутыми через плечи на спину грудями известен и широкому кругу народов Средней Азии, Кавказа, Восточной Европы, что говорит об исключительной древности этого образа [Басилов, 1980. С. 58]. О духах гор писали и другие исследователи [Каруновская, 1935. С. 161—163; Дыренкова, 1940. С. 257, 273; Diószegi, 1962. P. 88; Хлопина, 1978. С. 77, 80—82, 87; Усманова, 1976. С. 166; Алексеев, 1984. С. 65—78]. Поэтому мнение, что алтайцы и хакасы поклонялись самим горам и урочищам, а не пребывающим в них духам, ошибочно. С. А. Токарев впоследствии изменил свою точку зрения [Токарев, 1982].

Такой же ошибкой, основанной на том же неправильном убеждении, что слова адекватно выражают понятия, представляется и мнение, что древние тюрки и современные хакасы поклонялись небу, а не небесному богу. Это мнение, встречающееся во многих работах, опирается на тексты, в которых упомянуто не божество неба, а небо, например: «Тенгри схватил за макушку моего отца... и поднял... наверх» [Потапов, 1978. С. 16, 26—27]. Между тем само слово «тенгри» неоднозначно: оно обозначает и небо, и, пожалуй, чаще — божество. Об этих двух значениях писал еще Макдисси (X в.), сообщая, что формула «бир тенгри» у тюрков подразумевает «един господь» [Кумекоев, 1972. С. 109]. В значении «бог» оно ясно зафиксировано и во многих других источниках — у Ибн-Фадла

ной роли шамана, однако комментарии к этому материалу предлагают нам верить, что шаманы включили в сферу своей деятельности культ духов урочищ совсем недавно: «Шаманы у хакасов и у северных алтайцев... даже в начале нашего столетия еще не везде монополизировали выполнение обрядов, связанных с почитанием родовых гор» [Потапов, 1958. С. 320; Алексеев, 1984. С. 67]. Это мнение основано «на фактах отправления культа рядовыми охотниками и стариками без участия шамана» [Потапов, 1946, С. 139]. «В основном культовые действия, связанные с почитанием родовой горы, в последнее время (за исключением шорцев) сосредоточивались в руках шамана. Хотя рядовые охотники еще совершали сами простейшие обряды... но более развитые и сложные моления родовым горам производил шаман, который выступал в качестве представителя сеока» (рода) [Потапов, 1946. С. 150]. И здесь материал не дает оснований для слов «в последнее время»; столь же правомерно предположение, что «сложные моления» духам гор шаманы совершали и тысячелетие назад. К тому же сведения, которые говорят о неучастии шамана в молениях духам гор, нуждаются в пересмотре. Л. П. Потапов подчеркивает: у шорцев «обряд моления и кропления совершал обычно старший в роде или в улусе... За отсутствием старика, знающего ритуал этого моления, приглашали шамана» [Потапов, 1946. С. 149]. Создается впечатление, однако, что эти сведения не были должным образом проверены. Шорский шаман совершал родовой ритуал моления верховному богу Ульгению [Хлопина, 1978. С. 86]. Почему же в его функции не входил культ родовых гор? Более того, шорцы, жившие среди хакасов, в конце XIX в. нуждались в шаманах для ритуала моления духам гор. По записи Н. Ф. Катанова, люди из группы Кобый, например, «приносят всенародную жертву и шаманят [на почитаемой горе.— В. Б.] раз в 3 года... Перед тем как шаманить, готовят 9 кадок бузы. Когда надо шаманить, приглашают двух шаманов» [Радлов, 1907. Ч. IX. С. 589]. Участие шамана у шорцев в культе гор закономерно, так как «духи кама — это главным образом “хозяева” горы Пустаг, якобы разрешающий шаману сделать бубен. Вообще алтайские шаманы считали, что их судьба зависит от духа

жертвами к родовым горам, расположенным в отдаленных местах, где, видимо, когда-то жили предки сагайцев и которых современные сагайцы никогда не видели [Потапов, 1958, С. 321]. Сохранились фотографии С. Д. Майнагашева, сделанные в 1914 г. среди хакасов (сагайцев) во время коллективного жертвоприношения Белому духу (Ак тэсь) на вершине горы. К березе привязана лошадь, рядом стоят напитки и пища для общественной трапезы; вокруг березы шествует ритуальная процессия, возглавляемая шаманом [МАЭ, 2409—51, 52, 53, 58 и др.].

Этнографические материалы позволяют считать, что камы древних тюрков полагали для себя возможным обращаться не только к разнообразным духам урочищ, но и к высшим божествам. Алтайские шаманы «путешествовали» к Ульгеню и Эрлику и даже бывали призываемы к шаманскому служению верховным божеством. Отправляли жертвы небесному главному богу и шаманы желтых уйгуров. Правда, есть описания таиха — обряда жертвоприношения «небу» (божеству неба) у хакасов (качинцев и бельтиров) в конце XIX — начале XX в., на которое женщины и шаманы не допускались; «по уверению инородцев, шаман, очутившийся на таихе, безумеет и падает в корчах» [Яковлев, 1900. С. 103; Майнагашев, 1916. С. 93—102; Потапов, 1958. С. 317—319; 1978. С. 26]. В. Шмидт и вслед за ним М. Элиаде высказали убеждение, что недопущение шамана к жертвоприношению небесному верховному божеству у качинцев и бельтиров является древней традицией, что шаман не требовался для жертвоприношения лошади небесному богу и у прототюрков (хуннов, тугю). М. Элиаде думает, что жреческая роль шамана в поклонении Ульгеню у алтайцев — сравнительно недавнего происхождения [Eliade, 1974. P. 198]. (Такое понимание развития функций алтайского кама, между прочим, противоречит основной посылке М. Элиаде — весьма спорному убеждению, что «первоначальная идеология шаманства — это вера в небесное Верховное Существо, с которым было возможно иметь прямые связи путем вознесения на небо» [Eliade, 1974. P. 507].) Близкое мнение высказал и Л. П. Потапов: «Наиболее ярким при-

чинцев на пути полного исчезновения: шаманов, имевших бубен и костюм и способных совершать полную церемонию жертвоприношения, уже не было [Майнагашев, 1914]. Но качинские шаманы в прошлом «посещали» небо, чтобы вести переговоры с обитающими там духами; это хорошо показал, в частности, Н. Ф. Катанов, разъясняя смысл рисунков на шаманских бубнах хакасов [Радлов, 1907. Ч. IX. С. 570—580; Катанов, 1890. С. 238]. А у бельтиров еще в 1940-х годах шаманка «отправлялась» к главному божеству — Великому духу (Улуғ төс). Движения шаманки во время камлания передавали «полет» на небо [Шибаева, 1978. С. 143].

Развитие тюрко-монгольского шаманства до уровня государственного культа позволяет думать, что шаманы древних тюрков и монголов считали себя в силах обращаться не только к разнообразным местным духам, но и к высшим божествам. Упомянутая шаманка, фаворитка жужаньского хана Чеуну, сказала хану, что его пропавший сын «теперь живет на небе, она может призвать его». Она устроила обряд, во время которого мальчик «очутился посреди юрты и сказал, что он постоянно жил на небе» [Вичурин, 1950. С. 197]. Неясно, объявляла ли шаманка, что отправляется сама за мальчиком в небеса, но спустя семь веков Тэб-Тенгри утверждал: «Бог со мною беседует, и я посещаю небо!» [Рашид-ад-дин, 1952. Т. I. кн. I. С. 167].

Следы участия шаманов в жертвоприношениях духам и божествам можно распознать в традициях туркменского шаманства. Чтобы освободить больного от духов, шаман предписывал принести в жертву животное, называемое «учук»; сохранилось убеждение, что «учук» не следует есть, и нередко убитое животное (часто курицу) закапывали где-нибудь вдали от жилья [Басилов, 1970. С. 111—112; 1986. С. 101]. Хотя в исламизированном туркменском шаманстве «учук» предназначен вызвавшим болезнь джиннам, сам термин восходит к древнетюркскому слову «ыдук» («священный») [ДТС, 1969. С. 217]. Этим словом (в разных его фонетических вариантах), как свидетельствуют обычаи алтае-саянских народов и желтых уйгуров, а также киргизов, называлось посвященное в жертву божеству или духу животное [Дьяконова, 1981. С. 148; Абрамзон, 1971. С. 306; Катанов, 1890. С. 238; Потапов, 1978. С. 25, 29; Малов, 1912. С. 73]. Туркменский «учук» позволяет думать,

Эрклиг, “разлучающий” людей и посылающий “вестников смерти” в мир живых людей» [Кляшторный, 1977. С. 131].

Есть и другое свидетельство, указывающее на представление о подземном мире у древних тюрков. В уйгурской легенде об Огузхане (XIV в.) сообщается, что Огуз, собрав народ во время торжественного раздела владений между своими потомками,

(на правой стороне)

водрузил дерево в сорок сажений.

На вершину его [поставил] золотую [курицу],

У [основания] привязал белую овцу. На левой стороне [также] водрузил дерево в сорок сажений.

На вершине его установил серебряную курицу,

а у основания привязал черную овцу.

[Направо] разместились Бузуки,

налево — Учүки» [Шербак, 1959. С. 61—62].

Символика этого эпизода понятна. Белая овца у дерева с золотой курицей предназначена небесным божествам, черная овца у дерева с серебряной курицей жертвуется божествам подземного мира. Символическое обозначение верхнего, небесного мира белым или красным цветом, а нижнего — черным известно многим народам Сибири, в частности, и тюркоязычным. Закономерно также, что дерево с жертвой для небесных божеств стоит справа, а дерево с жертвой для подземных божеств — слева. Соотношение правой половины с небесным миром, а левой с подземным характерно для многих народов Сибири. У энецов деление на правую и левую сторону отражено в шаманском костюме: правая шаманская рукавица называлась «солнечная рука», левая принадлежала лесному духу-уроду Баручи (Варочи), имеющему ясную связь с подземным миром [Прокофьева, 1951. С. 136—137], энецкая шаманская шапка (МАЭ, 5706—24) разделена на правую и левую половины. У нганасан могли окрасить шаманский плащ соответствующим образом: левую половину в черный, правую — в красный цвет (МАЭ, 6680—36). У эдькитов на правую и левую половины делится бу-

будто бы возносились на небо. Алтайский кам, например, отправляясь с жертвой на небо к Ульгеню, водружал в юрте березу с зарубками на нижней части ствола. Во время камлания он становился сначала на одну зарубку, потом на другую и т. д., показывая, какого слоя неба он достиг. Это дерево воспроизводило мифическое мировое дерево, вершина которого достигает неба [Михайловский, 1892. С. 63]. Якутские шаманы устанавливали шест с нанизанными на него обрубками доски («облаками»), наглядно изображавший его путь на небо (МАЭ, 4128—37 и др.). Таким образом, в сказании сохранена память об обряде жертвоприношения божествам «верхнего» и «нижнего» миров, благосклонностью которых желал заручиться Огуз.

Однако сказание об Огузе свидетельствует не только об этом. Оно показывает, что мировоззрение древних тюрков было основано на более архаических принципах. Как уже заметил С. П. Толстов, в мифе об Огузе отражено дуалистическое деление мира. Он обратил внимание на рассказ о чудесных женах Огуза: «Однажды Огуз-каган был в одном месте, молясь Тангри. Стал мрак. С неба упал голубой луч. Он был ярче солнца и луны... В этом луче была девушка... Огуз-каган, увидев ее, себя потерял, он подошел, полюбил, взял, лег с нею и насытил свое желание. Она забеременела. После... родила трех сыновей. Первому дали имя *kün* (солнце)», второму дали имя *aj* (луна), третьему дали имя *yulduz* (звезда). Однажды Огуз-каган пошел на охоту. Среди одного озера издали увидел он одно дерево. В дупле этого дерева была девушка: она была очень красива... Огуз-каган, увидев ее, себя потерял... Она стала беременной. После... она родила трех сыновей. Первому дали имя *kök* (небо), второму дали имя *tau* (гора), третьему дали имя *tängiz* (море)» [Толстов, 1935. С. 28—29]. Сыновья от первой, небесной жены получили название «бузук», сыновья от второй, найденной посреди озера, стали называться «учук».

Этот миф повествует не только о происхождении дуалистической структуры племени, образованного потомками Огуза, в нем «мы видим ярко выраженную дуалистическую космогонию, связывающую первую фратрию с теллурическими, вторую — с хтоническими явлениями» [Толстов, 1935. С. 29]. Иными словами, в пре-

«омаха, понка, виннсбаго лагерный круг разделялся на две части воображаемой линией, проходившей с юго-востока на северо-запад. По одну сторону линии ставилась палатка фратрии Неба, по другую сторону — фратрии Земли... Людей фратрии Неба хоронили на помосте, людей фратрии Земли зарывали в землю» [Золотарев, 1964, С. 141]. Подобная классификация выражалась в целой группе взаимосвязанных символов: «индейцы полагали, что мужской принцип олицетворялся в небе и солнце, женский — в земле и луне. Жизнь возникла из соединения мужского и женского начала... Фратрия Неба символизировала мужское начало, фратрия Земли — женское» [Золотарев, 1964. С. 142]. У некоторых племен фратрии назывались по цвету — например, Белая и Красная. И это деление выражалось в иных символах: «Одна из фратрий чоктавов считалась Белой фратрией, или фратрией Мира, и соответствовала Северу, другая — Красной фратрией, или фратрией Войны, и соответствовала Югу» [Золотарев, 1964. С. 145]. Таким образом, существовали две группы противоположных друг другу символов. Правое соотносилось с небесным, верхним, белым, восточным, летним, мужским, главным, хорошим, а левое — с подземным, нижним, черным (темным), западным, зимним, женским, младшим, плохим.

Из легенды об Огузе ясно видно, что такая символика была известна и тюркоязычным народам. В сказании принадлежность к небесному или подземному миру (водной стихии) подкрепляется и другими символами того же значения. У поставленного с п р а в а от Огуза дерева привязана белая овца. На его вершине — з о л о т а я курица. Здесь же, с п р а в а, сидят Бузуки, старшие сыновья Огуза, рожденные от небесной девы. Огуз послал их в сторону зари, и они нашли там золотой лук. У поставленного слева от Огуза дерева находится черная овца. На вершине этого дерева — серебряная курица. У этого дерева, слева от Огуза, сидят Учуки, младшие сыновья Огуза, рожденные от девы, явившейся Огузу среди озера. Огуз послал их «в сторону мрака», «где заходит солнце, и они нашли там серебряные стрелы. Лук и стрелы — символы

в о д о й» (оқ сув) у узбеков называются реки и ручьи, берущие начало в горах от снегов и ледников; «ч е р н о й в о д о й» (қора сув) называются источники, вытекающие из земли. Узбеки Ферганской долины считают, что «б е л а я вода» является м у ж с к о й (эркак сув), а «ч е р н а я вода» — ж е н с к о й (аёл сув).

Таким образом, в традициях тюркоязычных народов обнаруживаются по сути те же сочетания символов, что и у индейцев Америки; это свидетельствует о глубочайшей древности дуалистического восприятия мира. Дуализм в мифологии и ритуале определен дуалистической структурой племенной организации, которая отразилась в названиях племенных подразделений, обычно отмечающих «белую» и «черную» ветви (у туркмен — Ак-кёпек и Гара-кёпек и т. д.).

Дуальное деление общества и дуалистическое мировоззрение определили и особенности шаманства. Как убедительно показал А. М. Золотарев, к этому дуализму восходит деление шаманов на две категории — «белых» и «черных». «Каждая фратрия имела своих шаманов, названия которых соответствовали символическим названиям фратрии и их мифологических покровителей. Подобный порядок мы наблюдаем в Северной Америке, где у ряда племен шаманские должности, так же как должности вождя, распределяются по фратриям». И «белые» и «черные» шаманы «были служителями одной и той же религии, следовали одному и тому же мировоззрению, но каждая группа обслуживала лишь своих фратриальных богов. Одни были служителями богов Белой фратрии, другие — служителями богов Черной фратрии, одни поклонялись добрым, другие — злым духам» [Золотарев, 1964. С. 244]. Надо подчеркнуть, что другие исследователи не сумели объяснить происхождение категорий «белых» и «черных» шаманов [см. например: Eliade, 1974. P. 186], ибо не видели связь такого деления с историей социальной организации.

Архаическая легенда об Огуз-кагане отчетливо выявляет естественную связь дуалистического мировоззрения с делением общества на две половины. И так как пережитки дуализма в социальной организации [Толстов, 1935. С. 28] или в ритуальной практике свойственны многим тюркоязычным народам, мы можем с уверенностью заключить, что древние турки знали разграничение сфер деятельности «белых» и «черных» шаманов.

души» в иной мир — древняя функция шамана, как справедливо считает и М. Элиаде [Eliade, 1974. P. 209].

Возможно, древним тюркам уже было известно представление о чудесном ездовом животном шамана, символом которого был бубен. В XIX — первой половине XX в. многие народы Сибири, в том числе и тюркоязычные, разделяли такое поверье [Потапов, 1947; Прокофьева, 1961. С. 437—450]; наиболее раннее упоминание о шаманском коне относится ко времени возвышения Чингисхана: шаман Тэб-Тенгри «ездил на небо на белом коне» [Рашидад-дин, 1952. С. 157, 167]; вряд ли можно сомневаться в том, что идея шаманского верхового животного сложилась задолго до средневековья. Судя по традициям народов Сибири, кам древних тюрков должен был иметь обрядовую одежду. В число ритуальных предметов шамана входил, видимо, и посох. Посох — важная принадлежность шаманов у многих сибирских народов — был известен тувинским и казахским шаманам. Для тюрков-огузов XI—XII вв. посох служил символом власти; старейшины избирали царя, бросая посохи вверх (к богам); тот, чей посох воткнулся в центре начерченного на земле круга, провозглашался правителем [Гусейнов, 1978. С. 138—139]. Таким образом, этнографические источники тюрков в древности и средневековье. Они показывают: утверждать, что шаманство древних тюрков характеризовалось «более низким уровнем развития», чем шаманство нетюркских народов Сибири [Вайнштейн, 1990. С. 185], нет оснований.

Тюркоязычные народы принесли в Среднюю Азию свои формы шаманства, которые слились с шаманством местным, имеющим корни в религии и мифологии ираноязычного населения края. Кроме того, воззрения народов Средней Азии и Казахстана, так же как и Южной Сибири, издавна испытывали воздействие развитых религий. Зороастризм, буддизм, христианство, манихейство и многочисленные сектантские вероучения в разной степени накладывали отпечаток на верования коренного населения, способствуя изменениям и в шаманстве. Особенно большие преобразования произ-



*Глава I*

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ШАМАНСТВА  
У НАРОДОВ  
СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Обзор истории изучения шаманства у народов Средней Азии и Казахстана делается впервые. При этом цель дать исчерпывающий библиографический очерк не ставилась. Поиски имеющих отношение к теме литературных материалов являются самостоятельной задачей, которую до сих пор никто на себя не брал, и нет сомнения в том, что со временем будут обнаружены новые интересные данные о шаманстве, ускользнувшие от внимания исследователей; большие надежды можно возлагать на местную периодическую печать и архивы. Хотя на сегодняшний день выявлены не все материалы, нет смысла ждать, когда эта работа будет завершена. Сделать обзор имеющихся сведений и подвести итоги давно пора, чтобы яснее определить цели дальнейшего исследования. Если бы накопленный материал был осмыслен много лет назад, уровень сегодняшних знаний в области шаманства был бы выше.

Раньше всего в печати появились сообщения о шаманстве казахов. Это объясняется интересом русского общества к казахам, часть которых уже в первой половине XVIII в. состояла в российском подданстве. В дореволюционный период появилось около сотни печатных работ, в которых помещены как содержательные рассказы, так и краткие упоминания о казахских баксы.

Первое сообщение о казахских шаманах сделано, видимо, академиком П. С. Палласом. Его трехтомная книга вышла на немецком языке в 1771—1776 гг., на французском — в 1788 г., на русском — в 1774—1788 гг. Среди различных «чародеев» П. С. Пал-

И. Г. Георги, «походят на языческих шаманов или камов». Это замечание, ставящее казахских «волшебников» в один ряд с сибирскими шаманами, указывает на суть явления. Позднейшие авторы вслед за И. Г. Георги называют баксы шаманами. Правильная оценка баксы обусловлена особым вниманием И. Г. Георги к шаманству. В разделе «О шаманском языческом законе» И. Г. Георги утверждает: «Шаманский закон принадлежит в число древнейших вер. Он всех старше на Востоке и почитается корнем ламайского, браминского и других языческих толков» [Георги, 1777. Ч. 3. С. 109]. Таким образом, здесь представлена одна из первых попыток теоретически осмыслить шаманство, повлиявшая на взгляды ученых следующего столетия, которые также считали шаманство древнейшей религией (Н. Я. Бичурин, В. В. Радлов, Д. Банзаров и др.).

Уникальная зарисовка ритуальных действий баксы и близкого к нему по функциям бродячего дервиша дивана включена в работу И. Г. Андреева [Андреев, 1796. С. 65—66].

Некоторые новые сведения о баксы приводит А. И. Левшин. Он описывает сеанс гадания, свидетелем которого был сам, знакомит читателя с обрядовым лечением баксы, указывает на психотерапевтическую целесообразность шаманского лечения: «Некоторые медики уверяют, что оно, невзирая на всю его странность, может быть иногда полезно в болезнях, от раздражения происходящих» [Левшин, 1832. С. 66]. Очевидно, А. И. Левшин не располагал достаточными собственными сведениями о баксы; иначе трудно объяснить оговоренные им заимствования из других работ [Рычков, 1772. С. 36, 72—73; Паллас, 1809. С. 577; Спасский, 1820. С. 167—170].

Первое подробное описание лечебного сеанса баксы, сделанное очевидцем, содержится в малоизвестной газетной статье [Новолинец, 1848]. Автор, живший «на новой линии в непрерывных сношениях с киргизцами», видимо, хорошо знал язык и обычаи казахов. Публикация А. Новолинецца, очевидно, легла в основу другой статьи [Ястребов, 1851], хотя автор и дает понять, что присутствовал на камлании сам. В статье М. Ястребова распознается и заимст-

звания баксы по-казахски и в немецком переводе. Этот текст и сегодня остается важным источником для изучения шаманства [Радлов, 1870. С. 46—51; Radloff, 1870. S. 60—66]. Некоторые погрешности перевода позднее были исправлены В. В. Радловым при повторной публикации этого призывания [Radloff, 1884. Bd. II. S. 63—66]. На отдельные неточности перевода было указано в редакционных примечаниях к статье А. А. Диваева [Диваев, 1899. С. 342].

Ценность другой публикации 1870-х годов сомнительна. Это повесть художника и писателя Н. Н. Каразина «В камышах» [Каразин, 1874]. В ней рассказывается, как два баксы лечили больного, заставив вороного коня три раза перескочить через него. Такое описание лечебного сеанса стоит резко особняком среди всех других сообщений о камланиях казахов шаманов. Это отметил уже А. Е. Алекторов, который, однако, не допускал, что здесь получила волю фантазия беллетриста [Алекторов, 1891]. Рассказ Н. Н. Каразина с доверием повтoren и другими авторами [Кастанье, 1913; Castagne, 1930; Очерки, 1978]. Между тем за достоверность его трудно ручаться. Шаманы, по Н. Н. Каразину, одурманили больного опиумом (это противоречит известным сведениям); лечение будто бы сопровождалось звуками барабана и литавр (это не характерно для действий баксы). Женщины будто бы разобрали юрту, в которой лежал больной (в других сообщениях об участии коня в шаманских ритуалах коня вводят в юрту). Видимо, Н. Н. Каразин не ставил перед собой задачу быть беспристрастным бытописателем. Такое мнение подкрепляется общей оценкой творчества Н. Н. Каразина, появившейся еще при его жизни: «В своих литературных произведениях К. больше стремится к эффектности и занимательности, чем к художественной и этнографической правде» [Брокгауз, Ефрон. 1895. Т. XIV, С. 426]. В силу этого привлекать повесть Н. Н. Каразина для исследования казахского шаманства вряд ли целесообразно.

Среди материалов, опубликованных в 1870—1880-х годах, значительный интерес представляют сведения В. В. Радлова о казахских шаманах, помещенные в его книге «Из Сибири». Здесь есть описание и способов гадания (в частности, на лопатке, в дополнении к сообщению Н. Н. Каразина) и обрядов лечения В. В. Рад-



*Рис. 1. Баксы лечит больного. Казахи. Фото М. Фишмана.  
Приложение к «Тургайской газете» (1897. № 12)*

к духам-помощникам шамана [Мирописев, 1888]. Было опубликовано сообщение о лечении казахской девушки, заболевшей от простуды. Шаман истязал больную, и на пятый день она умерла [Бакса, 1889]. Появилось в печати и описание баксы как музыканта [Пфенниг, 1889. С. 73].

1890-е годы характеризуются возросшим интересом русского общества к казахскому шаманству и как следствие этого — появлением значительного числа сообщений о баксы — в основном в провинциальной периодической печати (рис. 1) Многие из этих

щих в ритуале: сидящие в юрте люди повторяли вслед за баксы его обращения к духам. «Это делается для того, чтобы духи баксы, получив общее одобрение присутствующих, более успешно исполняли приказы баксы» [Кустанаев, 1894].

Пестрый состав авторов (волостной писарь, священник, местный старожил, столичный ученый и т. д.) сочетается с разнообразием материала. Авторы не без удивления рассказывают о трюках, совершаемых шаманами во время обрядов [Жильцов, 1895; Рыбаков, 1897 а, б], объясняя действия баксы гипнозом [Леваневский, 1895]. Очевидцы добросовестно описывают увиденные ими сеансы ритуального исцеления — лечение мальчика, «страдавшего расстройством живота» [Щетинкин, 1895], девушки, заболевшей воспалением легких (местные знахари решили, что она одержима «нечистыми духами») [П-в, 1896]. Описан случай, когда заболела забеременевшая после долгих лет бесплодия женщина и баксы взялся вылечить ее. Он таскал пациентку по юрте, кусал ее, а потом показывал трюки. Камлание длилось до рассвета. На другой день баксы велел накормить больную свежим бараньим мясом. Больная с удовольствием поела. «После этого она хорошо вспотела и выздоровела» [Вавилов, 1896]. Другой автор со слов своего знакомого казаха рассказывает о случае, когда баксы не смог вылечить душевнобольного (жин урган): «душевнобольной... не повиновался баксе [так! — В. Б.] и смотрел на него с каким-то удивлением», а потом «вышел из терпения» и сбежал. Казахи долго со смехом вспоминали этого шамана: «У баксы должно быть [д]жины где-нибудь были в гостях» [Жильцов, 1896]. В коротком сообщении ярко описано камлание баксы с целью узнать, где находятся потерявшиеся верблюды [Шапошников, 1896].

В этот период появилась одна из лучших работ по казахскому шаманству [Невольник, 1896]. В этой статье, написанной наблюдательным и знавшим казахский быт человеком, приведено подробное описание шаманского камлания. Интересен рассказ баксы Окэна о том, как он стал шаманом. В небольшом очерке другого автора изложены сведения, полученные от шамана, который специализировался в основном на изгнании демона албасты [Степной, 1897]. Были опубликованы новые сведения о смерти больных, которых взялся исцелять баксы [Внутренние известия, 1893; Матов,

В 1890-х годах продолжают появляться в печати и сообщения о казахском шаманстве туркестанского этнографа-краеведа А. А. Диваева. Краткая заметка «Баксы» ценна отрывком призываний шамана (только в русском переводе) [Диваев, 1896. С. 33—37; 1908. С. 123—125]. Статья «Из области киргизских верований» — самая обстоятельная работа по казахскому шаманству. Со слов хорошо осведомленных информаторов А. А. Диваев описал лечебные обряды шаманов Южного Казахстана. Смысл обрядов разъясняется; приведены и тексты призываний на казахском языке (в арабской графике) и в русском переводе; они в соответствии с требованиями научного описания даны в тесной связи с обрядовыми действиями. В редакционном примечании справедливо отмечается, что «статья А. А. Диваева является весьма ценным вкладом в литературу» о казахском шаманстве [Диваев, 1899. С. 342]. Некоторые новые сведения о шаманских способах исцеления больных приведены и в более поздней заметке [Диваев, 1902, 1903]. В содержательной статье краевед-этнограф А. Е. Алекторов описал свою встречу с баксы Сюименбаем. Сюименбай рассказал о том, как духи принудили его стать баксы; А. Е. Алекторов наблюдал и обряд. Камлание, вероятно, проводилось для развлечения собравшихся: в описании не упомянут больной и баксы взаимодействуют лишь со зрителями. К сожалению, автор не счел нужным наблюдать за шаманом в течение всего камлания. На следующий день Сюименбай собирался лечить тяжело больную девушку. Автор опоздал и видел лишь часть обряда [Алекторов, 1900]. В других публикациях этого периода также дано описание обрядового шаманского лечения [Мощенский, 1901; Осс-ий, 1901] или отдельных приемов ритуального исцеления [Васильев, 1901. 1902].

В 1904 г. увидели свет относящиеся к 1860-м годам материалы Ч. Ч. Валиханова о шаманстве. В статье «Следы шаманства у киргизов» приведены в основном отвлеченные рассуждения. («Шаманство первоначально было почитанием природы вообще, в идее неба и, в частности, солнца, луны, рек и прочих чудес природы и сти-

как выносили в степь «разрисованный красными точками лошадиный череп и еще два точно так же разрисованных собачьих черепа» вместе с куклами. Этот «лечебный» прием типичен для казахов. Автор пишет: «Душа приносимого в жертву животного изображается в церемониале заклинания как лошадь, на которой шаман едет на небо; лошадь, несущую демонов болезни, символизирует также колдун» (с. 127—128). Этот комментарий (с поправками) может быть отнесен к южно-сибирскому шаманству, но трудно допустить, что он отражает верования казахов.

Краевед И. Кастанье опубликовал большую статью о верованиях казахов, включив в нее немало сообщений о шаманстве [Кастанье, 1912, 1913]. Эти сведения большей частью принадлежат другим авторам; в статье приведены пространные выдержки из некоторых упомянутых выше работ. И. Кастанье попытался сделать обзор накопленного материала, но воспользовался лишь тем, что было у него под рукой, и освободил себя от специальных поисков нужных для его работы публикаций. Он не привлек, в частности, даже ряд работ, упомянутых в примечаниях к хорошо известной ему статье А. А. Диваева [Диваев, 1899]. Весьма поверхностная и небрежная компиляция И. Кастанье сегодня сохраняет интерес лишь как очень неполная сводка материалов, которыми могли бы воспользоваться уже в начале века исследователи шаманства.

Накопление материала по казахскому шаманству продолжалось и в послереволюционные годы. Наряду с новым этнографическим материалом достоянием науки наконец стали и записи мелодий обрядовых шаманских песен. В нотной записи мелодии, исполнившиеся казахскими баксы, впервые опубликованы А. Затаевичем (№ 2, 845, 871) — к сожалению, без текста [Затаевич, 1925].

И. А. Чеканинский рассказал о шаманском становлении баксы Слямбека, выступавшего в 1929 г. в Семипалатинске на вечере казахской этнографии, описал некоторые народные представления о духах, о чудесных способностях баксы. Автор справедливо подчеркивает, что баксы, «конечно, искренне верит в свое призвание, в свою миссию лекаря-колдуна» [Чеканинский, 1929. С. 84].

В популярном журнале появилась статья с описанием обряда

компилятивное сочинение. И. Кастанье претендует на свои непосредственные наблюдения, а их практически нет. (В 1913 г. в археологическом кружке г. Ташкента И. Кастанье прочитал доклад «Остатки шаманства у киргиз», основанный, по его словам, на материалах семилетних личных наблюдений. Слушатели, естественно, захотели узнать, сколь близко знаком докладчик с деятельностью шаманов. «К сожалению, докладчик, как он объяснил во время прений, не мог присутствовать на сеансах "баксы", так как последние отказываются совершить свои обряды в присутствии неверных чужеземцев, и докладчик дал свое описание сеанса на основании пересказа и литературных данных» [Е-вич, 1913]. Эта справка разъясняет нам, каковы источники публикаций И. Кастанье). Те скудные оригинальные сведения, которые содержатся в статье, сообщены автору другими лицами. Текст шаманского призывания на с. 71 и нотная запись его мелодии принадлежит Н. Н. Пантусову и относятся к уйгурам. И. Кастанье отваживается и на обобщения, смешивая без разбора сведения из разных работ, причем в ряде мест источники не названы (см., например, с. 67). Перечисляя ритуальные предметы баксы, И. Кастанье упоминает кинжалы, сделанные из рябины с тремя отверстиями, «через которые продеты тряпки и ремешки, на которых подвешены колокольчики» (с. 68), не сообщая, что эти сведения взяты из статьи «Таранчинские бакши» [Пантусов, 1907. С. 42]. Таким образом, в характеристику казахского баксы внесены черты, свойственные уйгурскому, но не казахскому шаманству. У И. Кастанье все легковесно, небрежно, ненадежно и пользоваться его публикацией нецелесообразно.

Работа англичанки Н. Чэдвик не претендует на оригинальность сведений. Здесь другая цель: проанализировать уже опубликованные данные [Chadwick, 1936]. Н. Чэдвик рассматривает преимущественно материалы В. В. Радлова, собранные в «Образцах литературы тюркских племен», указывая на эпические произведения как на богатый источник для изучения верований. Одной из первых в европейской науке Н. Чэдвик подвергла критике взгляд на шамана как на нервнобольного человека.

После 1930-х годов публикации, посвященные казахскому ша-

ращенных к духам-помощникам [Ерзакович, 1967. С. 105—106]. К сожалению, в русском переводе порядок строк нарушен, есть и ошибки.

В 1970-х годах выходит в свет несколько работ, в которых затрагиваются вопросы идеологии и социальных корней казахского шаманства [Каскабасов, 1972; Турсунов, 1973, 1976а, б; Шулембаев, 1975; Ш.Амантурлин, 1977]. Характеристика шаманского культа дана авторами, как правило, на основе уже публиковавшихся сведений; авторы ставили своей главной целью теоретическое осмысление шаманства. Е. Д. Турсунов, например, возникновение шаманов связывает с крупными социально-экономическими изменениями, происходившими в эпоху классового образования (в конце неолита — начале бронзового века): «Процесс классового образования сопровождается специализацией в различных областях социально-экономической жизни. Результатом ее явилось и сложение типа шамана» [Турсунов, 1976б, С. 33]. Ш. Амантурлина интересуют главным образом современные формы пережитков шаманства; книга содержит ряд неизвестных прежней литературе деталей, связанных с шаманской обрядностью.

Новые сведения о казахском шаманстве приведены в двух моих статьях, в которых сообщено о женщинах-баксы (предыдущая литература описывает только мужское шаманство), даны отрывки шаманских призываний (по-казахски и в русском переводе), рассмотрен ряд ритуальных действий [Басилов, 1975б, 1978].

Шаманству уделено большое внимание в книге о народной медицине казахов [Очерки... 1978]. К сожалению, здесь немного оригинальных материалов. Авторы использовали публикации А. Левшина, Р. Карутца, А. А. Диваева, Н. Н. Пантусова, приводя обильные выдержки из этих работ. Есть неточности: призывания, например, названы словом «зикир», в то время как «зикир» представляет собой особую часть или разновидность обряда. Слабы и теоретические комментарии. Справедливо подчеркивая, что воздействие баксы на пациентов и зрителей объясняется силой внушения («сцены, разыгрываемые опытным баксы, оказывали мощное суггестивное влияние...»), авторы бездоказательно относят шаманов к числу лиц «с психической аномалией в современном понимании» (с. 69).

части в дореволюционное время, обрели жизнь благодаря интересу русского общества к быту нерусских народов страны. Уровень краеведческого бытоописания, к сожалению, зачастую был невысоким. Достаточно вспомнить А. Е. Алекторова, позволившего себе удалиться из дома, где камлал баксы. А П. И. Небольсин отказался от предложения шаманов посмотреть, как они протыкают свое тело саблей. За немногими исключениями среди авторов, писавших о шаманстве, не было профессиональных наблюдателей; имеющиеся материалы неодинаковы по своей ценности и далеко не все заслуживают полного доверия.

Сведения о шаманстве в Казахстане собирались в течение двух столетий случайно, без общего плана, поэтому они не всегда сопоставимы. Программа по изучению верований и обрядов казахов и западно-сибирских татар, в которой были и вопросы по шаманству [Потанин, 1889], осталась незамеченной. Каждый писал о том, что увидел и считал интересным. В ряде случаев не назван район наблюдений. Авторы пытались понять казахское шаманство, исходя из ограниченных конкретным случаем впечатлений. Большей частью очевидцев привлекала внешняя сторона шаманских камланий. Тем не менее свидетельства многих авторов (П. С. Палласа, И. Г. Андреева, Ч. Ч. Валиханова, А. Новолинейца, П. И. Небольсина, В. В. Радлова, Х. Кустанаева, Невольника, А. А. Диваева) представляют собой достоверный и в высшей степени интересный источник. Кое-какие публикации получили широкую известность. Так, работа А. И. Левшина была переведена на французский язык [Levshin, 1840], опубликованные им сообщения о гадателях и шаманах приведены (цитатами и в пересказе) в немецкой книге [Schwarz, 1900. S. 59—60]. Но преобладающая часть опубликованного материала осталась без пользы для науки, так как к нему не обращались исследователи. Составители библиографических материалов по антропологии и этнографии Казахстана и среднеазиатских республик [Вознесенская, Пиотровский, 1927], даже не знали о статье П. И. Небольсина и П. Ходырева. И в послереволюцион-

сиональных этнографов [Андреев, 1924. С. 136—137; Гаврилов, 1929. С. 19—20; Задыкина, 1952. С. 412; Мирхасилов, 1962. С. 12; 1972. С. 28], так и у случайных наблюдателей [Дарбаза, 1927. С. 10; Темурова, 1959. С. 21—22]. Некоторое внимание шаманству уделил К. Ш. Шаниязов, однако описание обрядовых способов лечения дано им в самых общих чертах. Отсутствуют указания на район, где получены материалы, есть неточности. Не разъяснено, что представляют собой места, «специально отведенные» для проведения сеансов лечения [Шаниязов, 1964. С. 158—161]. В другой книге описан шаманский обряд изгнания причинившего болезнь духа — «кочирма» [Шаниязов, 1974. С. 327—330].

Обстоятельную общую характеристику узбекского шаманства впервые дала О. А. Сухарева, подчеркнув, что шаманство в Средней Азии существовало в мусульманизированном виде. Она обратила особое внимание на взаимосвязь суфизма и шаманства [Сухарева, 1960. С. 50—51].

Лишь в конце 1960-х годов достоянием науки стал новый богатый материал, тщательно собранный в ходе многолетних полевых работ опытным специалистом [Снесарев, 1969, С. 23—72, 84, 271, 324]. Вслед за О. А. Сухаревой Г. П. Снесарев подчеркнул важную роль представления о сексуальной связи шамана с его духом-помощником пари в верованиях узбеков. Г. П. Снесарев объяснил исторические корни некоторых обрядовых приемов (вскакивание на мечи, круговые обходы вокруг больного) и поддержал мысль О. А. Сухаревой о единой исторической основе у шаманских камланий и суфийских радений, считая, что они уходят корнями в древние местные ритуалы. Главный теоретический вывод Г. П. Снесарева заключается в указании, что среднеазиатское шаманство имеет местную почву, связанную с верованиями древних ираноязычных народов. Не отрицается влияние культурных традиций, принесенных в Среднюю Азию другими народами, прежде всего тюркоязычными. Сведения об узбекском шаманстве имеются в других его книгах [Снесарев, 1973. С. 23—46; 1983. С. 37, 121—124, 145] и статьях [Снесарев, 1957. С. 64—65; 1976. С. 31—35].

ют архаические черты верований узбеков-карамуртов в области демонологии и шаманства [Тайжанов, Исмаилов, 1986].

Об узбекско-таджикском шаманстве в Северном Афганистане рассказывает статья «Мусульманский шаман афганского Туркестана» [Centlivres, Slobin, 1971]. Общая характеристика шаманства дополнена описанием сеансов камлания. Изложенный материал свидетельствует о значительной мусульманизации шаманства.

Шаманству таджиков посвящено немного работ, однако оно изучено детальнее и глубже, чем шаманство других народов Средней Азии, прежде всего благодаря капитальному исследованию О. А. Сухаревой. В 1940 г. О. А. Сухарева защитила кандидатскую диссертацию «Пережитки анимизма у равнинных таджиков», которая была опубликована лишь в 1975 г. [Сухарева, 1975]. Ее работа построена на оригинальных полевых этнографических материалах, собиравшихся ею в основном с 1918 по 1940 г. О. А. Сухарева первая обнаружила у равнинных таджиков шаманство, не замеченное другими наблюдателями, и высказала мнение, что шаманство было исконным явлением в культуре таджиков. О. А. Сухарева поставила перед собой задачу выяснить принципы традиционного мировоззрения, составлявшего идеологическую основу шаманства. Ей удалось выявить «целую систему представлений, в которой каждый образ занимает свое место» (с. 12). Подробно охарактеризована и шаманская обрядность, специфика которой обусловлена анимистическими воззрениями. Большое теоретическое значение имеет указание О. А. Сухаревой на древние местные корни среднеазиатского шаманства, восходящие к традициям ираноязычного населения. Этнографический материал, обосновывающий это мнение, сочетается с интереснейшим свидетельством Джувеини (XIV в.) о восстании Махмуда Тараби в Бухаре в XIII в. Уточнив перевод А. Ю. Якубовского, О. А. Сухарева убедительно показала, что Махмуд Тараби, притязавший «на связь с пари», был по существу шаманом. «Весь комплекс представлений и обрядов, которые нельзя квалифицировать иначе, как шаманские, был засвидетельствован в Бухаре еще в XIII в.» (с. 80). К этому выводу О. А. Сухарева пришла независимо от Г. Ярринга [Jarring, 1961] и в разъясне-

проанализированы их художественные особенности, даны характеристики ряда шаманок, показано, что призывания представляют собой важный источник для изучения древних верований [Муродов, 1974, 1975в, 1977]. Работы О. Муродова основаны на его собственных полевых материалах; многие записи бесед и текстов призываний сделаны с помощью магнитофона.

Шаманство у туркмен изучено крайне недостаточно. Литература о туркменах обширна, но сведения о шаманстве попадают в немногих работах. Первое упоминание о туркменском шаманстве встречается у А. Н. Самойловича [Самойлович, 1909. С. 27]. Затем музыковед В. Успенский, записавший мелодии двух шаманских песен, кратко изложил свои впечатления о човдурском шамане, который «с 11-ти лет почувствовал в себе силу исцелять». Шаман находился «под следствием по обвинению в незаконной врачебной практике. Один из туркмен обвинул его в том, что Ораз-Назар по злобе, путем наговора лишил его мужской силы... Он пришел ко мне после того, как он был выпущен из-под стражи, давши обязательство не заниматься больше лечением больных» [Успенский, Беляев, 1928. С. 159, 164].

Краткие, в несколько строк упоминания о туркменских шаманах содержатся в работах этнографов [Овезов, 1959. С. 273; 1976. С. 225—226; Овезбердыев, 1962. С. 169; Демидов, 1964. С. 7; 1969б; Васильева, 1969. С. 328—329]. Ряд материалов опубликован и в периодической печати Туркменистана. Это критические статьи, в которых шаманы показаны как обманщики, сластолюбцы и пьяницы [Павлов, 1959; Гельдыев, 1960; Союнов, Нурсахадов, 1964; Таганов, 1966; Баллыев, 1971; Эсенов, Байрамов, 1973 и др.]. Один из шаманов, например, попал в г. Ташаузе в вытрезвитель [Назар, 1965]. В сообщениях журналистов вкраплены отдельные сведения о ритуальной стороне практики шаманов. Однако эти материалы не вполне надежны. В ряде случаев нетрудно распознать искажения, вызванные недостаточным знанием предмета или желанием достичь литературного эффекта. В одной статье, например, утверждается, что бубен шамана обтянут «шерстистой козьей шкурой». В тексте призывания не внушает доверия фраза «От молодцу-

применением рациональных средств народной медицины [Демидов, 1977]. Шаманская практика туркмен-гёкленов описана (по воспоминаниям очевидцев) в моей статье [Басилов, 1986б].

Ряд публикаций посвящен пережиткам шаманства, которые сохранялись в туркменском быту в тесном переплетении с простонародными формами суфизма. Так, целая серия работ содержит интересные сведения о суфийском радении «зыкр» (туркм. «зыкыр»), превратившемся у туркмен в ритуал, близкий к шаманскому камланию. Впервые о «зыкыре» упомянул П. Огородников [Огородников, 1878. С. 170]. Этот своеобразный обряд описал этнограф К. Иомудский, разъяснивший, что «зыкыр» у туркмен — это своего рода молитва или заклинание, читаемое над больными, одержимыми «злым духом», с целью изгнать принесших вред духов. Тот же по форме обряд проводился и с целью увеселения, утратив в значительной мере свой религиозный смысл [Иомудский, 1928, 1929]. О «зыкыре» у прикаспийских туркмен сообщил и А. Джикиев, подтвердив, что участники обряда жестами изображали изгнание злого духа (джинна) из больного. Он описал также развлекательный «зыкыр», в прошлом проводившийся под руководством представителя суфийского духовенства — ишана [Джикиев, 1961. С. 142—145]. Лечебный «зыкыр» у туркмен-ёмудов описал Ш. Аннакычев. Считая, что «зыкыр... несомненно ведет свое начало от порханства» (т. е. шаманства), автор повторил ошибку своих информаторов, заявив, что «зыкыр» с целью излечения больного исполнялся шаманами (порхан), представителями племен ата и махтум. На самом деле главные исполнители обряда «зыкыр», выходцы из «священных племен» ата и махтум, имели название «ших» (от араб. «шейх») и не считались шаманами (порхан) в среде самих ата и махтумов. Однако туркмены из других групп, плохо знакомые с тонкостями обряда, отождествляли «шиха» с порханом, что ясно свидетельствует о шаманском по существу характере обряда. Ш. Аннакычев приводит новые полевые материалы, подтверждающие вывод, что современный развлекательный, обычно исполняемый во время свадебного торжества «зыкыр» у юго-западных турк-

кыр» у юго-западных туркмен берет начало в выродившемся и потерявшем религиозный смысл обряде «зыкыр» [Демидов, 1969а]. О «зыкыре» и его шаманских элементах упоминается и в других его работах [Демидов, 1975, 1976, 1978]. «Зыкыр» и связанные с ним поверья рассматриваются и в моей статье, в которой показано, что народные воззрения наделяли главного исполнителя обряда «зыкыр» чертами шамана; так, «ших» будто бы обладал духами-помощниками [Басилов, 1975; Basilov, 1984a]. Пережитки шаманских традиций в деятельности неофициального мусульманского духовенства (преимущественно у туркмен-нохурли) и в культуре святых охарактеризованы в моей книге [Басилов, 1970].

Первые сообщения в печати о киргизском шаманстве принадлежат Ф. В. Пояркову [Поярков, 1891, 1894, 1900]. К сожалению, в некоторых случаях читателю приходится определять самому, какие сведения относятся к казахам, какие — к киргизам. Шаманское камлание у алтайских киргизов описал (видимо, по собственным впечатлениям) Н. Корженевский [Корженевский, 1913]. (В «Материалах для библиографии...» автором этой статьи ошибочно назван В. Шумилов [Вознесенская, Пиотровский, 1927. С. 176]; эта ошибка повторена в ряде других работ.) Рассказ старого шамана о духах, в частности о своих духах-помощниках, изложен в статье С. И. Ильасова, где приведен и фрагмент призывания [Ильасов, 1945]. Некоторые сведения о лечебной шаманской практике приведены в диссертации Г. Г. Нурова о народной медицине [Нуров, 1950]. Записи бесед с бывшими бакши, рассказавшими о получении шаманского дара, о духах и особенностях обрядов, опубликовал С. М. Абрамзон. Его утверждение, что известия о киргизском шаманстве содержатся в «Дневнике поездки на Иссык-куль» Ч. Ч. Валиханова, ошибочно [Абрамзон, 1958. С. 143]. В книге «Киргизы...» С. М. Абрамзон сделал попытку дать общую характеристику шаманства киргизов [Абрамзон, 1971. С. 312—318]. Ряд общих замечаний о шаманстве имеется в работе о доисламских верованиях киргизов [Аманалиев, 1967].

Киргизское шаманство было впервые обстоятельно рассмотрено

[Есбергенов, 1967. С. 204; 1971. С. 232—234] и в книге о традициях [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 111—114, 132]. Книга не свободна от неточностей (например, с. 111: «Порхан... начинал призывать на помощь своих покровителей — пир (жин)»; здесь отождествлены совершенно разные понятия — «пир» и «джинн»).

Краткие упоминания о каракалпакских шаманах имеются и в других работах [Жданко, 1949. С. 49; Толстова, 1959. С. 125—126, 130—131; 1963. С. 167]. Подспорьем для исследователя могут служить критические статьи журналистов [Сеитов, 1959; Корнилов, 1964].

Работ, в которых имеются хотя бы скудные сведения о шаманстве уйгуров, не более двадцати, и они очень неравнозначны. Лишь в немногих работах дано удовлетворяющее современному исследователю описание шаманского обряда. Некоторые публикации не свободны от путаницы и ошибок. До сих пор никто не предпринимал попытки обобщить накопленный материал, разъяснить смысл отдельных ритуалов и поверий, а заодно и указать на неточности.

Из наиболее раннего сообщения мы узнаем только, что сеанс происходил ночью: «В одной деревне [в Кашгаре]... я был разбужен барабанным боем... В соседней избе приступали к изгнанию дьявола из больного мальчика... У больного был упорный вид лихорадки» [Адрианов, 1886. С. 60—61]. Две другие работы, вышедшие в свет через несколько лет, интересны коротким, но содержательным описанием лечебного шаманского обряда; авторы пользуются, скорее всего, своими собственными наблюдениями [Певцов, 1895. С. 175—177; 1949. С. 135—136; N. N., 1899]. В нескольких фразах поделился своими впечатлениями об уйгурских «пери-бакши» С. Гедин, которого шаманы взялись лечить от простуды. [Гедин, 1899. С. 356—357].

Первое детальное описание лечебного обряда уйгурского шамана принадлежит краеведу Н. Н. Пантусову. Он опубликовал также тексты ритуальных песнопений (один из них — с нотной записью мелодии) и предания о шаманах [Пантусов, 1901, 1907]. Большой вклад в изучение шаманства уйгуров сделали также С. Е. Малов и С. Ф. Ольденбург, подробно описавшие шаманские ритуалы, которые они наблюдали в Узбекистане. [Малов, 1918; Ольденбург,

нове русского перевода Н. Ф. Катанова). Это лингвистический материал, содержащий сведения по этнографии уйгуров. В нем упоминается о гадалках и шаманах (перихон), есть и обрядовые тексты [Menges, 1933]. Среди образцов уйгурских наречий, опубликованных Г. Яррингом [Jarriing, 1951], также приведена запись, рассказывающая о шаманском врачевательном обряде. К сожалению, ни К. Менгес, ни Г. Ярринг не дали этнографического комментария к рассказам информаторов о порядке проведения обряда. Между тем пояснения нужны: записанные рассказы не во всем понятны; возможно, в отдельных местах допустил неточность и сам собиратель. Так, читаем: «Когда все соберутся, перихан берет чашу, кладет туда отруби и ростки лука и сверху этого огонь... То, что в чаше, называется исрик» [Menges, 1933. S. 84]; однако хорошо известно, что «исрик» — это рута (гармала). Из перевода Г. Ярринга следует, что шаман будто бы привязывает пучок из 41 ветки тала к спине больного; это неверно. Из контекста явствует, что к пучку привязывается ветка яблони с навязанными на ней лоскутками материи. Слово «пери» (разновидность духов), нечетко произносимое уйгурами, Г. Ярринг ошибочно толкует как «пир» [Jarriing, 1951. P. 163, 165]. Интересна сделанная в конце 1920-х годов в районе Кашгара фотография шаманского сеанса, которой Г. Ярринг посвятил отдельную небольшую статью [Jarriing, 1961]. В его пояснениях к фотографии есть неточности. И в этой статье слово «пери» понято как «пир», что в корне искажает смысл выражения «пери ойнамак» ('играть [с] пери').

Отдельные сведения о гадании и шаманских способах лечения, а также фрагменты обрядовых текстов встречаются в лингвистических материалах С. Е. Малова [Малов, 1934. С. 316—318; 1961. С. 11—13, 55—56]. Здесь та же погрешность, что и у Г. Ярринга: слово «пери» принято за «пир» [Малов, 1961. С. 12—13].

После долгого перерыва в печати появилось еще одно добротное описание шаманского лечебного обряда во всей его последовательности [Тенишев, 1974]. Здесь в уточнении нуждается лишь имя покровителя (пир) музыкантов: вероятно, правильно написание не

ству — едва ли не самой экзотической традиции местного быта — и встречающиеся в ряде этнографических работ отрывочные сообщения уступают по содержательности многим описаниям, сделанным случайными наблюдателями. Такое состояние материала, естественно, сдерживало теоретические обобщения.

Исключением являются исследования О. А. Сухаревой и Г. П. Снесарева, в которых обоснован вывод о местных корнях шаманства. Теоретическая значимость этих работ обусловлена прежде всего оригинальными материалами, собранными обоими авторами.

При всей неполноте сведения, которыми мы сегодня располагаем, в совокупности представляют собой интересный историко-этнографический источник, который в сочетании с новыми полевыми материалами позволяет понять основные особенности шаманства Средней Азии и Казахстана. Достоинство этого материала в том, что он — массовый. В этом плане полезны даже поверхностные замечания отдельных авторов, ибо они подтверждают устойчивость (распространенность) тех или иных поверий и обрядовых действий. Массовый характер имеющихся данных дает нам гораздо больше оснований (чем, допустим, материалы по шаманству народов Сибири и Европейского Севера) увидеть, что в основе разнообразной ритуальной деятельности шаманов лежат выработанные в течение столетий культурные стереотипы.





## Глава II

### ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ШАМАНАХ

У народов Средней Азии и Казахстана в XIX—XX вв. не было единого названия для шаманов. Слово «кам» исчезло в средние века; последнее упоминание его (в форме «камлык» — по смыслу скорее 'колдовство', чем 'шаманство') относится к XIV в. [Фазылов, 1971. С. 593]. Вместо него вошли в употребление иные термины.

У узбеков наиболее распространенное название шамана — «бакши» (так называются и народные сказители, народные певцы). Столь же употребительны и слова «фолбин» (в диалектах — палбин, палмин, палвун), «палчи», которыми обозначают не только шаманов и шаманок, но и разного рода гадателей. В северной части Хорезмского оазиса шаманов называют «пархон». Слово «пархон» также хорошо известно, хотя это не самое употребительное наименование шаманов. По мнению информаторов, «парихон» — специалист высокого класса. В узбекских селениях Южного Казахстана шаман значителся как «тауб» (от араб. таиб — 'лекарь', 'врач'). Нередко называют шамана и словом «кушнач» или «каракушнач», которым обычно обозначаются знахари и знахарки, прибегающие к магико-анимистическим способам исцеления. У узбеков северного Афганистана в ходу в основном два термина: «бахши» и «фалбин»; последний означает и гадателя в самом широком смысле слова [Centlivres, Slobin, 1971. P. 161, 164].

У казахов шаман — «баксы». Кроме того, как сообщал Ч. Ч. Валиханов, «женщины, имеющие духов, называются ильты. Это тоже баксы» [Валиханов, 1961. С. 116]. У других авторов, ол-

означает 'отчитывающий одержимых бесом' (от слов «пари» — 'дух' и «хондан» — 'читать') [Малов, 1918. С. 15]. Самое раннее упоминание этого термина у историка Джувейни (XIV в.) в связи с восстанием Махмуда Тараби в Бухаре в XIII в. [Jarring, 1961. P. 3—4; Сухарева, 1975. С. 79]. Слово «парихон» широко употреблял Алишер Навои (XV в.).

Термин «фолбин» объединяет арабское слово «фол» ('судьба') и «бин» (корень таджикско-персидского слова «дидан» — 'видеть') [Сухарева, 1975. С. 58]. Термин «фолчи» («палчи») имеет в основе то же слово «фол» с тюркским суффиксом «-чи», указывающим на профессию или занятие.

Происхождение термина «бахши» объяснено В. В. Бартольдом: «Бахши — заимствованное (вероятно, из санскр. бхикшу) слово, появившееся в восточнотюркском и персидском языках в монгольскую эпоху; обозначает прежде всего буддийское духовенство и в этом значении соответствует китайскому хо-шан, тибетскому лама и уйгурскому тойн. Писцы тюркского происхождения, которые должны были составлять документы уйгурским шрифтом, предназначавшиеся для тюркского и монгольского населения, также назывались бахши; согласно Бабуру... у монголов так назывался также хирург... В государстве индийских Бабуридов бахши назывался крупный чиновник, который ведал отчетностью отдельных воинских частей и выплачивал им жалованье. В настоящее время у калмыков, монголов и маньчжуров это слово обозначает высокое духовное звание, у киргизов [казахов — В. Б.] (диалектные формы баксы и бакса) — колдуна и прорицателя, исцеляющего больных заклинаниями...» [Бартольд, 1968. С. 501].

Выдвигались и другие точки зрения. В основе слова «бахши» видели иранское «бага» — 'бог', к которому возводили и слово «бахш» — 'доля', 'дар' [Муродов, 1979. С. 15; 1976. С. 102]. Составители «Древнетюркского словаря» производят слово «BAQSI» от китайского боши, «bağ-si» 'учитель', 'наставник' [ДТС, С. 82]. Некоторые специалисты считали правильным выводить слово «бах-

культурные взаимовлияния», — пишет он [Esin, 1970. P. 100]. Почему название буддийского священнослужителя закрепилось за шаманами, причем не только в Средней Азии, но и в Корее, где среди нескольких названий шамана есть и слово «паксу» («пакса», «пакси») [Ионова, 1980]? Чтобы понять это, достаточно обратиться к народным верованиям китайцев: здесь буддийские и даосские монахи предстают могущественными чародеями и целителями, способными оживить мертвого, прогнать духов, узнать будущее, вызвать дождь и т. д. [Пу Сунлинь, 1988. С. 55—57, 186—191; Хуэй-цзяо, 1991. С. 169, 185, 192—193 и др.]. Источники фиксируют позднее появление слова «бакши» в значении «шаман» у тюркоязычных народов. Махмуд Кашгарский не дает этого слова вообще, хотя его словарь отражает знакомство огузов с буддийской терминологией (например, базар бурхан — «идол», «икона») [Кошгарий, 1960. Т. 1. С. 329, 409]. В середине XIII в., как свидетельствуют записки Рубрука, шаман еще носил древнее тюркское название «кам» («хам»). Персидский источник XIV в. впервые называет шамана словом «бакши» [Boyle, 1972. P. 184]. Закрепление термина «бакши» за фигурой шамана вызвано не столько влиянием буддизма, сколько его резким упадком в связи с усилившейся исламизацией, когда представление о буддизме стало туманным и любой служитель языческого культа мог быть отождествлен с буддийским «бакши». (К этому же периоду, видимо, относится и появление в языках народов Средней Азии слова «бут» — «идол».)

Таким образом, из названий шамана у народов Средней Азии и Казахстана лишь за одним — «парихон» — можно признать большую древность, ибо оно связано с исконными для мифологии ираноязычных народов духами «пари»; термины «бакши» и «фолбин» — сравнительно недавнего происхождения. Следовательно, название шамана у того или иного народа может стать другим в новой исторической ситуации, причем для него может подойти и заимствованное из чужого языка слово, которое первоначально имело другой смысл. Это наблюдение полезно иметь в виду при

ных терминов — реальный факт. А из разнообразия названий шамана у узбеков видно, что религиозные традиции и термины могут быть неодинаковыми у отдельных групп одного и того же народа.

Функции шамана в Средней Азии и Казахстане были повсеместно одними и теми же. Считалось, что шаман с помощью своих духов-помощников может: 1) узнавать причины заболеваний и способы их излечения; 2) с помощью разнообразных ритуалов излечивать больных; 3) предсказывать будущее, «узнавать судьбу», в том числе и судьбу людей, живущих в отдаленных местах; 4) отыскивать пропавших людей, животных, потерянные или украденные вещи, узнавая при этом, кто совершил кражу. Многие шаманы считали себя в силах исполнить лишь часть этих действий. Например, узбекские шаманки Айдай и Момохол, о которых не раз будет идти речь, не брались гадать, а лишь проводили предписанные другими шаманками или гадалками обряды. Некоторые шаманы или шаманки не могли совершать сложные ритуалы или отыскивать пропажи. Я беседовал с шаманками, которые, по их словам, отказывались спрашивать своих духов о том, кто украл деньги или скот, только из-за боязни мести избалованных ими воров. Естественно, что была многочисленной категория людей, которые считали себя способными только гадать с помощью духов-помощников, используя шаманские ритуальные предметы (бубен, плеть).

В прошлом за шаманами, несомненно, признавались гораздо более широкие возможности. Ясные следы веры в могущество своих шаманов сохранялись еще в минувшем веке у казахов. О баксы Сарбае, жившем в середине XIX в., рассказывали, что он «по просьбе народа часто производил проливные дожди, а ближайший родственник его баксэ Кудайберды, предшественник Сарбая, в состоянии был приказать духам производить бураны, вихри, дожди, град, переносить кибитку со всем в ней находящимся с одного берега реки на другой, мог заставить целые табуны лошадей со всех окрестностей нестись к нему, окружать его со всех сторон и стоять смиренно, понуря головы» [Леваневский, 1895. С. 69]. В предании о принятии казахами ислама баксы выступают в роли языческих жрецов: «Нахожен. Ами предлагает биди образцы из своего народа

Некоторые шаманы наряду с чисто шаманскими методами «лечения» болезней (выяснение, какой дух причинил недомогание и каким образом его следует изгнать или умиротворить) применяли и другие приемы народной медицины. Так, жившая в Джамбульской области казахская шаманка Жумакез (1877—1972) бралась лечить больных сифилисом, для чего давала больному ртуть, смешанную с растертым кишмишем. Больной принимал это лекарство в несколько приемов, а потом целую неделю должен был есть пищу, приготовленную почти или совсем без соли. Дочь Жумакез сообщила, что мать избавила ее и от бельма на глазу. Жумакез лечила и желудочные болезни. Казахские баксы считали эффективным и способ лечения «казан ушук». Больной, накрытый длинным халатом, должен был держать полы халата над раскаленным котлом. В казан брызгали водой, и под халат шел пар. Больного могли еще накрыть поверх халата одеялами. На этом принципе было основано и лечение тяжелых нервных болезней. Голого пациента окутывали циновкой из чия, а затем брызгали на циновку горячей водой, в которой предварительно прокипятили лошадиный потник. Больной чувствовал себя как в парилке [Басилов, 1975а. С. 121]. Таким способом лечили и от ревматизма [Диваев, 1902].

Сообщений о применении казахскими баксы средств рационального лечения немало [Ягмин, 1845. С. 43, 64]. Д. Щетинкин видел, как баксы лечил мальчика от расстройства живота, сделав заключительным этапом сеанса камлания описанный выше прием «казан-ушук» и массаж рук и ног распаренного больного [Щетинкин, 1895]. Казахские и туркменские шаманы заворачивали лишенного одежд больного в шкуру, снятую с только что зарезанного животного [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 132]. Баксы Окэн предписывал больным ревматизмом «купаться в соленых грязях, которые повсюду встречаются в солончаковых степях» [Невольник, 1896].

Наряду с приемами, целесообразными с точки зрения современной медицины, шаманы прибегали и к действиям, которые лишь усугубляли болезнь [А. Н., 1860; Чеканинский, 1929. С. 83].

Народы Средней Азии и Казахстана в XIX—XX вв. не делили шаманов на разные категории. Исключение составляли только киргизы, которые еще в середине XX в. различали среди шаманов «черных» (кара бакшы) и «белых» (ак бакшы); при этом представления о разнице между «черными» и «белыми» шаманами были весьма смутными; северные киргизы считали «черных» шаманов могущественнее «белых», а южные придерживались противоположного мнения [Баялиева, 1972. С. 122]. Эта неопределенность была вызвана разрушением древних верований. У алтайцев и тувинцев «белый» шаман общался с небесными божествами, а «черный» — с духами подземного и земного миров. Такой взгляд на возможности шамана не соответствовал мусульманскому мировоззрению и был забыт.

Видимо, какие-то смутные воспоминания о делении шаманов на «черных» и «белых» еще на рубеже XIX и XX столетий сохранялись в верованиях казахов, Дж. Х. Кармышева любезно ознакомила меня со сведениями, сообщенными ей в 1971 г. 86-летним жителем селения Шетпе Мангышлакской области Казахстана А. Мендалиевым. По мнению А. Мендалиева, у казахов-адайцев баксы делились на три категории: «черный» (қара бақсы); «с белым шайтаном» (ақ шайтанды бақсы) и «заклинатель» (дуағой бақсы). «Черный» баксы узнавал о причинах болезни по биению пульса (тамыр ұстайді) и сновидениям, а лечил с помощью плети (қамшы көтереді). Он также гадал на катышках бараньего помета (құмалақ ашады). Раскладывать катышки должен был человек, просивший шамана погадать. Баксы касался разложенных кучками катышков рукой, часть брал в руку и приговаривал: «О мои предки, о мой дед Кыдыр, помогите!» Затем он сообщал клиенту о результатах гадания. Баксы «с белым шайтаном» проводили настоящие сеансы камлания, во время которых они устраивали зикр (зікір салады) выскакивали на купол юрты, лизали раскаленные докрасна железные предметы, заставляли стягивать свой живот арканами. Совершая такие действия и призывая своих духов-помощников (пірім, бабам, су пері, жын пері, жаз пері, қыс пері и т. д.),

у казахов наряду с шаманами, сообщал уже П. С. Паллас и вслед за ним И. Г. Георги: «Фалши [палшы.— В. Б.] суть звездочетцы, которые по небесным знакам предсказывают и самые безделицы, благополучные и несчастные дни распознают и так далее. Диагзы [видимо, жадашы.— В. Б.] или месяцсоловоделатели [так! — В. Б.] суть такие люди, которые не только наперед знают, какая будет погода, но и сами могут располагать дождем, ветром, жаром и пр. и притом в состоянии удерживать и насыпать гадину... Ярмячи [арбаушы.— В. Б.] и Ярунчи [жауруншы.— В. Б.] предсказывают по щелям, какие окажутся на брошенных в огонь овечьих лопатках или хвостовых суставах, а иные и по сотрясенню пошелкиваемой тетивы; они указывают воров, узнают вероломство в любви; успех в путешествиях...» [Георги, 1799. Ч. 2. С. 140—141]. По А. Левшину, казахские колдуны и гадатели «разделяются на несколько родов. Многочисленнейшие называются Джаурунчи или Ярунчи; они гадают по бараньим костям... [Левшин, 1832. С. 58]. В его работе описаны и гадатели других категорий, — рамчи (рамшы, гадают по цвету пламени) и джулдузчи (жулдызшы, «астрологи, предсказывающие и гадающие по звездам, в которых живут знакомые им духи») [Левшин, 1832. С. 61]. Эти сведения вкратце повторены М. Ястребовым [Ястребов, 1851. С. 305].

А. А. Диваев оставил подробную характеристику казахского знахаря «арбаучи», который брался вылечивать лихорадку, зубную боль, язвы и нагноения, а также сифилис, «равно как и укусы кара-курта, змеи и т. д.». Во всех этих случаях арбаушы исцеляли больного «нашептыванием волшебных причитаний и заклинаний» [Диваев, 1903]. Слово «арбеди» известно и киргизам и уйгурам («бакши арбеди» — «шаман ворожит») [Радлов, 1911. С. 1463]. Напомню, что его знал уже Махмуд Кашгарский (кам арвайды — «шаман заклиняет»).

Гадатели и знахари имелись и среди уйгуров. «В Туркестане везде обилие разного рода гадателей, оракулов и кудесников» — палчы, раммалчы, джадугяр, азаимхан, дуахон, адачы, бежимчи, хижжончи [Медер, 1918. С. 41]. В ряде случаев традиция магии ша-

разных народов. У узбеков и таджиков среди шаманов решительно преобладали женщины (рис. 2). О казахах Г. Н. Потанин писал: «Баксы женского пола у киргиз[ов] не встречаются» [Потанин, 1881. Вып. 2. С. 81—82]. Сегодня мы знаем, однако, что у казахов были и шаманки (рис. 3). Так, у шамана Суюмбая «дед и бабка, а также отец и мать были баксы» [Алекторов, 1900. С. 32]. Есть и более подробные сообщения о казахских шаманках [Диваев, 1896. С. 41; Муканов, 1965. С. 151—154; Шулембаев, 1975. С. 49; Мустафина, 1986, Байбосынов, Мустафина, 1989; и др.]. Опубликована фотография женщины-баксы с кобызом в руках (без пояснений) [Очерки..., 1978. С. 42].

Пользуюсь случаем вновь поблагодарить Дж. Х. Кармышеву, которая поделилась со мной своими материалами. Как сообщил ей А. Мендалиев, в Мангышлакской обл. еще до его рождения (т. е. примерно в середине XIX в.) жили две известные женщины-баксы: Науша-кемпир и Айжан-шешем. К ним обычно обращались со словами: «Посмотрев, приди (көріп кел)». Видимо, они узнавали требуемое, впадая в транс. А. Мендалиев полагал, что отдельные женщины посещают могилы этих шаманок, унося с собой завязанную в узелок горсть земли. В 1973 г., по рассказам информаторов Дж. Х. Кармышевой, в селении Балыкчи Тюлькубасского района Чимкентской области Казахстана еще жила женщина-баксы по имени Тастыкуль. Эта баксы пользовалась бубном (кепшік қағып ойнайды), а также отчитывала и раздавала пациентам амулеты (тумар). В Тюлькубасском и Джуалинском районах была хорошо известна «сильная» баксы, старуха Злиха, умершая в 1970 г. Дж. Х. Кармышева указала мне, что в рукописном фонде БАН Казахстана (шифр 1081, папка № 2) хранится запись песни баксы, сделанная Рябиновым в Тургайском у. в 1901 г. от казаха Узакбая, у которого дед и мать были баксы.

У киргизов шаманили мужчины и женщины [Баялиева, 1972. С. 118 и др.]. Данных, которые позволили бы понять, какой пол преобладал, нет. У каракалпаков шаманили и мужчины и женщины [Есбергенов, 1971. С. 233; Кнопов, 1949. С. 88—89; Есберге-

от занятия шаманством (но не от практики обращения к шаманам — в этом особой разницы не было) — явление позднее... Отход мужчин от активной роли в шаманстве, несомненно, совершился под влиянием ислама» [Сухарева, 1975. С. 57]. Так как мусульманское духовенство деятельно и постоянно выступало против шаманов, социальная значимость занятия шаманством постепенно снижалась.

В шаманстве Средней Азии и Казахстана отчетливо сохранилась древняя идея наследственной передачи шаманского дара. Она имеет неодинаковую силу в воззрениях разных народов. Наследование шаманского звания являлось правилом среди казахов. «Профессия баксылык преимущественно передается по наследству от отца сыну...» [Чеканинский, 1929. С. 78]. Этот вывод подтверждается многочисленными примерами [Степной, 1897; Невольник, 1896; Алекторов, 1900. С. 32; Янушкевич, 1966. С. 66]. О возможности стать баксы, не имея в роду шаманов, упоминают немногие авторы как об исключении [А-ов, 1894; Чеканинский, 1929. С. 79].

Среди полукочевых в прошлом узбеков, по моим материалам, еще в наши дни прочно держится убеждение, что шаманом (бакши) может стать только тот, у кого были предки шаманы. В среде издавна оседлых узбеков наследственность шаманства, видимо, давно уже не рассматривалась как обязательное правило. У самаркандской шаманки «чар-чирак» «гаданьем и леченьем занимались и мать... и бабка, и прабабка». Но другая самаркандская шаманка рассказывала: «Ни мой отец, ни моя мать и никто из предков не занимался ворожкой и лечением» [Симонова, 1894, С. 119]. В Самарканде и Ташкенте наследование шаманской профессии не было типичным явлением в начале XX в. При этом «бывают случаи, когда мать передает свою пери, силы и искусство дочери, и так из поколения в поколение. В Ташкенте, например, я знаю фолбин, у которой и мать и бабушка были гадалки» [Троицкая, 1925. С. 146]. В Ферганской долине, по моим материалам, родственный принцип в наследовании шаманских духов признается населением,



*Рис. 2. Шаманка Марзия с сыном. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1975 г.  
Фото автора*



Авторы, писавшие об уйгурских шаманах, упоминают об отдельных примерах родственной преемственности. Но при этом родственное наследование не рассматривалось как условие приобщения к шаманской профессии. Напротив, С. Е. Малов придерживался мнения, что новичку нужно пройти курс обучения у более опытного парихона (бакши) [Малов, 1918. С. 12; Ольденбург, 1918. С. 17]. Однако «Повествование о происхождении бакшей» показывает, что еще столетие назад представление о родственной преемственности шаманского дара было в силе: в этой рукописи перечисляются «мусульманские» бакши, отцы и деды которых тоже были шаманами [Пантусов, 1907. С. 59—60].

В узбекско-таджикской среде северного Афганистана идея наследственного шаманства, видимо, утратилась. Неофит должен проявить предрасположенность посредством специфических сновидений или меланхолии и затем получить инструкции от опытного шамана. «Из трех бакши, с которыми мы познакомились, ни один не получил наставлений от своего отца или другого члена семьи» [Centlivres, Slobin, 1971. С. 168]. Конечно, этих данных еще недостаточно для широких выводов.

Как и в сибирском шаманстве, в шаманстве народов Средней Азии и Казахстана важную роль играл музыкальный инструмент, являвшийся главным ритуальным атрибутом шамана. Под звуки музыки шаман пел, призывая своих духов-помощников, и постепенно впадал в экстаз.

У узбеков и таджиков главным инструментом служит бубен без колотушки и рукоятки. Общее описание шаманского бубна уже дано в некоторых публикациях. Бубен был обтянут выделанной козьей кожей, «кругом по ободу набиты многочисленные подвески — кольца (халқа) и жестяные пластинки (шилдирок); видимо, от этого термина произошло одно из названий бубна — чилдирок» [Шаниязов, 1964. С. 158]. Деревянный обод с внутренней стороны, кроме колец, иногда имел и бубенцы [Троицкая, 1925. С. 147]. По словам сына известного шамана Тилёукабыла, бубен с маленькими колокольчиками был у его отца, умершего в 1933 г. (Галля-Араль-



момент обряда «заставлял больного трижды перешагнуть через бубен» [Снесарев, 1969. С. 55]. Тем не менее особого внимания исследователей скромный шаманский бубен не привлекал. Считалось как бы само собой разумеющимся, что он ничем не отличается от обычного среднеазиатского бубна. В Самаркандской и Джизакской областях Узбекистана удалось, однако, выявить некоторые особенности шаманских бубнов, связанные с их ритуальной ролью.

Прежде всего, узбекский шаманский бубен имеет рисунок на внутренней стороне, которую называют «передней» (олдин), ибо ею бубен обращен к шаману (да и к любому музыканту) во время игры. Узор нанесен кровью жертвенного животного во время обряда шаманского посвящения. В Галля-Аральском районе Джизакской области обряд посвящения принято повторять ежегодно, и узор, следовательно, обновлялся каждый год. Кровавый рисунок на бубне шаманки, устроившей обряд посвящения, делает другая, более опытная и «сильная» шаманка, которая приглашена провести обряд и дать благословение. Перед окончанием ритуала она опускает палец в пиалу, где на доннышке налита кровь зарезанного для обряда животного, и затем наносит пальцем полагающийся узор; некоторые шаманки рисуют узор монеткой, лежащей в пиале с кровью. Цель нанесения рисунка кровью осознается отчетливо: бубен мажут кровью для духов-помощников шаманки, доставшихся ей от предков. О том, ради какой категории духов сделан узор кровью, единого мнения нет [подробнее см: Басилов, 1977. С. 121—122]. Кровь привлекает духов к бубну, они лижут эту кровь.

Видимо, обычай рисовать кровью узор на шаманском бубне был известен в недавнем прошлом не всем группам узбеков. Так, узбекские шаманы северной части Хорезма употребляли бубны без рисунков [Задыхина, 1952. С. 413]. Тем не менее традиция украшать бубен кровавым декором выявляется в пределах значительной части Узбекистана. Этот обычай известен также в Шахрисябском районе Кашкадарьинской области, Денауском и Байсунском районах Сурхандарьинской области. Очевидно, некогда он был рас-

дов — например у алтайцев [см.: Дыренкова, 1949. С. 109—110], причем отдельные бубны были украшены почти исключительно солярными символами [Фотоархив ГМЭ, № 6158-8, 6158-10, 6158-12, 6158-16]. Но обычно у алтайцев солярные символы были лишь одним из элементов сложной композиции, в то время как уzbekским бубнам свойствен только один знак, поэтому сходство может оказаться случайным. Солярный узор был известен в Средней Азии уже в орнаменте ранних кочевников; в середине века нередко его изображали на доньшке керамических блюд. В конце XIX — середине XX в. ему приписывали силу оберега. Солярный символ («розетка» разных видов) украшал глинобитные стены усадеб хорезмских узбеков [Снесарев, 1969. С. 228—229]. Он вышивался на одежде узбекских детей с целью предотвратить сглаз. Такой знак, в частности, хорошо различим на фотографии, сделанной в 1954 г. во время работы Б. Х. Кармышевой в селении узбеков-локайцев Куса-Сарыёз (Кзыл-Мазарский район Кулябской области Таджикистана). Ясная функция знака позволяет думать, что и на бубнах он изображался как священный символ.

Привычка украшать бубны узорами была распространена достаточно широко еще в начале XX в., причем разрисовывались и обычные, не только шаманские бубны. Солярный символ виден на внешней стороне бубна, который держит бача [Туркестанский альбом, 1872]. Узорами, среди которых преобладают солярные символы, украшены с внешней стороны и некоторые таджикские бубны из коллекций МАЭ (№ 3424-88) и Музея этнографии Института истории АН Таджикистана (№ 411-25; 411-26; 156-189). И в наши дни на базарах Самарканда, Ферганы, Душанбе и Ленинабада продаются бубны, на которых нарисован обычно с внешней стороны красной краской знак, в ряде случаев напоминающий солярный символ. Очевидно, в шаманском культе сохранилась традиция, некогда распространявшаяся на все бубны. (При этом, надо думать, бубны, не имевшие ритуального назначения, разрисовывались краской, а не кровью.)

Другим отличительным признаком узбекского шаманского буб-

кой-либо вред). В 1973 г. Айдай в один из дней провела над двумя мальчиками обряды, чтобы излечить от недомогания, будто бы вызванного действием сглаза (сукдан кокди). Затем, в тот же день она совершила для другой женщины обряд шаманского посвящения, и тут к ней явилась новая гостья, приглашая дать благословение еще в одном месте. Уставшая Айдай отказалась, но ее упростили, она уступила, а утром следующего дня проснулась совершенно больная, даже не смогла встать. Ее родственница немедленно отправилась к более «сильной» шаманке — односельчанке Нобат. Та сказала: «Разве Айдай не хочет жить? Пусть не ходит к кому угодно, пусть не шаманит, если душа не лежит». Нобат предписала Айдай устроить жертвоприношение духам (т. е. сделать то, что обычно совершается при обряде повторного посвящения, но не приглашая другую шаманку). Айдай поручила мужчинам из своей семьи зарезать козла (женщинам эту операцию шарият запрещает), приготовила принятые для ритуала угощения. На бубне она не играла — Нобат не велела (очевидно, в связи с тем, чтобы не будоражить уставших духов). Но когда она в присутствии собравшихся женщин хотела было помазать бубен кровью, обнаружилось, что кожа порвана. Айдай сняла ее, очистила шкуру зарезанного козла, высушила, натянула на бубен, нарисовала кровью узор на коже, тут же проколола несколько дырочек иглой и попробовала, как звучит бубен. Все это заняло около часа, в течение которого участницы обряда не расходились.

Для шаманки Марзии (1913 г. р., Галля-Аральский район) смена кожи бубна составляет особый ритуал. По ее словам, она меняет кожу почти ежегодно, обычно через некоторое время после повторного обряда посвящения. Она покупает одну-две курицы, готовит угощение, на которое созывает детей, а сама зажигает семь пар светильников для духов (для «семи чильтанов»), рисует кровью на бубне узор и протыкает иглой сорок дырочек.

Количество отверстий в коже бубнов, которые мне удалось осмотреть, неодинаковое: около десяти, свыше пятидесяти, около



*Рис. 5. Шаманка Мискал со своим бубном. Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1975 г.  
Фото автора*

Традиционность этой цифры подтверждается связью обычая с духами чильтанами («сорок человек»). Именно чильтанов чаще всего называли шаманки, когда отвечали на вопрос, ради каких духов сделаны отверстия. Однако традиционные верования в наши дни быстро исчезают из жизни. В большинстве случаев шаманки объясняют необходимость отверстий так же, как Айдай: «Без дырочек бубен хорошо звучать не будет».

Обычай делать иглой отверстия в коже связан именно с шаманскими бубнами и имеет и поныне ритуальный оттенок. Об этом свидетельствуют, в частности, и слова шаманки Мискал (1907 г. с. Баджа Абдулский район). Она была седмично вынуждена сделать

свой бубен, у которого несколько колечек было потеряно, а одно неумело заменено медной проволокой. Многих колец не доставало и на бубне Айзады. Зато на бубне Хайитгуть, старом инструменте, доставшемся ей по наследству, были все колечки — числом около шестидесяти (Галля-Аральский район).

На бубнах шаманок Айдай и Мискал вместе с колечками близко друг к другу подвязаны две продолговатые (по-видимому, из сердолика) бусины. По словам Айдай, бусины подвешены только как украшения. Однако надо думать, что истинное назначение этих бус — предохранять шаманку от сглаза. Нобат, например, рассказывала, что и у нее были на бубне бусы от сглаза и оговора, которые предписала ей прицепить шаманка, давшая ей благословение (впрочем, духам Нобат бусы не понравились, и они «сорвали» их во время обряда посвящения, когда Нобат вошла в экстаз). Наверное, и бусы на бубне Айдай служили оберегом. Айдай признавалась, что очень опасается сглаза; на руке у нее был ограждающий от дурного взора браслет из особого рода бус, даже на стиральную машину она подвесила амулет. По рассказам жителей узбекского кишлака Карамурт (Сайрамский район Чимкентской области Казахстана), популярная в 1930—1940-х годах местная шаманка подвесила к своему бубну с внутренней стороны амулет (бузмажка с молитвой, помещенная в треугольный матерчатый футляр) вместе с перьями совы. Внутри бубна шаманки Хаджарбуви (Избасканский район Андижанской области Узбекистана) также был подвешен амулет (тумар) — листок бумаги с молитвой в специальном футляре.

Обычно бубен передавался по наследству (так, Марзия представляет собой четвертое поколение в ряду владельцев бубна); вполне допустимо приобрести его и на базаре (например, Мискал свой бубен купила). Однако население до сих пор еще помнит легендарные предания об отдельных шаманах, которые якобы получили бубен сверхъестественным путем. Шаманка Ульпан (1906 г. р., Галля-Аральский район) рассказывала, что ее отца девятилетним мальчиком унес смерч в какую-то пещеру. Там он находился де-

район), когда речь зашла о ее бубне, показала на вешалку, где висел бубен в белом мешочке. «Я сниму», — поднялся было приведший меня к ней К. К. Кубаков, «Сама покажу», — тихо, но твердо сказала старуха. Она объяснила, что заболает, если посторонний человек дотронется до бубна. Ее мать-шаманка будто бы однажды серьезно болела после того, как один из родственников стал ради развлечения играть на ее бубне. Другие шаманки, с которыми я встречался в этом же районе, такой запрет не соблюдали. Они спокойно позволяли мне осматривать их бубен. По их словам, они дают свой бубен односельчанам во время празднеств, позволяя играть на нем как на обычном музыкальном инструменте. Я видел, как Нобат, окончив гаданье и занявшись неожиданно вбежавшими в комнату внуками, попросила клиентку положить ее бубен в мешок. В таджикском кишлаке Ширжан Шерабадского района Сурхандарьинской области помнят следующий эпизод, связанный с шаманом Розваем из соседнего таджикского селения Вандоб. Однажды к Розваю (умершему в 1970-х годах) явился человек с приглашением одного важного лица приехать к нему; требовалась срочная лечебная помощь. «Сегодня я поехать не могу, — сказал шаман, — но завтра приеду. Возвращайся и скажи тому, кто тебя послал». — «Но как он мне поверит? Дай какое-нибудь доказательство», — попросил гонец. Розвай-бакши дал ему свой бубен: «Покажешь мой бубен, и он поверит». Этот эпизод также убеждает в том, что многие шаманы не считали свой бубен неприкосновенным предметом. Тем не менее нельзя исключать, что в случае с Бувремама имеет место отголосок угасшей традиции. У некоторых групп алтайцев никто не мог пользоваться бубном шамана, кроме него самого, так как духи бубна могли причинить смерть тому, кто взял бубен [Потапов, 1947. С. 170, 174, 177].

Почтительное отношение к бубну проявляется и в особом движении, которое делают шаманки во время обряда. Например, Нобат, гадание которой я наблюдал несколько раз, приступая к гаданию, поворачивалась лицом к Мекке, закрывала глаза, читала тексты про себя, поднимала руки и, держа бубен в правой руке,

ее и «слова на язык вызывают». «Бубен не мой,— говорила Айдай,— а их [духов-помощников. — В. Б.]. Если на нем не играть, они не придут». В узбекской среде применение шаманского бубна в обряде понималось так: фолбин «трясет бубном над головой больного, как бы ссыпая что-то. Это она ссыпает [из бубна] войско пери (лашкар-и пари) на борьбу с... злым духом», причинившим болезнь пациенту [Троицкая, 1925. С. 149]. Если во время обряда бубен мажут кровью жертвенного животного, это делается для духов: духи слизывают кровь, насыщаясь.

Несмотря на то что древние тюрки должны были принести с собой в Среднюю Азию близкий к сибирским образцам тип бубна (с рукояткой той или иной формы), современные таджикско-узбекские бубны без рукоятки не следует возводить к сибирским бубнам. Аборигенное население Средней Азии издавна знало бубен средиземноморского типа, без рукоятки и колотушки. Такой бубен, в частности, изображен на парфянских ритонах и отдельных фризах (№ 3, 63) из Нисы (I—II вв. до н. э.) [Массон, Пугаченкова, 1956. Табл. LXXII, LXXVI]. Очевидно, при взаимодействии разных культурных традиций местная, среднеазиатская, оказалась в таджикско-узбекской среде сильнее. У части тюркоязычных племен Средней Азии вместо бубна в шаманском культе уже в раннем средневековье применялся кобыз.

Бубен как главный ритуальный шаманский инструмент характерен для таджиков и узбеков, а также уйгуров. У туркмен бубен знали шаманы среди той части населения, которая жила по берегам среднего течения Амударьи; очевидно, здесь сказывается узбекское влияние, ибо в Хорезмском оазисе бубен только начал входить в обиход туркменского шаманства. На фотографии А. Н. Самойловича (МАЭ, 1398-13) запечатлен мужчина с бубном в руках — вероятно, тот самый човдурский шаман, с которым он встречался в 1908 г. Но старикам-човдурам, с которыми в 1969 г. беседовали К. Ниязклычев и я, была известна только одна шаманка, употреблявшая бубен. Информаторы называли бубен словом «тир», хотя у хорезмских узбеков он зовется «дойра» или «дарья»; из этого видно, насколько нужен был еще бубен быту туркмен-чов-

и барабан...» [Георги, 1799. Ч. II. С. 140]. Затем о бубне упомянул И. Г. Андреев, опубликовавший первую крупную этнографическую работу о казахах: «Лечат также по большей части бахцы или шаманы, кои, играя на кобысе и быучи в бубен, скачут перед больным, разные делая телодвижения» [Андреев, 1796. С. 63]. Это сообщение было повторено другими авторами [Спасский, 1820. С. 161; Броневский, 1930. С. 219]. В. Д. Тронов, статью которого очень невысоко оценил А. Е. Алекторов, писал, что при трудных родах баксы гоняет роженицу вокруг очага и «бьет в бубен». П. Ходырев сообщал: «Мне позволили присутствовать при лечении Нафисы. Около кибитки бакса остановился, вынул из мешка бубен, треххвостную плеть и, выпрямившись, начал что-то бормотать. Потом вскрикнул и как бешеный влетел в кибитку» [Тронов, 1891. С. 57, 62; Ходырев, 1912]. А. Брискин описал действия баксы при затянувшихся родах: «Бормоча заклинания, он... под неистовые удары бубна начинает гнать еле передвигающуюся женщину вокруг огня» [Брискин, 1929. С. 109]. Вполне вероятно, что перечисленные известия о бубне большей частью недостоверны; авторы не уделяли фигуре баксы специального внимания, а потому могли невольно перенести на казахского «чародея» привычный образ сибирского шамана с его бубном. Однако зарисовка П. Ходырева как будто основана на личных впечатлениях, и можно думать, что отдельные казахские шаманы все же пользовались бубном как ритуальным инструментом. При этом заявление, что у казахов в XIX в. традиционный шаманский бубен «был постепенно вытеснен кобызом» [Васон, 1966. Р. 44], не имеет оснований.

Возможно, еще в середине XIX в. и некоторые киргизские шаманы употребляли бубны [Абрамзон, 1958. С. 144], хотя сведений о шаманских бубнах у киргизов нет [Баялиева, 1972. С. 132]. По одному из описаний, «вслед за просьбой выгнать шайтана “бахши” начинает бить в тарелки, ему помогают некоторые из зрителей» [Корженевский, 1913]; вряд ли здесь имеется в виду бубен. У кашгарских киргизов шаманки употребляли во время сеанса исцеления

ской) скрипки, а изменение звука достигалось простым прикосновением пальца (основания ногтя) к струне. Гриф казахского кобыза (как и ногайского кобыза — см.: МАЭ, 298-11) расположен под заметным углом к корпусу, поэтому струны удалены от грифа. Вероятно, гриф, расположенный в одной или параллельной плоскости с декой, у первоначальных смычковых инструментов отсутствовал и был позднее заимствован у щипковых струнных инструментов. Обтянутый кожаной мембраной продолговатый выступ казахского кобыза почти в точности воспроизводит соответствующую часть скифского струнного инструмента, найденного при раскопках второго пазырыкского кургана (V в. до н. э.) [Руденко, 1948. С. 45—46; 1952. С. 242; 1953. С. 324]. Возможно, именно этот инструмент — праскрипка, а не «скифская арфа» — с течением времени преобразился в кобыз [Басилов, 1991], а затем и иных форм смычковые инструменты, вначале появившиеся у кочевников степей Евразии и не позже VIII—X вв. проникшие к их оседлым соседям — в страны Европы, в Иран, Индию, Китай.

Казахские шаманы нередко украшали свой инструмент. «Некоторые баксы обделывают свой кобыс для пушей важности серебром» [Жильцов, 1895]. Другой автор, ошибочно называя кобыз домброй, описывает его как ковшеобразный инструмент «с серебряной ручкой аршина в полтора длиной» [Бакса, 1889]. В коллекциях Гамбургского этнографического музея хранился кобыз, поступивший в музей в 1909 г.; он экспонировался на «Выставке народов» в Гамбурге (рубеж XIX и XX в.), на которой были представлены и казахи Семипалатинской губернии. Фотография этого кобыза опубликована в книге Г. Бушана «Иллюстрированная этнография» (рис. 241) [Buschan, 1923. S. 358]. Как любезно сообщил мне заведующий отделом народов Евразии Гамбургского этнографического музея д-р Р. Фоссен, в середине 1940-х годов кобыз был утрачен. Сохранившаяся в архиве фотография, копию которой прислал мне д-р Р. Фоссен, позволяет различить узорные пластинки и бляхи, прибитые к грифу, к внутренней полости и краям кузова, к доске деки (в этом кобызе удлиненная часть кузова была



С. 80 ], и казахи нередко добавляли для ясности к названию своего смычкового инструмента слово «кыл» ('волос').

В старину кобыз использовался, как правило, в ритуальных целях преимущественно шаманами, а также сказителями героического эпоса — жырау; в прошлом веке эта традиция стала нарушаться. Музыковед А. Жубанов, основываясь на народных преданиях, считает, что родившийся в 1843 г. в нынешнем Сузакском районе Ихлас, сын шамана Дукена, «первый вырвал кобыз из рук знахаря-баксы и поставил этот замечательный инструмент с человеческим голосом на службу живой жизни народа» [Жубанов, 1958. С. 229], исполняя на кобызе самую разнообразную музыку. Вероятно, Ихлас был не единственным нарушителем древней традиции, да и само это утверждение спорно: Б. Сарыбаев, опираясь на сведения Ч. Валиханова, считает, что кылкобыз в более ранний период принадлежал в основном народным сказителям [Сарыбаев, 1978. С. 31—32]. Но в XX в. кобыз, ставший редким инструментом, встречался большей частью в руках уже немногочисленных баксы.

Ритуальное значение кобыза связано с тем, что под его аккомпанемент шаман пением призывал своих духов-помощников. «Джинны — мои духи — повинуются мне, когда я вызываю их игрою на кобызе», — говорил баксы Сюименбай. Поэтому украшения кобыза имели не только эстетическое, но и религиозное назначение. «Имеющиеся вверху грифа кобыза металлические, иной раз фигурные, подвески усиливают шум игры, который особенно действует на воображение... слушателей. Эти подвески, в прошлом несомненно имевшие каждая свое особое значение в ряду предметов шаманского культа, подобно подвескам на шаманском бубне и оджде, теперь значение свое утратили... Вверху грифа имеются перья ног филина — «уку», которые должны предохранять от возможных несчастий во время баксылыка [ибо]... имеют особую силу прогонять... злых духов... Внутри [кузова] кобыза, по бокам линии струн, посредине имеется вделанный с правой стороны небольшой обломок зеркала... и с левой — одна или несколько пер-

(Хорхут-ата), первым шаманом и певцом. Коркут подслушал разговор шайтанов и таким образом узнал, как надо сделать настоящий кобыз. Обзор этих легенд уже сделан [Жирмунский, 1962. С. 158—170; Аимбетов, 1968. Б. 75], поэтому здесь я приведу лишь предание, рассказанное мне народным певцом «жирау» каракалпаком Жумабаем Базаровым (1927 г. р., Шуманайский район Каракалпакской АССР) в 1970-х годах.

Хазрети-Коркыт смастерил первый кобыз из дерева тута. Но звук инструмента ему не нравился. И один человек ему подсказал: надо сделать подставку (тийек) под струны. Коркыт последовал совету, и музыка стала приносить ему и людям радость. Коркыта считают святым покровителем кобыза (кобуздинг пири). Кобыз мог издавать самые разные звуки, в том числе напоминающие весенние крики бешеного от страсти верблюда (жараган туе). Поэтому кожу для обтяжки нижнего выступа кузова кобыза принято брать с шеи верблюда; это обязательное условие. В коже, обтягивающей выступ кузова, протыкают четыре небольшие дырочки, для того чтобы был хороший звук. У Коркыта было 72 ученика (шагирд), перенявших от учителя его искусство. От Коркыта же пошли и детские игры. Когда дети Коркыта поженились, он устроил празднество. Не найдя по бедности хлеба, он сделал из глины лепешки и положил их на скатерть (дастархан), чтобы не было пусто. (С тех пор дети и мастера для своих игр, подражая настоящим вещам, в частности куклы — «когурчак».) Дырочки в коже, обтягивающей корытообразную выступающую часть грифа, характерны и для казахских кобызов. Так, кобыз из Семиреченской области (МАЭ, 411-21 аб) имеет пять дырочек в кожаной деке. Очевидно, отверстия в кожаном резонаторе издавна считались нужными для хорошего звука. Они есть и в мембране скифского инструмента. Даже в сделанном из металлической коробки кузове одной из таджикских скрипок (МАЭ, 2674-162 аб) мастер просверлил 21 мелкое отверстие в верхней деке, помимо крупного отверстия на боковой стенке.

В легендах о кобызе прослеживается связь казахского шаманства с сибирским. На могиле Коркута будто бы положили его кобыз,

бубен. Существовал даже особый обряд «оживления» бубна, после которого душа животного считалась воплощенной в шаманском бубне. На этом коне шаман будто бы странствовал во время камланий в иные миры.

Замечание П. С. Палласа, что кобыз «вид лебеда имсет» [Паллас, 1783. Ч. 2. С. 182], вызвало к жизни гипотезу, согласно которой кобыз в древности символизировал священную для казахов птицу — лебеда [Маргулан, 1959. С. 82; Аманова, 1985. С. 15 и др.]. Мы видим, однако, что в верованиях казахов отчетливо сохранилось иное символическое значение инструмента — ездовое животное шамана. При этом, видимо, этим животным вначале был верблюд. Мягкая мембрана продолговатой части кузова сделана чаще всего из кожи верблюда; легендарный изобретатель кобызы Коркут, по казахским преданиям, странствует на верблюде, когда пытается избежать смерти. Со временем, когда этот символический образ инструмента стал забываться, кобыз мог приобрести и другие символические черты. У каракалпаков выступ кузова обтягивался также кожей козла. «Козел и верблюд считались из домашних животных самыми мощными и хитрыми, способными изгонять из селения злых духов и болезнь... На рукоятке кобызы встречаются (или весьма схематично имитируются) изображения шеи, глаз, ушей, морды козла или верблюда. Кроме того, шаман, по древним представлениям каракалпаков, приобретал чудотворное свойство лишь тогда, когда имел при себе или в своем инструменте — кобызе клочок шерсти таких животных, как лошадь, верблюд, козел или перья орла» [Есбергенов, 1971, С. 239—234]. Наверное, еще два-три столетия назад гриф кобызы обязательно завершался изображением головы животного, подобно грифу монгольского хура, с утверждением ислама от этого обычая пришлось отказаться. У средневековых кочевников кобыз мог отождествляться и с конем; на эту мысль наводят изображения конских головок на навершии грифа традиционных скрипок у ряда народов Восточной Европы, которые, видимо, восприняли смычковый инструмент непосредственно от беспокойных обитателей южнорусских степей. Не случай-

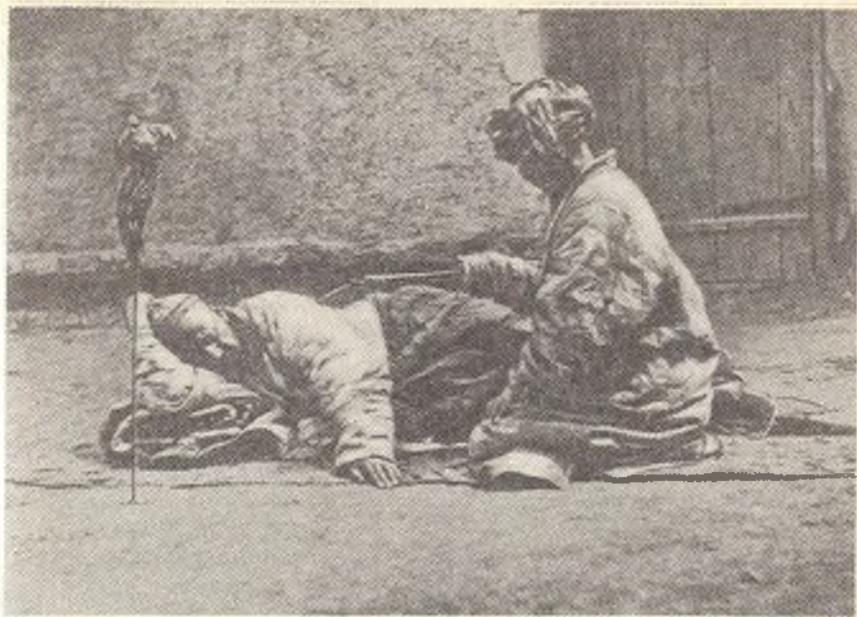
Из смычковых инструментов шаманами в редких случаях применялась местная среднеазиатская скрипка (узб. гиджак, туркм. гыджак). Скрипка (порой вместе с дутаром) иногда звучала во время обрядов туркменских порханов. О киргизах есть лишь одно соображение: «Вооружившись туземным музыкальным инструментом, имеющим некоторое сходство со скрипкой, баксы забрала на верх юрты...» [Гель, 1927]. Игра на скрипке могла сопровождать и камлание уйгурских перихонов. При этом скрипка не была главным инструментом, а входила в состав целого оркестра. Кашгарцы для шаманского обряда изгнания злого духа приглашали музыкантов «числом не менее 6 человек (если меньше, то джин не выйдет из больного; чем больше музыкантов, тем скорее выйдет из больного злой дух), из которых четверо должны быть с бубнами (дап), один со скрипкой (сити) и один с бандурой (дутар); музыканты садятся ближе к дверям, и начинается оглушительная игра, на шум которой собираются туземцы без различия пола и возраста...» [N. N., 1899]. Возможно, что именно скрипач сидит рядом с двумя музыкантами, играющими на бубнах, на фотографии шаманского сеанса в Кашгаре [Jarring, 1961. P. 3]. Бахши, проводивший сеанс в окрестностях Кучара, сам играл на скрипке (гиджак) в начале обряда; кроме того, трое людей играли для него на бубнах (дап) [Тенишев, 1974. С. 340—341].

Щипковые струнные инструменты употреблялись шаманами гораздо шире, чем скрипки. Некоторые казахские баксы вместо кобыза играли на домбре; при этом двухструнная домбра рассматривалась как инструмент, уступающий кобызу по своему ритуальному значению. «Каждый бакс[ы] должен уметь играть на кобызе или за неимением его на домбре» [А-ов, 1894]. очевидцы сообщали: «Мне удалось видеть... как бакс[ы] лечил (1889 г.)... Бакс[ы] обходил пациента с домброй в руках и пел чародейские стихи; шаги его заметно ускорялись, голос звучал сильнее, быстрее перебирали пальцы струны на домбре» [Алекторов, 1891]; «После моего прихода бакса долго играл на домбре и пел дурным хриплым голосом» [Щетинкин, 1895]. Однако сообщения о домбре как шаманском инструменте скудны, и справедливо замечание:

ди узбеков я лишь однажды слышал в Андижанской области сообщение о том, что шаманка, родственница рассказчика, играла при проведении обрядов на дутаре.

Туркменские шаманы чаще всего сами не играли на музыкальном инструменте, и им аккомпанировали другие люди. Обычно играли на дутаре. Постоянных аккомпаниаторов у шаманов не было, и порхан перед сеансом поручал старшему родственнику больного: «Найди хорошего дутарчи!» Бывало, что во время обряда звучали два дутара. Шаман туркмен-гёкленов Чары требовал, чтобы играли два музыканта-дутарчи. Дутар мог сочетаться со скрипкой или, реже (на юго-западе) — с флейтой (тюдюк). Некоторые порханы играли на дутаре сами.

В число ритуальных предметов шаманов Средней Азии и Казахстана входила и плеть (камчи, камчин). Казахские баксы использовали ее наряду с кобызом. Разные авторы сообщают: баксы «так же, как их муллы, плюют [больным] в глаза и бьют плетью под видом, якобы отгоняют нечистых духов...» [Андреев, 1796. С. 63]; «Сначала садится он против больного, играет на кобызе, поет, кричит диким голосом, беснуется и делает разные вышеописанные кривляния; потом вскакивает с места, читает бессмысленные речи, берет плеть и бьет одного страдающего в надежде изгнать из него всех нечистых духов, производящих болезнь» [Левшин, 1832. С. 66]. Интересен рассказ очевидца о лечении падучей болезнью: «В ауле раздался неистовый крик. Все догадалось, что с кем-то сделался удар. Почти вслед за криком из одной из юрт две женщины почти вынесли третью киргизку [казашку. — В. Б.] — больную. Тотчас же со всех сторон начали сбегаться киргизы [казахи. — В. Б.] с нагайками в руках и, добежав до больной, начинали бить ее нагайками, громко повторяя: «Шайтан! ары-кет» (Черт! уйди дальше). Женщина то приходила в себя, то снова падала в обморок. Наконец киргизы [казахи. — В. Б.] заволновались: из соседнего аула скакал во весь карьер знахарь. Проскакивая мимо больной, знахарь со всего плеча ударил ее нагайкою, не разбирая места для удара... Затем прискакал еще другой, третий и, наконец,



*Рис. 7. Отчитывание больного с помощью плетки. Таджики. Конец XIX в.  
МАЭ И-1718-50*

У киргизов XX в. шаманы при камланиях «чаще всего применяли плеть (камчы) и нож» [Баялиева, 1972. С. 131], чтобы выгнать принесших вред джинов. Туркменские шаманы также использовали в обряде исцеления плетку. Шаман туркмен-човдуров (Хорезмский оазис) говорил своим духам «Ссыпайтесь на больного!» и делал жест рукой или плеткой, как бы опуская духов на голову больного [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 127]. Порханы других туркменских групп, преследуя враждебных джинов, ударяли

Плеть была известна и шаманству уйгуров [Пантусов, 1907. С. 42].

Очевидно, плеть издавна входила в набор шаманских атрибутов как второстепенный ритуальный предмет. Ее появление среди культовых принадлежностей шамана, вероятно, было вызвано представлениями о чудесном коне шамана. Недаром у алтайцев колотушка считалась «плетью» бубна-оленья-коня. В. Диосеги, изучавший шаманскую плеть эвенков, возводил происхождение этого обрядового атрибута к буддизму [Dioszegi, 1968. P. 303 etc.]. Представляется, однако, более правильным обратиться к воззрениям, связанным с образом бубна-коня, которые придали заметное своеобразие шаманству многих народов Сибири.

Ритуальным атрибутом казахских шаманов был также посох. В. В. Радлов писал, что наряду с кобызом баксы имсет палку, на верхнем конце которой четырехугольная дощечка с колокольчиками и металлическими подвесками. Вначале баксы играет на кобызе и поет призывания, «затем он хватает палку и размахивает ей в диком танце, вызывая этим невероятный шум. Часто камлают вместе два баксы, и тогда один играет на кобусе, а другой скачет и пляшет с палкой» [Радлов, 1989. С. 403]. О. А-ов утверждал: «Кобыз и аса (посох) составляют необходимые принадлежности каждого из баксов» [А-ов, 1894]. Но в XIX в. посох был, очевидно, далеко не у каждого баксы — сообщений о нем немного. Один из очевидцев шаманского сеанса писал: перед баксы лежал кобыз, «обломок клинка из казачьей шашки — старый-престарый, и колотушка, обшитая волчьей шкурой» [Бакса, 1889]. Вероятно, «колотушка» и есть посох. О посохе «асатаяк» с гремящими подвесками, упоминают и другие авторы [Пфеннинг, 1889. С. 73; Сарыбаев, 1978. С. 148—149; Очерки..., 1978. С. 36, 51].

Шаманский посох воспроизведен на фотографии в книге «Иллюстрированная этнография». Сообщается, что при излечении болезней баксы восточных казахов употребляет наряду с гитарой (т. е. кобызом) палку-трещотку, «чтобы отогнать злых духов, шайтанов, которые угрожают и вредят людям и животным» [Buschan,

окрестностях Семипалатинска, изготовлен, вероятно, во второй половине XIX в., поступил в музей в 1906 г.

В 1899 г. под Семипалатинском С. М. Дудин сфотографировал человека, который держит в руках посох с очень длинным тонким металлическим наконечником; посох не имеет набалдашника, но в верхней части снабжен несколькими металлическими кольцами, которые и издают звук при резких движениях. Копия этой фотографии хранится в архиве Гамбургского этнографического музея (№ 72 в, «Шаман с палкой-трещоткой»). Но шаман ли на фотографии? Вряд ли. Этот же фотоснимок есть и в фотоархиве МАЭ (№ 1199-75, 1199-74). Подпись поясняет: «Дуана». На голове мужчины меховая (или с меховой опушкой) шапка с большими птичьими перьями наверху. Такая шапка, как и посох, была характерна для казахских и киргизских бродячих дервишей (дуана, дубана, думана). В своем облике и поведении дуана сохраняли немало шаманских черт, так что некоторые наблюдатели вполне могли, не вдаваясь в детали, назвать дервиша шаманом. Посохи казахских дуана имеются в музеях (например: МАЭ, 411-11). Из-за близости фигур баксы и дуаны некоторые посохи «асатаяк» не могут быть охарактеризованы с должной точностью. Так, в Государственном музее этнографии народов СССР хранится небольшой казахский ритуальный посох с загнутой верхней частью, к которой прикреплено несколько металлических колец (№ 1062-112). Чей это посох — шамана, дервиша? Ответить на этот вопрос вряд ли удастся.

Посохом обладали и некоторые киргизские шаманы. «Черный бакшы [через] огонь переходит, лижет раскаленное железо, ступает на него [голыми] подошвами, в его руке бывает посох [из кустарника «аса-муса»], который он всегда имеет при себе» [Абрамзон, 1958. С. 147]. В альбоме художника П. М. Кошарова (1857 г.) есть рисунок киргизского ритуального посоха с пояснением: «Ас-сай-массай. Шаманский жезл. Деревянный с разными побрякушками». Но этот жезл принадлежал бродячему дервишу [Абрамзон, 1953. С. 158].

Тем не менее киргизы помнят, что шаманы имели посохи. В

С. 96]. Посох — древний ритуальный предмет у многих народов мира. Он играл важную роль и в сибирском шаманстве. У тувинцев-тоджинцев, например, «первой принадлежностью ритуала, которую получал шаман, был жезл даяк... (так же, как у бурят и монголов...)» [Вайнштейн, 1961. С. 177]. Очевидно, и в шаманстве народов Средней Азии посох еще сравнительно недавно употреблялся широко. Однако с утверждением ислама посох стал атрибутом неофициального мусульманского духовенства — ишанов, дerviшей — и со временем потерял обязательную связь с шаманским культом.

Для шаманства казахов, узбеков и киргизов характерно и обрядовое употребление ножа. Киргизский бакиши демонстрировал присутствующим, что он якобы протыкает в различных местах тело себе и больному без всякого вреда. Сообщения о казахах более многочисленны и подробны и при этом не лишены преувеличений. Вот одно из описаний (по рассказам населения).

В начале сеанса шаман поет заклинания, играя на кобызе, наконец, «бросает на пол кобыз, схватывает в обе руки по ножу и в состоянии умоисступления начинает бегать вокруг больной, размахивая ножами во все стороны... схватывает большой кинжаловидный нож и наносит им удары себе по всему телу, нанося также удары этим ножом и киргизке [казашке. — В. Б.]. Кровь из ран хлещет ручьями». Затем шаман «вонзает нож себе в живот... концы ножа показывается у него из спины. Киргизка между тем лежит без чувств, как мертвая, в луже крови» [Комаров, 1905]. Это эффектное описание неверно. Ручьев и луж крови не было. Баксы, действительно, умел внушать присутствующим, что всаживает в тело нож или кинжал, но зрителей удивляло как раз то, что он не причинял увечий [Невольник, 1896].

Нож применялся в камлании для того, чтобы прогнать навредивших больному духов. Так, казахский «знахарь» (очевидно, баксы), прибывший лечить от «падучей болезни» женщину, ударил ее плетью, а затем «взял довольно острый нож и вставил его в рот больной острием к лицу. Вставив нож, он ударил сверху в голову

торый лечил от зубной боли, применяя нож. Посадив больного так, чтобы его открытый рот находился над горящими светильниками, «знахарь накрыл больного с головой белым полотенцем... взял железный поднос и, поставив его ребром, спинкой к больному, сам уселся напротив больного и, постукивая в поднос ножом, мерно раскачиваясь, стал напевать слова заклинания» [Т-в, 1903]. О знахаре, обладавшем духом «ак сайтан» и лечившем только с помощью ножа, я слышал в 1973 г. в Джамбульской области.

Нож известен и в современном шаманстве узбеков, причем в некоторых случаях он является единственным ритуальным инструментом. В 1980 г. вместе с Х. Исмаиловым я посетил в г. Пайтуг Андижанской области 83-летнюю Джахонбуви Исмонову, невестку шаманки Хаджарбуви, умершей в 1930-х годах. В набор ритуальных предметов Хаджарбуви входили бубен, плеть и нож, хранившиеся завернутыми в молитвенный коврик. Во время сеанса излечения некоторых болезней Хаджарбуви приказывала невестке играть на бубне, а сама бегала от порога комнаты к больному и обратно с плетью в одной руке и с ножом в другой, то поднимая, то опуская поочередно протянутые вперед руки. Когда Хаджарбуви умерла, Джахонбуви заболела: «мое сердце как-будто кто-то рукой схватил», плохо работали руки. Шаманки, к которым она обращалась с просьбой узнать причину болезни, говорили ей: «Духи (муаккиллар) твоей свекрови схватили твоё сердце. Если, их приняв (буйнига олиб), одного барана [в жертву им] зарежешь [проведя обряд посвящения], после этого сама будешь детей лечить». Джахонбуви послушалась. Она совершила обряд посвящения, выздоровела и получила способность лечить детей. Шаманкой Джахонбуви не стала, так как не смогла соблюсти ритуальное затворничество — необходимую часть обряда посвящения, но стала знахаркой, которая несложными обрядами лечит от недомоганий младенцев (болани кинналаб ёиб куяман). В день нашей встречи к ней пришла соседка с маленьким ребенком, и Джахонбуви на некоторое время уединилась с ней. Через открытую дверь можно было увидеть, что знахарка сидит перед ребенком. Что-то приговаривая, она прикасалась плашмя лезвием ножа к завернутому в одеяло ре-

«бегает с кинжалом вокруг веревки, трет им и колет больного... Для изгнания из тела [больного] злого духа баксы [так! — В. Б.] кладет больного на подушку, тычет ему кинжалом в горло и глаза, а затем во все места тела (в лицо, живот, спину) усиленно и быстро» [Пантусов, 1907. С. 43]. Эти и подобные манипуляции с ножом повторялись много раз.

У уйгурских перихонов имелся «шаманский меч» («кылыш») иногда небольшой, в форме кинжала. У больших мечей между лезвием и деревянной ручкой висели железные кольца, звенящие при движении. Узнавая причины болезни и способы излечения, шаманка держала в руках плетль и меч, которым она колола стену у камина (вероятно, угрожая злым духам). Затем она танцевала, держа меч в правой руке и плетль в левой. Во время обряда излечения она также танцевала, «замахиваясь мечом и плеткой на воздух, больше по направлению к выходной двери» и, помимо прочих манипуляций, колола мечом голову и шею больного, бряцала колокольчиками меча в такт музыке [Малов, 1918. С. 10, 13].

Саблю, а не нож обычно использовали в своих обрядах туркменские шаманы еще в 1920—1930-х годах, сабля не раз упоминается и в описаниях ритуальных действий казахских баксы прошлого века. Между саблей и ножом нет принципиальной разницы; шаман холодным оружием прогонял зловредных духов; если не было сабли, в дело шел нож, а уйгурские шаманы могли довольствоваться и деревянным кинжалом. Применение оружия в борьбе со злыми духами характерно и для народов Сибири. У алтайцев и хакасов, например, оружие было представлено подвесками на бубне, у тувинцов, якутов, кетов и других народов — подвесками на одежде. У маньчжурских шаманов «имелись постоянные железные копыя, трезубцы, сабли и др[угое] оружие, с помощью которого борются духи-богатыри» [Широкогоров, 1919, С. 80]. В Национальном музее г. Хельсинки хранится железный меч эвенкийского шамана. Мечи, сабли и ножи, очевидно, в Средней Азии и Казахстане также издавна входили в набор атрибутов шамана как второстепенные ритуальные предметы. Лишь в процессе мусульманизации, приведшей к упадку шаманства и утрате экзотических атри-



«кымыч» мог быть из прутьев тала. Из семи веточек разных фруктовых деревьев был «чибык», принадлежавший Каршигуль Кубаковой (рис. 8), которая получила шаманское посвящение, но шаманкой не стала, а считала себя в силах лишь проводить простые магико-анимистические обряды, когда прихварывали ее дети. Ее «чибык», завернутый в отрез белой кисеи, обычно хранился подвешенным на гвозде высоко от пола.

Пучок прутьев известен и шаманству уйгуров. Один бахши после проведенного вечером шаманского сеанса на рассвете бил больного ветками яблони, к которым привязаны лоскутки ткани, и венчиком (чивык) из 41 талового прута; после этой операции все ветки были выброшены [Jarring, 1951. P. 164—165]. Другой шаман ударял больного веткой от яблони или джиды, обвязанной несколькими разноцветными лоскутками материи, приказывая духам уйти [Певцов, 1949. С. 136].

Опираясь на важную ритуальную роль ивовых прутьев в зороастризме, Г. П. Снесарев считает, что в пучке древесных ветвей среднеазиатских шаманов сохранена зороастрийская традиция [Снесарев, 1969. С. 66. См. также: Писарчик, 1987]. Сообщение Геродота о скифских прорицателях энареях, гадавших с помощью ивовых прутьев, также позволяет думать о местных корнях обычая использовать в шаманской обрядности древесные ветки. Но ритуальное употребление древесных ветвей не было чуждо и сибирскому шаманству. Ветвь применялась в некоторых шаманских обрядах у народов Саяно-Алтая. На сделанных в 1914 г. фотографиях С. Д. Майнагашева хакасский (сагайский) шаман шествует с бубном во главе процессии вокруг священной березы; за шаманом идет человек с березовой ветвью в руках (МАЭ, 2409-58, 68, 204, 208). Это обряд жертвоприношения горному Белому духу (Ак төс). Большое значение древнего образа мирового (и «шаманского») дерева в сибирском шаманстве позволяет нам видеть в обрядовой ветке естественный символ этого дерева. Возможно, и узбекско-уйгурская шаманская связка веток некогда несла в себе близкую символику.

В шаманских обрядах узбеков и таджиков довольно широко

(хафтьяк). При этом шаманы «книгу... и не открывали, и не читали, а только, держа в руке, помахивали ею в такт стихам призывания» [Муродов, 1975в. С. 96].

К атрибутам, внедренным в шаманский культ исламом, мы можем причислить и молитвенный коврик, употреблявшийся некоторыми узбекскими и таджикскими шаманками при проведении обрядов. Молитвенный коврик (джойнамаз), например, был шаманским атрибутом для упоминавшейся Хаджарбуви; в коврик обычно по окончании обряда заворачивался ее бубен. Традиционные предметы шаманского культа нередко вызывали недовольство у мусульманского духовенства. Одна ташкентская шаманка, например, пела свои обрядовые песнопения без бубна (1920-е годы), ибо ишан, мюридкой которого она была, запретил ей практиковать с бубном [Троицкая, 1925. С. 153]. Подобные запреты были широко известны местному населению. Таджикская шаманка Милладароз (Самаркандская область), принявшая посвящение в конце 1920-х годов, несомненно была готова следовать им: являвшийся ей во сне дух-покровитель запретил ей брать бубен, и Милладароз пользовалась только четками [Муродов, 1975в. С. 111]. Четки и книги, служившие доказательством мусульманского благочестия, удовлетворяли духовенство. Вполне возможно при этом, что применение в среднесизиатском шаманстве четок, молитвенного коврика и книг восходит еще к доисламскому периоду и было воспринято местными традициями от зороастризма, христианства, буддизма. Думать так позволяют сравнительно поздние нововведения в шаманстве бурят и тувинцев. Например, в середине XX в. некоторые тувинские шаманы употребляли в своих ритуалах молитвенные коврики с буддийскими символами, ламаистские молитвенники и четки [Дьяконова, 1979, С. 170—171; Вайнштейн, 1964. С. 8].

При проведении обрядов шаманы обычно располагали необходимые для обряда предметы особым образом, подчеркивая тем самым их важное значение для совершающихся действий. Для узбекского и таджикского шаманства было характерно устройство подобия временного алтаря из расстеленной скатерти и положенных

«афтоба» с водой, покрытый небольшим куском белой материи, поверх которой лежало мыло с пятью воткнутыми иголками и спущенными через него четками. К афтобе была приставлена пиала с кровью, поверх нее положен нож лезвием вверх, острием влево». Шаманка приготовила для обряда и сорок один светильник [Троицкая, 1925. С. 150]. В Ташкенте для обряда на скатерть положили 11 лепешек, 7 сортов сладостей, воду в пиале, «халво-и-тар» (густой кисель из муки с сахаром и виноградным сгущенным соком), пирожки, сваренные в сале тонкие лепешки «чузма» и книгу. «Повидимому, какая книга будет положена, особой роли не играет, важна книга, и лучше, если она будет старинная». В данном случае рядом с обрядовыми блюдами нашел свое место справочник по ворожке и колдовским заклинаниям [Троицкая, 1925. С. 153].

В этих описаниях не упоминаются бубен и пучок таловых прутьев, которыми фолбин била больного; очевидно, они лежали вне скатерти. Однако в Джизакской области связка веток, разливательная ложка и другие обрядовые предметы, даже бубен, могут лежать на скатерти или рядом с ней. Здесь у полукочевых в прошлом узбеков в шаманском обряде использовалась сделанная из кожи скатерть (узб. диалект. сурпа). Временный «алтарь» на скатерти делался для шаманских духов-покровителей.

В некоторых местностях еще в первые десятилетия XX в. сохранилась сложившаяся в условиях оседлого быта традиция предоставлять для духов особую нишу в стене жилого дома. Здесь дух пребывал, когда находился в доме шаманки, сюда же ставилась предлагавшаяся ему пища. У самаркандской «чародейки», называемой «чар-чирак» (тадж. «четыре светильника»), ниша для духа находилась в стене напротив двери между двух других пустых ниш и была закрыта занавеской. Уступив настояниям посетительницы, шаманка подняла занавеску. Л. Симонова (Хохрякова) писала: «Глазам моим представилась обыкновенная ниша с полками. На полу ниши я увидела тонкий ватный тюфячок четверти в две длины, покрытый лоскутом маты, — постель духа. Тут же стояла жестяная коробочка из-под монпансье без крышки и пустая. Нижнюю полку занимали пустые глиняные чашечки, должно быть для



откинута, и были видны маленький ватный тюфячок в углу, начищенный медный тазик, бубен и зеркальце. Фолбин вынула зеркальце и прислонила его к стене, а перед зеркалом поставила чашу с водой и пучок связанных вместе светильников. «Одну свечу, обыкновенную, сальную, она зажгла и прилепила ко дну тазика... Подле чашки с водой Мухарамой поставила другую такую же чашку, наполненную травой... испанд. Тут же положила палочку с привешенным к ней красным лоскутом (одежда пари) и гибкую ветвь какого-то дерева». Заставив посетительницу держать в руках привезенную ею курицу, Мухарамой «взяла ветвь и обмахивала ею мою голову, плечи и платье — это она изгоняла из меня болезнь, а затем тою же ветвью махала в воздухе, направляя взмахи от меня, т. е. отгоняя болезнь совсем» [Симонова, 1894. С. 121].

Шаманка Айдай (Галля-Аральский район Джизакской области) рассказывала мне, что в 1930-х годах обращалась за помощью к шаманке, в доме которой занавеской был отделен угол для духа. Там стоял небольшой столик с семью тарелочками, в каждой тарелочке духу предлагалось что-либо съестное, преимущественно сласти. Эта шаманка жила в одном из кишлаков Самаркандской области. В самом Самарканде для обряда посвящения в одном из углов комнаты, иногда в стенной нише, вешалась занавеска. «Это — будущее жилище пари. За занавеской зажигались ритуальные светильники или свечи, а перед ней расстилался кусок ткани обычно белого или красного цвета». Бывало и постоянное жилище духа — ниша в стене комнаты, закрытая занавеской; в нише стоял сундук, из-под которого слышались слабые звуки — речь пари [Сухарева, 1975. С. 70].

Можно предполагать, что в далеком прошлом традиция устраивать специальное жилище для духов-помощников была распространена широко и имела связь и с почитанием духов предков. Об этом говорит, в частности, сохранявшийся еще недавно у узбеков Южного Казахстана обычай строить домик «макчам» или оставлять в стене нишу для духов предков [Тайжанов, Исмаилов, 1980]. При этом возможно, что столетия назад духи предков занимали в ша-

сти). В тех случаях, когда шаманка или гадалка живет отдельно от детей и родственников, одна в доме, нужда в особом ритуальном помещении не возникает.

В Ферганской долине вплоть до второй половины XX в. сохранился обычай держать в чистоте какое-либо место в пределах усадьбы, куда любят приходить связанные с судьбой семьи духи (в ряде случаев духи-помощники, которые могут сделать женщину из этой семьи шаманкой или гадалкой). Обычно на этом месте имеется небольшая площадка или возвышение, где для духов зажигают светильники и оставляют еду. С таким местом связан рассказ уже упоминавшейся знахарки Джахонбуви (г. Пайтут Андижанской области). Однажды она сильно заболела. Ее невестка пошла к шаманке (парихон) узнать, в чем дело. Шаманка объяснила: «В углу вашего двора растет айва, у ее корней прежние хозяева усадьбы обычно возжигали светильники для духов момо. Вы обосновались на этом участке, построили дом, не зажигая светильников момочирок. Срубите это айвовое дерево, а для духов чильтанов и момо зажгите светильники». Джахонбуви поступила по-своему: «Светильники мы зажгли, а рубить дерево я не позволила. Если бы срубили дерево, духи принесли бы вред сыну. После возжигания светильников я выздоровела. Через некоторое время мы отвели для светильников другое место — в дальнем краю участка. А айвовое дерево по-прежнему стоит у самых ворот».

Туркменские шаманы перед сеансом камлания вешали в юрте на решетках, обычно напротив входа, белое полотнище, за которым полагалось находиться прибывшим по зову порхана его духам-помощникам. Куски белой и красной ткани вешали на разные стены дома и шаманы узбеков Хорезма; считалось, что шаманские духи должны приземляться на эти полотнища. «На белое (восточная стена) садились якобы пари мужского рода, на красное (южная стена) — женского» [Снесарев, 1969. С. 50]. Близкий обычай существовал и в некоторых местах Ферганской долины. В кишлаке Заркент (Кувинский район Андижанской области) мне говорили, что бакши для обряда «всшает на стену много лоскутков материи — они как цветок для джиннов». В кишлаке Сарай (Андижан-

большую, привязывают к балке аркан (веревку), а другой конец аркана больной должен держать в руках, сидя на коленях и склонив голову» [N. N., 1899; см. также: Певцов, 1949. С. 135]. Нередко нижний конец веревки был закреплен: «В собственном доме больного прикрепляют посреди дома к балкам потолка веревку (аргамчин), свободный конец которой закапывают в земляной пол. К этой веревке привязывают кусок белой материи. После этого веревка называется «туг». К верхней части надо еще привязать семь сортов (кысма) лоскутов материи» [Menges, 1933. S. 84]. Нередко свисающую посреди комнаты с потолка веревку крепко привязывали к колу, вбитому в землю. Посредине эту веревку обвязывали отрезом белой материи. К верхней части веревки прикрепляли ветку джиды, урюка или чигана, имеющую «семь колочек». К каждой колочке прикрепляли разноцветный лоскуток материи, взятый хозяином у кого-либо из своих соседей. «Все это называется журун, куда собираются злые духи по выходе из больного; закрывающая ветку тряпка должна быть красная или белая» [Пантусов, 1907. С. 39]. С. Е. Малов так описал туг: не бывшая в употреблении веревка «свивается в два или три раза»; один конец ее привязывается к жерди в потолке, другой — к небольшому колу. «Затем, по мере состоятельности больного, к ту́гу сверху, почти под самым потолком-крышей, привязываются 2—3 куса материи (напр., зеленого, красного цвета)»; к ту́гу прикрепляется и ветка от дерева «джигдэ», увешенная ленточками, взятыми из 7 домохозяйств. В г. Аксу в туг даже втыкали иглу [Малов, 1918. С. 6]. По другому описанию, к веревке на высоте человеческого роста прикреплялся белый платок. «Еще выше бахши укрепил большую связку тонких разноцветных лент» (хелем) [Тенишев, 1974. С. 340]. Основные обрядовые действия шамана совершались вокруг ту́га.

Уже С. Е. Малов правильно заметил, что уйгурский ту́г играл ту же самую роль, что дерево в шаманских обрядах ряда народов Сибири, и по существу являлся заменителем дерева: «знамя — ту́г, увешанное кусками материй, — это то же, что березовый

А. Т. Кайдаров рассказал мне, что в 1964 г. он наблюдал обряд, проводимый шаманом-уйгуром в Алма-Атинской области. Шаман собирался лечить больную женщину. Он укрепил в комнате вертикально поставленный шест. Больная сидела около шеста и держалась за него. Шаман говорил, что болезнь пройдет, понуждал ее встать, держась за шест. Таким образом, у разных шаманов (или у разных групп уйгуров) туғ имел неодинаковый вид.

Туғ, характерный в конце XIX — начале XX в. для уйгуров, изредка встречался и у узбеков Ферганской долины. Знахарка Джахонбуви (г. Пайтуғ), в частности, рассказывала о своей свекрови, шаманке Хаджарбуви, что та, решив стать шаманкой, сделала одну из комнат дома ритуальным помещением («чильтан-хона»). Здесь был сделан туғ: с потолка свисала веревка, привязанная внизу к колу, крепко вбитому в земляной пол. Здесь шаманка принимала посетителей, проводила свои обряды. Из рассказа неясно, был ли туғ укреплен раз и навсегда или же веревку отвязывали после обряда и вновь натягивали, когда приходило время очередного обряда. Возможно, что туғ был сделан по предписанию шаманов (парихон), исцеливших Хаджарбуви. Эти шаманы (мужчина и женщина), очевидно, были уйгурами, ибо в обряде «излечения» они соорудили туғ («было зарезано животное; после этого больная, взявшись за веревку, с места встала, начала ходить»).

Видимо, название «туғ» закрепилось за шестом или веревкой благодаря полотнищам (лентам) ткани, привязанным к ним. У алтайских шаманов к рукоятке колотушки обычно привязывалась связка лент. «Телеутские шаманы зовут эту связку лент ту, то есть знамя; число ленточек будто бы означает, как велика подчиненная шаману дружина духов» [Потанин, 1883. С. 48—49].

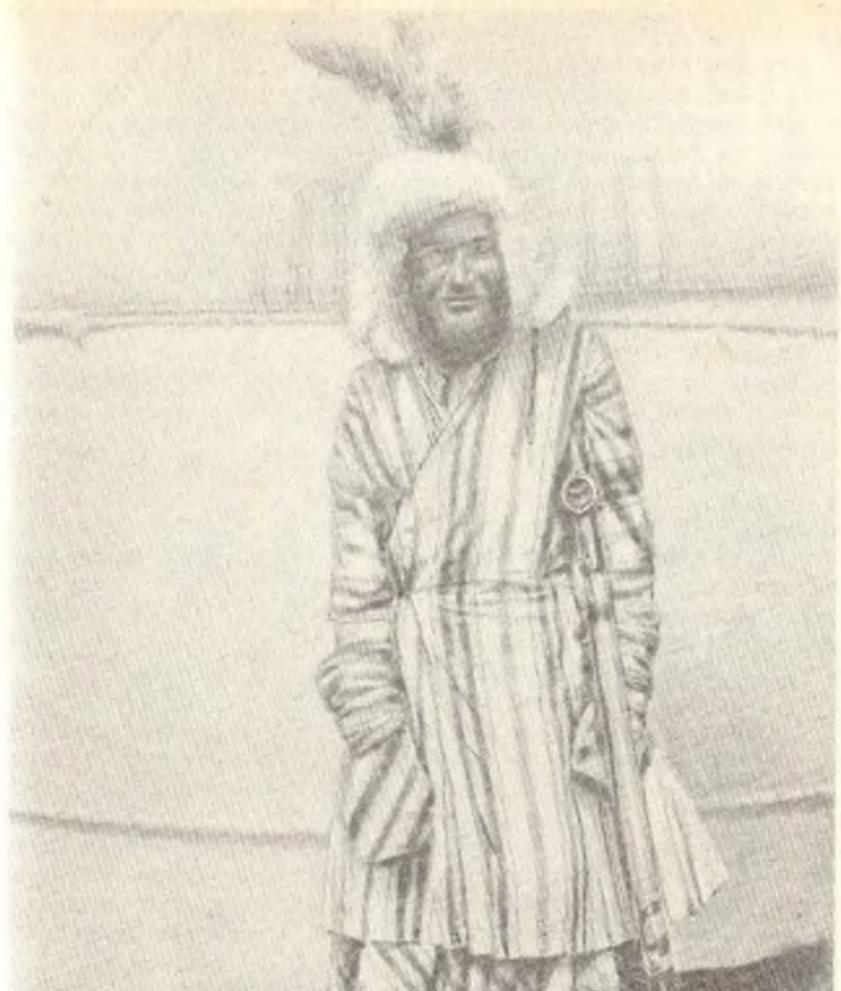
В Средней Азии и Казахстане шаманы не имели экзотической ритуальной одежды наподобие костюма сибирских шаманов. Но это не значит, что здесь вообще отсутствовала шаманская обрядовая одежда. По определению Е. Д. Прокофьевой, обрядовой следует называть такую одежду, которая надевается специально для обряда и хотя бы незначительно отличается от повседневной одежды

ной шкуры с крыльями. Когда он прыгал у очага, крылья поднимались и опускались. При этом шаман издавал какой-то гортанный звук, может быть, изображая птицу. Он долго танцевал внутри дома. Зима еще только близилась к концу, а шаман был без обуви. Он даже пришел босым. В данном случае речь идет именно о баксы, а не дервише (дуана). Этот баксы весьма скептически относился к мусульманской учености местного ишана. Однажды зимой сын ишана заблудился в метель и был растерзан волками. Баксы связывал этот несчастный случай с тем, что ишан читает арабские книги и хочет стать арабом. Камлая, этот баксы восклицал: «О бог (тангыр), о создатель (жарылкаган)!», — но имени Аллаха не произносил.

У казахов Южного Алтая «сохраняются нечеткие воспоминания об округлом головном уборе (шамана) из лебяжьих перьев», относящиеся к 1920—1930-м годам. Жившая в Джамбульской области Казахстана шаманка Жумакез в молодости (1920-е годы?) надевала подобие шапки из шкурки лебедя на голову своей лошади. Лебединую шапку носили и некоторые казахские и киргизские странствующие дервиши (дуана, дубана) [Коновалов, 1984, С. 127; Басилов, 1975 а. С. 121; Потанин, 1881. С. 88; Кастанье, 1913. № 6. С. 5—7; Баялиева, 1972. С. 121; Валиханов, 1961. С. 344] (рис. 11).

Очевидно, еще в начале XX в. некоторые казахские шаманы сохраняли обычай священнодействовать в шапке из лебединой шкурки с перьями. О древности этого обычая говорят и почитание лебедя у тюркоязычных народов, и распространенность ритуального головного убора, изображавшего птицу (в ряде случаев и сшитого из птичьей шкурки с головой и крыльями), у шаманов некоторых сибирских народов, в том числе алтайцев и хакасов [Потанин, 1883. С. 53; Прокофьева, 1971. С. 69, 100]. По В. В. Радлову, баксы носит шапку более высокую, чем обычно, и укрепляет на ней пучок перьев [Радлов, 1989. С. 403].

Есть сведения, что баксы были одеты в «рубище» [Левшин, 1832. С. 62; Яроцкий, 1836]. Точность этих сообщений уже не проверить; возможно, в первой половине XIX в. некоторые баксы еще носили ритуальное одеяние, сшитое из лоскутов материи, ко-



ские (согласно описи, латунные) пластинки и украшение типа кулона из стекла (?) в металлической ажурной оправе. Ниже талии, не достигая края подола, узкой полосой спереди свисали нитяные кисти с блестками — свыше 30. Согласно описи, здесь, под кистями «повешена расшитая полоса материи» красного цвета; действительно, на фотографии, под кистями более темная ткань халата. Сзади к вороту халата был пришит кусок вышитой узорами ткани, с нижнего конца которой свисали нитяные кисти числом около 40. Похоже, что на спине халата было пришито и птичье перо. Длина халата 110 см, ширина 60 см, длина рукавов 73 см, окружность подола 300 см. О. А. Сухарева, ознакомившись с фотографией халата, определила его как мужской, но с элементами женской одежды. Добавлю, что у алтайцев на шаманских плащах, на спине, от воротника до пояса иногда нашивался красный или другого цвета лоскут материи, к которому прикреплялись металлические бляхи и колокольчики [Потанин, 1883. С. 51].

«Волшебник» носил на голове невысокий колпак (№ 921—06) из пестрого ситца с закругленным верхом и небольшими полями (высота — 23 см, ширина внизу — около 30 см), в нижней части, по краю сплошь обшитый рысьим мехом. Не закрытая мехом часть колпака была обильно украшена. Можно различить матерчатые ленты, нашитые поверх тульи, и, возможно, амулет в треугольном матерчатом мешочке. Сбоку, ближе к верху тульи красуется декоративная металлическая бляха, к которой прикреплены нитяные кисти с бусинами — пять штук. Следующий ряд кистей (возможно, прикрепленных уже не к бляхе, а к самой шапке) висит на более длинных нитях под первыми, ниже уровня меховой опушки, а еще ниже — так, что хорошо видны нити, — висят другие пять кистей. Всего кистей пятнадцать. Верх шапки украшен птичьими перьями. По мнению О. А. Сухаревой, эта шапка соединяет в себе черты мужского и женского головного убора; она напоминает своей формой девичьи шапки киргизов, однако киргизские девичьи шапки блях и подвесок не имеют; перед нами уникальный головной убор.

И халат и шапка приобретены в окрестностях Семипалатинска





*Рис. 13. Два порхана. Слева — Аваз, носящий женскую одежду. Каракалпаки. Кунградский р-он 1950-е годы. МАЭ И-1246-104. Фото К. Л. Задыхиной.*

Этот необычный наряд — мужской, но с явными женскими чертами — получает объяснение в свете сохранявшейся кое-где в Средней Азии традиции ношения женского платья шаманами-мужчинами. Впервые об этом сообщил академик А. Н. Самойлович. В 1908 г. он видел среди туркмен-човдуров шамана, одетого в красное женское платье [Самойлович, 1909. С. 27]. В фотоархиве Института этнографии АН СССР (Ленинград) хранится сделанная им фотография этого шамана (№ 1398-13) (рис. 12). К сожалению, здесь неясно даже, из какого народа этот шаман. Подпись к фотографии неопределенна: «Порхан — хивинский шаман с бубном в женском одеянии и платке красного цвета». Остается неизвестным,

В 1968 г. в сел. Гава Чустского района Наманганской области мне удалось увидеть узбекского шамана (бакши) Ташмата, с юности постоянно носившего женское платье, и услышать рассказы о нем местных жителей [Басилов, 1975б; Basilov, 1978a.]. Ташмат (Ташмат-бола) намеренно стремился подражать женщинам в некоторых своих поступках. Он усвоил женскую походку и манеру говорить, даже ругаться по-женски. Он здоровался и прощался по-женски (прикасаясь ладонями обеих рук к плечам). На празднествах он предпочитал женское общество и даже в шутивном песенном состязании «ёр-ёр» выступал на женской стороне. Духи пари, присоединившиеся к Ташмату, не любят мужской одежды. «Если он наденет мужскую рубашку и подпоясется, то духи ночью будут его душить». Ташмат получил мусульманское образование и мог бы в свое время стать муллой, но духи запретили ему это. Ташмат не только шаман, но и главный музыкант своего кишлака.

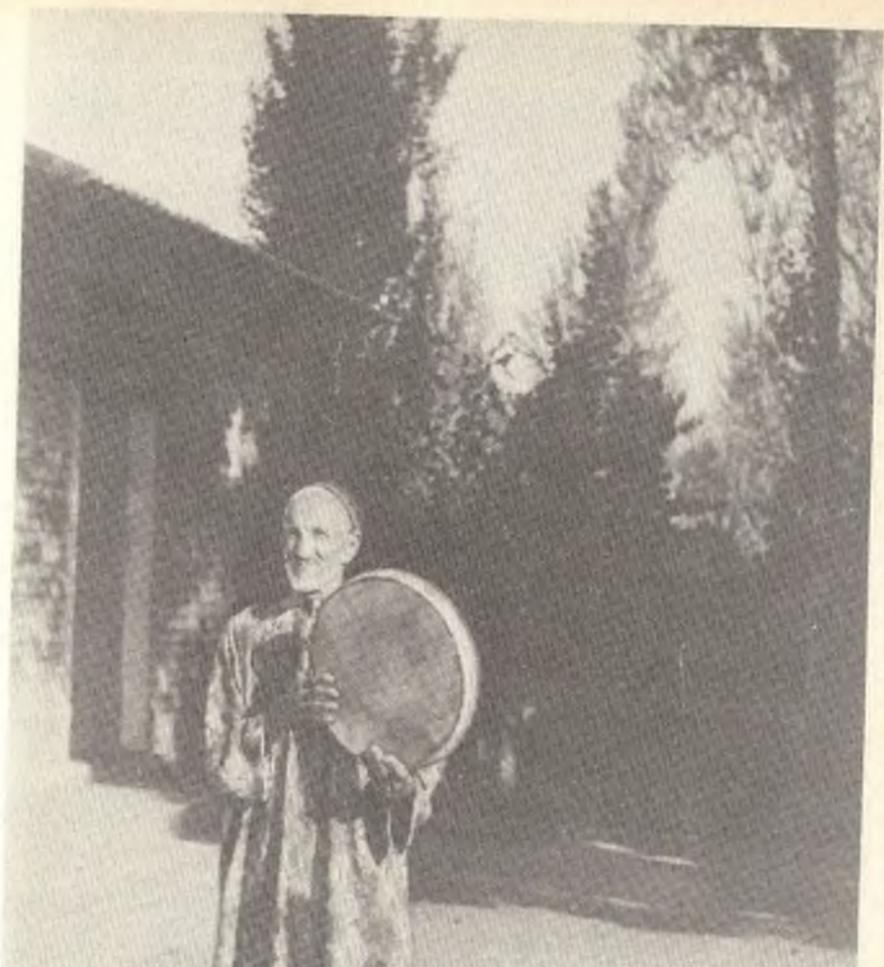
Юношей он выучился играть на бубне и стал постоянным участником каждого праздника. В молодости он и танцевал под собственный аккомпанемент, с возрастом стал ограничиваться лишь игрой на бубне и пением. В 1968 г. ему было свыше 80 лет. Живой, с насмешливым выражением лица, с уверенными движениями, он, видимо, привык быть в центре общего внимания и держал себя свободно и непринужденно. Бритая голова в тюбетейке, аккуратно подстриженная бородка — этим и ограничивались доступные глазу признаки мужского пола. Старик был одет в платье из голубого с цветочками крепдешина, длиной чуть ниже колен, с воротником «стойкой», характерным для традиционного покроя узбекской женской одежды. Из-под платья виднелись штаны, сшитые из темно-синей материи в белый горошек — расцветки и покроя, не принятых для мужской одежды. Костюм дополняли галоши, одетые на босу ногу. По его словам, в его гардеробе имелись также платья белого и красного цветов (рис. 14).

Односельчане Ташмата считают, что у старика шамана духи-помощники женского пола, которые хотят, чтобы Ташмат внешне походил на них. Видимо, в данном случае много истолкования и быть не может. Ташмат был женат четыре раза: в супружеской

минает о казахском баксы по имени Тиней, из рода тама, камлавшем в женской одежде [Турсунов, 1976б. С. 28]. При этом наиболее полными на сегодняшний день остаются сведения о Ташмат-бола.

Обычай надевать женскую одежду в ритуальных целях соблюдался шаманами некоторых народов Сибири, в частности якутов, однако он был известен и вне Сибири. В Средней Азии этот обычай мог иметь глубокие местные корни, еще Геродот и Гиппократ сообщали о скифских женоподобных прорицателях энареях, носивших женское платье [Геродот, 1972. С. 45, 203; Гиппократ, 1947. С. 297—298]. Л. Я. Штернберг связывал «перемену пола» у шаманов с половым избранничеством, при котором возможна двоякая ситуация: 1) дух того же пола, что и шаман, предписывал шаману стать женщиной, чтобы было возможным супружеское сожителство; 2) дух противоположного пола, вселяясь в избранника, подчинял и уподоблял его себе, в силу чего происходило «превращение пола» [Штернберг, 1936. С. 157—160]. В. Г. Богораз не был согласен с теорией полового избранничества. Он предпочитал приравнивать шаманский трансвестизм к куваде, считая возможным, что некогда шаманский культ был сосредоточен преимущественно в женских руках [Богораз-Тан, б. г. С. 58]. Эти высказывания, сделанные в годы, когда трансвестизм почти не был изучен, не дают удовлетворительного объяснения явлению трансвестизма. Среднеазиатский материал вкупе с сибирским позволяет выдвинуть более простую гипотезу, не ставящую во главу угла сексуальные мотивы: переодевание в женскую одежду уподобляло шамана его духам-помощникам женского пола и облегчало их воображаемое общение. Напомню, что якутский шаман надевал женскую одежду в случаях, когда ему требовалось отправиться к богине Айыысыт [Алексеев, 1969, С. 154, 157, 158]. Идея необходимости для шамана соответствовать облику духа-покровителя или помощника — очень древняя; она сформировалась еще в ту отдаленную от нас эпоху, когда шаманские духи представлялись главным образом в виде животных и шаманский костюм передавал облик этих животных.

Другая разновидность обрядового шаманского костюма — в ос-



ской молитвы (намаз), появилась среди собравшихся женщин в длинном платье из белой хлопчатобумажной ткани [Centlivres, Slobin, 1971. P. 169].

Есть несколько других сообщений о том, что шаманы и шаманки узбеков и таджиков Средней Азии надевали во время обряда белые одежды. Белое одеяние, особенно у пожилых людей, — знак мусульманского благочестия. Однако этот знак древнее ислама. Белые одежды жрецов были известны и народам Европы времен античности, и священнослужителям средневековых народов Кавказа и Средней Азии. Уместно вспомнить антиарабское движение Муканны (XIII в.), сторонники которого носили белые одежды [Якубовский, 1948]. В белые одеяния облачались при проведении обрядов и якутские «белые» шаманы. К середине XX в. традиция, требовавшая от шаманов ритуальной белой одежды, в значительной степени утратила силу. Например, в Галля-Аральском районе Джизакской области шаманки подчеркивают, что для проведения обряда (в частности, посвящения) они должны надеть белую одежду. Будучи свидетелем нескольких обрядов в 1970-х годах, я убедился в том, что слово «белый» не понимается здесь буквально. «Белая» одежда значит чистая одежда самых разных расцветок.

Способствовал ли ислам уничтожению экзотической шаманской обрядовой одежды у народов Средней Азии? Вне всякого сомнения, да. Но при этом не следует забывать, что против бросающегося в глаза яркого шаманского костюма могли энергично бороться и зороастризм, и буддизм, и христианство. Даже в самом шаманском культе на каком-то этапе возникает тенденция, ведущая к упрощению обрядовой одежды (имеются в виду, в частности, якутские «белые» шаманы; и у алтайцев ритуальный костюм «белых» шаманов фактически состоял из одной только шапки [Алексеев, 1969; Анохин, 1924]).

Одним из признаков ритуальной одежды среднеазиатских шаманов-мусульман в ряде случаев могло служить обилие амулетов. По рассказам юго-западных туркмен, относящимся к 1930—1940-м годам, у некоторых попов на рубашке или даже на халате были

ви, например, рассказывала, что однажды, прихворнув, пошла к молодой шаманке-парихон в г. Пайтуг полечиться (Уқитгани бордим). Шаманка отчитала ее, держа перед собой семь различных нитей, завязывая их узлом под чтение молитв. Этот «узел» (банд) она дала Джанхонбуви как амулет, прикрепив у ворота с обратной стороны камзола. Джахонбуви вернулась домой, легла, но сна не было. Внезапно кто-то сзади стал ее душить, говоря: «Я тебя убью. Ты зачем носишь ее узел?» Джахонбуви уже хрипела, но сумела сказать слова символа веры: «О, бисмиллахи рахмони рахим, авзи биллахи мин аш-шайтони раджим, бисмиллахи рахмони рахим!» Вскочив, она сорвала с себя амулет и после этого пришла в себя. «Моим людям [духам.— В. Б.] этот узел не понравился», — объясняла Джахонбуви. Подобные рассказы можно услышать и от других шаманок в разных местах Узбекистана.

В других случаях шаманы предписывали участникам обряда снять с себя амулеты, ибо они препятствуют духам-помощникам явиться к шаману. Об одном таком случае я слышал среди юго-западных туркмен. Узбекско-таджикский бакши северного Афганистана, проводя сеанс, потребовал, чтобы пациент и зрители освободились от амулетов, металлических предметов и всего, что связано с азартными играми (карты, кости), «так как для бакши эти предметы могут представить силу, противостоящую его собственной силе». Шаманка-узбечка из северо-афганистанского городка предписывала участницам обряда снимать с себя верхнюю одежду и амулеты, которые уносились из комнаты, где должен был проходить обряд [Centlivres, Slobin, 1971. P. 165, 169].

Многие шаманы и шаманки вели такой же образ жизни, как и их односельчане, ничем не выделяясь среди окружающих людей в повседневном быту. Но никого не удивляло, если в поведении или привычках шамана обнаруживались странности, вызванные, конечно же, требованиями духов. Жившая в первой половине XX в. в кишлаке Пошхурт Шерабадского района Сурхандарьинской области женщина, но бывшая в прошлом символом командной, но спорной

Духи пари запрещали шаманке Хаджарбуви есть перец. У Хаджарбуви была своя отдельная посуда — чайник, пиала, ложка, большая чаша для еды (чины). Она не пила чай из чужой пиалы, не ела чужой ложкой. Она избегала кушаний, принесенных с базара, приготовленных другими людьми, ибо боялась своих духов — будут душить. Позволяла себе лишь сваренную дома еду из бараньего мяса, купленного на базаре. Для нее готовила и подавала ей пищу невестка. Хаджарбуви ела только выпеченный дома хлеб. Если пришедшая к Хаджарбуви посетительница приносила какое-либо кушанье с разрешения мужа, шаманка позволяла себе слегка отведать его. Но если оказывалось, что женщина взяла еду украдкой от мужа, Хаджарбуви отказывалась пробовать, говоря, что муж недоволен. Вместе с духами Хаджарбуви к ее невестке Джанхонбуви перешли те же запреты. У Джанхонбуви есть отдельная пиала, из которой пьет только она. Из общих пиал она не пьет, боясь гнева духов, требующих соблюдения чистоты. Пришедший в дом гость может выпить из пиалы водки, поэтому не следует пользоваться общей посудой. «Если из грязной [имеется в виду ритуальная нечистота.— В. Б.] пиалы выпью чаю, [духи] будут меня душить, говоря: [тебя] нечистые коснулись (ножинслар тегди). Как-то один из гостейпил воду из моей пиалы. Я после этого ее тщательно вымыла, иначе бы заболела».

По требованию духов Джахонбуви, как и ее свекровь, ничего не ест в доме, где 3—4 дня назад умер человек. «Но несколько лет назад я посетила дом, где только что похоронили умершего. Так как мне пришлось прочесть много молитв, я очень проголодалась. Съела всего небольшой кусочек хлеба и две конфеты, выпила две пиалы чаю. И после этого люди [духи.— В. Б.] в одну из ночей стали меня душить. Сердце заколотилось, как будто ко рту подошло, дышать стало нечем. Прямо при смерти была. Позвали доктора; к утру увезли в больницу. Изо дня в день становилось хуже, на двадцать первый день потеряла сознание. Войско [духов] не простило мне, что я в таком месте поела. Сын на руках принес меня из больницы домой. Были зарезаны два барана, из тридцати ки-

вниманием отнесся к ее рассказу о себе и подтвердил, что ей не надо бывать в домах, где только что умер человек. Шаманка Момохал, с удовольствием беседовавшая с Б. Х. Кармышевой и мной, наотрез отказалась рассказывать о погребально-поминальной обрядности: эти темы она не любит.

Запреты участвовать в погребально-поминальных обрядах могут быть объяснены местными среднесизиатскими традициями. По концепции зороастризма, мертвое тело оскверняет; в Хорезмском оазисе среди узбеков профессиональные омывальщики трупов еще в начале XX в. были группой, с которой избегали общаться [Снесарев, 1969. С. 156—163]. Но, с другой стороны, и якутским «белым» шаманам не полагалось участвовать в похоронных обрядах [Алексеев, 1969. С. 167].

О повседневной жизни шаманов народов Средней Азии и Казахстана мы знаем еще мало. Даже из обстоятельного очерка Л. Симоновой (Хохряковой), посетившей дома самаркандских шаманок, нельзя понять, чем занимались шаманки в свободное от лечебно-гадательной практики время. Многочисленные дореволюционные известия о казахских баксы не показывают нам шамана в его собственной юрте, в кругу семьи, в хозяйственных заботах. Дореволюционные авторы видели баксы в юрте пациента; проведя обряд, шаман куда-то уезжал. Лишь сведения, собранные в последние десятилетия, проясняют картину. Шаманы народов Средней Азии и Казахстана вели в целом тот же образ жизни, что и их родственники и соседи. Мужчины имели семью, держали скот, обрабатывали землю. Туркменский шаман Чары, живший в окрестностях г. Кара-Кала и умерший в 1940-х годах, наравне с односельчанами собирал урожай пшеницы на отведенном ему участке богарных земель в горах. Кто-то шутя спросил шамана, почему он работает серпом сам. Разве нельзя заставить джиннов сжать пшеницу? Чары объяснил, что духи не смогут хорошо выполнить эту работу: у них иные задачи.

Как и в Сибири, в Средней Азии и Казахстане проведение обрядов не было единственным или главным занятием шаманов (конечно, были возможны в прошлом отдельные исключения для очень популярных среди населения «чародеев»). Сообщения разных наблюдателей об уровне зажиточности шаманов скудны и противоречивы. По словам И. Г. Георги, «многие из сих волшебников живут весьма достаточно» [Георги, 1799. Ч. 2, С. 141]. Автор прекрасного очерка о баксы Окэне пишет: «Окэн, как и большая часть баксы, нажил себе довольно хорошее состояние своим ремеслом» [Невольник, 1896]. Некоторые авторы упоминают о богатом вознаграждении. Так, баксы, «лечение» которого повлекло за собой смерть пациентки, приобрел в качестве гонора «несколько десятков лошадей и верблюдов и кучу к ним вьюка» [Бакса, 1889]. Баксы, призванный способствовать успешным родам, получил после появления на свет младенца «богатые дары» [Ходырев, 1912]. Баксы Усен, с точностью сказавший, когда и кем будут пригнаны к хозяину три его пропавшие лошади, запросил и получил в награду одну из трех лошадей [Леваневский, 1895, С. 70]. Б. Д. Даулбаев упоминает лишь о грудинке и шкуре жертвенного барана как о гоноре казахского шамана. Ф. Поярков также говорит, что баксы «мясо... и шкуру животного брали себе» [Даулбаев, 1881. С. 109; Поярков, 1900. С. 40]. Баксы Тонасв, прогоняя от рожениц демона албасты, за лечение брал себе грудинку зарезанного для обряда барана и его шкуру. «Другого вознаграждения... [я] не беру, так как иначе я буду корыстолюбив и потеряю силу над албасты», — утверждал он. В других случаях лечения он мог позволить себе взять и более щедрое вознаграждение. Богатые казахи, сообщал он, «дают иногда... лошадь, верблюда или несколько баранов» [Степной, 1897]. Эти слова находят подтверждение в другой заметке: «за подобное лечение состоятельные киргизы [казахи. — В. Б.] платят баксам одну или двух лошадей» [Жильцов, 1895]. Живший в окрестностях Ташкента казах попросил баксы излечить его жену от бесплодия; в качестве платы была обещана

предлагали еще и верблюда, но он не взял его в знак обиды и уехал с одним лишь подаренным конем [Басилов, 1975а. С. 118]. Таким образом, казахские баксы обслуживали население не бескорыстно и нередко с явной выгодой для себя. Отдельные баксы, судя по описаниям, были настоящими шарлатанами.

Вместе с тем некоторые шаманы считали невозможным лечить и прорицать ради заработка. По древним этическим профессиональным нормам, сохранявшимся частично и в сибирском шаманстве, шаман не должен стремиться к наживе. Бескорыстия требуют его духи-помощники. Отдельные казахские шаманы, по рассказам, решительно отказывались брать плату свыше предписанной духами. Например, баксы Корганбай, практиковавший в Джамбульской области Казахстана в 1920—1930-х годах, предупреждал, что размер платы за труды — сорок одна копейка, не больше и не меньше; пациент должен был сам положить эти деньги в «чашку» кобыза. Однажды Корганбай вернул рассудок сошедшему с ума человеку (русскому); родственники исцеленного предлагали шаману лошадь, но Корганбай отверг этот дар [Басилов, 1978. С. 163—164].

Подобную щепетильность проявляли и некоторые узбекские шаманы. Знахарка Джахонбуви (г. Пайтуг) подчеркивала, что ее свекровь была равнодушна к гонорару. Когда она велела родственникам больного принести в жертву барана, она для себя «ничего, нисколько не брала. Если ей после обряда отчитывания одну монету (тенга) дадут, брала, не высказывая недовольства. Если и не дали бы, все равно, прочитав молитву, [без дурных мыслей] ушла бы. Хаджарбуви не говорила: «Мне это дай, то дай, это буду есть, то буду пить, вот это возьму». А из доставшихся ей [в качестве вознаграждения] продуктов она нам ничего не давала. Я ей говорила: «Вам крупу, рис, горох, муку, деньги приносят. Дайте гороха, сварю кушанье (суюк ош)». Хаджарбуви отказывала и не давала эти продукты для домашнего потребления. Она обычно готовила из них кушанье «чулон» (из разных продуктов, положенных вме-

Положение шаманов в обществе было неодинаковым в разные исторические периоды. После принятия ислама социальная роль шаманства неуклонно ослабевала. Еще в XVIII в. у казахов сохранялись остатки прежней веры в могущество шаманов и разного рода прорицателей. «Несколько султанов клялись мне, что таковой прорицатель, бывший у хана Меньшой Орды Джантюри, пред смертью его говорил ему, глядя на горящую кость баранью, что убийцы его едут; назначал расстояние, в котором они находятся; определил час, в который лишится он жизни, и что будто бы все исполнилось по словам сим с величайшею точностью. Хан смеялся над предсказанием; но в минуту смерти раскаялся и тем еще более утвердил свидетелей сего происшествия в старинном их предрасудке» [Левшин, 1832. С. 60—61].

Сведения прошлого века показывают процесс быстрого упадка шаманства у казахов. Немало сообщений, особенно конца XIX в., указывают на изменившееся отношение казахов к своим баксы, на сокращение числа шаманов: «Баксы... не пользуются большим уважением» [А. Н., 1860, С. 387]; «Баксы, играющих на кобызе, теперь очень немного, нужно полагать, что они стали выводиться... Ныне баксы появились в другом виде: на кобызе не играют, не поют, и когда начнут осматривать больного, с ними делается потягота, позевывание и подергивание рта и глаза перекосятся, и при этом баксы вскрикивает в доказательство того, что в него вселяется [д]жины, а после этого рассказывает о болезни» [Жильцов, 1896]; «По прибытии к месту назначения участковых фельдшеров доходы у бакс[ы] уменьшаются» [Вавилов, 1896]. Другой автор развивает эту мысль: «За последнее время в среде киргизов [казахов.— В. Б.] все более и более теряют свое значение так называемые баксы и даргеры, так что в настоящее время киргизы совсем не прибегают к ним за помощью... Да и сами баксы... стали реже встречаться. С распространением в степи русской грамоты в среде киргизов стала известна медицина, и они узнали, что русский доктор или фельдшер могут вылечивать болезни» [Filius agrogum, 1897]; «В позднейшие времена почти везде колдуны [баксы.—

курицу не следует есть, и порхан, уходя, взял ее с собой, пообещав закопать где-нибудь в безлюдном месте. Дети, присутствовавшие на обряде, зачем-то отправились в степь и случайно набрали на порхана, который варил эту курицу, предвкушая удовольствие от обеда. Ребятишки стали бегать вокруг шамана и дразнить его.

Конечно, подобного рода сообщения не свободны от преувеличений. Некоторые авторы, не сумевшие встретиться с шаманом или вызвать его на откровенный разговор, охотно объясняли свою неудачу тем, что шаманов уже осталось мало и они избегают встреч с русскими. Видимо, и на самом деле бывало так [Радлов, 1884. С. 2], хотя и в эти годы и позже разные наблюдатели успешно беседовали с шаманами, а в Семипалатинске в 1910 и 1924 гг. баксы демонстрировали свое искусство на этнографическом вечере перед публикой [Чеканинский, 1929. С. 77, 78]. На рубеже XIX—XX вв. баксы все еще оказывали большое влияние на народный быт. Так, описано изуверское обрядовое лечение у казахов (баксы «валил большую наземь, рычал над ней, как зверь, бил по обнаженным почти плечам и спине плетью... бил больную по щекам, кусал, рвал на ней волосы» и, наконец, «бросил на горящий костер»). Утром больная была в плохом состоянии. Русский фельдшер попросил позволения осмотреть больную; больная согласилась, но казахи дали понять, что фельдшеру лучше убраться восвояси: баксы собирались повторить сеанс [П-в, 1896]. Мы видим, что были основания заявлять: «Баксы среди киргизов [казахов.— В. Б.] пользуются большим почетом» [Комаров, 1905]. Однако в целом тенденция была обозначена правильно: шаманство мельчало как явление, теряло свое значение в народном быту. Преобразования в жизни коренного населения Средней Азии и Казахстана, произошедшие в советский период, ускорили и усилили этот процесс.

Осмысливая изложенный в главе материал, обратим внимание на разнообразие проявлений шаманского культа. Даже основные ритуальные атрибуты, даже названия шамана не были повсюду одинаковыми. Это разнообразие форм сложилось в ходе многовеко-



### Глава III

## «ШАМАНСКАЯ БОЛЕЗНЬ»

Как и другие народы мира, население Средней Азии и Казахстана связывало начало шаманской деятельности с болезнью, которая якобы наслана духами. Это представление вполне согласуется с характерным для местных традиций поверьем о наследственной преемственности шаманского дара: причинив тяжелое недомогание, духи тем самым указывают, кого из родственников умершего шамана они желают видеть своим служителем.

«Шаманская болезнь» до сих пор не получила общепринятого объяснения в научной литературе, несмотря на то, что вопрос о природе этого заболевания важен для понимания шаманства в целом. Долгое время царило убеждение, что шаманами становятся нервнобольные люди, истерики. Это мнение начало складываться еще в прошлом веке: некоторые особенности повседневного или ритуального поведения шаманов — конвульсии, демономания — рассматривались как болезнь. Объясняя, что умение шаманов хватать голыми руками горящие угли и опускать руки в кипяток свидетельствует о колоссальных скрытых возможностях человеческого организма, автор одной из статей указывал на известные медицине патологические случаи (например, сумасшедший «может принимать гран по шести рвотного камня зараз без признака действия, тогда как для того же человека в нормальном состоянии довольно и четверти грана») [Кривошапкин, 1861. С. 23—24 и др.]. Близкую точку зрения мы находим у Э. Тэйлора (1871 г.): «Люди, склонные по природе к болезненным припадкам, как бы назначены к тому, чтобы быть духовидцами и колдунами. Таким путем уже на ступе-

раз, 1910, С. 6]. Это его определение позже повторено в Энциклопедическом словаре товарищества Гранат [Богораз-Тан, б. г. Т. 49. С. 57]. Наследственный (у многих народов) характер шаманства позволял предполагать, что у шаманов имеются какие-то психические отклонения, будто бы передающиеся от родителей к детям. Г. К. Ксенофонов объяснял: «Шаманские роды, обладая из поколения в поколение дефективной физической организацией, расстроенными нервами, как общее правило, были подвержены особым... душевным заболеваниям, которые вместе с психо-физической консистенцией организма передавались по наследству» [Ксенофонов, 1929. С. 12—13]. Л. Я. Штернберг в иных словах утверждал то же самое: «Чтобы сделаться шаманом, необходимо страдать в той или иной другой степени истеричностью. А истеричность, как известно, легко передается по наследству» [Штернберг, 1936. С. 142]. По мнению С. А. Токарева, «шаманская профессия усиливает нервно-патологические особенности характера человека, самые же эти способности предшествуют вступлению человека в профессию шамана» [Токарев, 1964. С. 294].

Подобные высказывания можно найти и в работах многих зарубежных ученых [подробнее см.: Eliade, 1974. P. 23—26; Ревуненкова, 1980. С. 13—22; Weyer, 1962. P. 432, 428]. Хорошо известна концепция О. Ольмаркса, который выводил шаманство из сурового арктического климата, будто бы обусловившего нервные аномалии, «истероидные реакции» [Ohlmarks, 1939].

Мнение о шамане как субъекте, обладающем какими-то нервно-патологическими отклонениями, показалось убедительным и в медицинской среде. С. Н. Давиденков, пытаясь объяснить шаманство с позиций невропатологии, говорил о «культе истерии» [Давиденков, 1947. С. 147]. С. Б. Семичов признал, что оценка «состояний измененного сознания шамана» как патологических спорна, но не отказался от традиционных взглядов: «Позволяют ли новые данные считать прежние представления о психической неполноценности шамана абсолютно неверными?.. Вряд ли, особенно если учесть, что шаманом имеет право стать не каждый: обычно лишь

Г. П. Снесарев сообщал: «Как правило, люди, в той или иной степени связанные с шаманской практикой, психически неполноценные или прямо душевнобольные» [Снесарев, 1969. С. 47]. Авторы книги о народной медицине казахов утверждают: способность к шаманству «передается по наследству или... появляется у лиц с психической аномалией в современном понимании»; шаманами «становятся люди со странностями в характере (т. е. шизофреническим преморбидом, психопатизированные личности, параноики)... Как всегда, эта способность передается по наследству (в современном понимании, эндогенные психозы — преимущественно наследственно обусловленные)» [Очерки..., 1978. С. 69, 75].

Гипотеза, связавшая шаманство с психическим (нервным) заболеванием, была принята не всеми. Шаманы, писал А. В. Олсуфьев, это «просто выдающиеся нервные натуры, которые игрой на бубне, монотонным пением и пляской приводят себя в нервный экстаз» [Олсуфьев, 1896. С. 117—119], сопровождаемый галлюцинациями. Не могли признать шаманов «психопатизированными личностями» и другие исследователи [Широкогоров, 1919; Косоков, 1930. С. 58; Суслов, 1931. С. 114]. Предостережение от поспешных обобщений находим и в работе о хантах: «Шаманами могут быть члены семьи, вполне нормальные физически и психически» [Старцев, 1928. С. 89]. Мнение о шамане как нервном больном встретило критику и за рубежом. Одна из первых зарубежных работ, содержавшая резкую критику этого мнения, статья Н. Чэдвик «Шаманство среди татар [тюркоязычных народов.— В. Б.] Средней Азии». «Свидетельства нервного расстройства у шаманов, в особенности Арктической зоны, подчеркивались практически каждым наблюдателем, — писала Н. Чэдвик, — настолько, что сейчас сложилась тенденция рассматривать явления физического порядка, очень часто сопровождающие [это] расстройство, как наиболее существенные черты шаманства» [Chadwick, 1936. P. 79]. Она обращала внимание на недостаток достоверных сведений: «Мы зависим в наших впечатлениях от отчетов путешественников, из которых лишь редкие были близко знакомы с категорией людей, которых они описывали» [Chadwick, 1936. P. 75]. Она считала необоснованным ходячее

проверке. В настоящее время многие исследователи уже не считают шамана человеком с психическими отклонениями. Однако старый взгляд еще удерживается в науке, и нужда в новых аргументах, которые внесли бы больше ясности в понимание проблемы, еще не отпала. Выяснение природы «шаманской болезни» будет способствовать правильному пониманию личности шамана, с особенностями которой столь тесно связан шаманский культ в целом. А так как шаманство является важным звеном культуры доклассовых обществ, то правильная характеристика шамана позволит не допустить искажений в оценке культур, которые предусматривали видную или центральную роль шамана в жизни коллектива. Признав шамана психически неполноценным человеком, придется одновременно и допустить, что на заре истории человечества психические отклонения были важным элементом культуры. Именно так рассуждал С. Н. Давиденков. Шаманство, по его мнению, свидетельствует о громадной роли, «которую играют в первобытном обществе дефекты нервной системы». «Два наиболее поздних приобретения высшей нервной деятельности человека — его исключительная подвижность и согласованные системы — были больше всего разболтаны при свертывании естественного отбора, причем именно в этих двух отношениях неблагоприятные крайние варианты нормы особенно далеко вышли из своих прежних берегов» [Давиденков, 1947. С. 144]. Это будто бы и обусловило «культ истерии».

Повторим, что вопрос о здоровье шамана касается и всего окружения шамана. Если шаман — психопат, шизофреник, неврастеник, т. е. явно неполноценный человек, как мог он приобретать и сохранять влияние на своих соплеменников? «Как могло случиться, что распорядителями судеб народов оказались психически больные?» — спрашивал С. Б. Семичов, подчеркивая, что такой порядок вещей противоречит здравому смыслу [Семичов, 1975. С. 114]. Если бы вопрос был сформулирован так еще в начале века, наблюдатели были бы осторожнее в своих оценках и мы располагали бы более надежным писательским материалом. Но этого не случилось.

тельного пения болезненные субъекты с пеной у рта впадают в беспамятство, произнося бессвязные слова. Грубое обращение с ними... не обходится без печальных последствий. Они в исступлении могут наносить удары окружающим чем попало или искусать их. Единственное средство остановить припадок — не беспокоить их..., а дать им волю петь и плакать сколько им угодно. При нескольких повторениях припадков происходит значительное нервное и психическое расстройство. Они ночью соскакивают с постели и бегут, куда глаза глядят, мучаются страшными сновидениями. Днем они страдают галлюцинациями и уверяют, что духи, которых они видят, уговаривают их следовать за ними. Болезненные субъекты долго шляются по аулам. Наскитавшись вдоволь, они наконец являются к какому-нибудь известному баксу, чтобы получить от него благословение вступить на попроще баксов. За какое-нибудь приношение старый бакса благословляет их» [А-ов, 1896].

В публикациях, отражающих народные воззрения XIX — начала XX в., «шаманская болезнь» обычно изображается как заболевание (необязательно психическое), причиненное духами с целью принудить человека стать шаманом. Само занятие шаманством считалось трудным, обременительным, люди не склонны были становиться шаманами по своей воле, поэтому приобщение к шаманскому служению понималось как принудительный акт. Представление, что духи силой и болезнью принуждают своего избранника стать шаманом, было известно многим народам мира. Такое объяснение причины болезни встречается, например, в рассказе о казахском баксы Адай-бае. «После женитьбы его... к нему стали вдруг являться какие-то два человека с предложением, чтобы он стал баксы на 12 лет». Никто, кроме него, этих людей не замечал. «Таинственные незнакомцы показывались Адай-баю в дороге, в степи... стараясь склонить его к принятию звания баксы. Адай-бай сначала не соглашался: тогда таинственные посетители... побили его однажды так, что киргиз [казах. — В. Б.] лишился чувств и лежал без сознания... рот и глаза у него скосились, а руки и ноги были разбиты параличом. Так он лежал четыре дня; на пятый день к нему вновь явились те же таинственные существа с предложением со-

вторая ночь, и Окэн вновь увидел во сне духов. «Они в этот раз все были нахмурены и свирепы; предводитель их, который был страшнее всех, спросил меня, на что я решился». Окэн ответил отказом. «Все духи громко завывали и заскрежетали зубами, а главный дух, сверкнув глазами, ударил меня в лицо. Я вскрикнул от ужасной боли и проснулся. После этого я, лишившись рассудка, совершенно не помнил, что было дальше со мной, и мне после, когда я выздоровел, рассказывали все, что делал во время своей болезни. Говорят, что я был бешен и имел ужасный вид: лицо мое искривилось; то случались со мною ужасные припадки, я пел какие-то мотивы, говорил бессвязные слова, которые внушали мне злые «фе-ри»; то убегал в голодную степь и не возвращался домой по целым неделям. В таком ужасном положении я пробыл два года» [Невольник, 1896]. Лишь приняв посвящение и став баксы, Окэн вернул «себе рассудок», хотя лицо его осталось искривленным.

Так же понимали болезнь и киргизы. У будущих бакши «отнимались ноги, они глохли, слепли, видели мучительные сны... Духи якобы заставляли их стать шаманами. В случае отказа духи угрожали погубить или парализовать их. Как говорили сами шаманы, они страдали до тех пор, пока не становились шаманами» [Баялиева, 1972. С. 123]. Узбеки Хорезма также рассматривали болезнь будущего шамана как наказание за упрямство: отказ от связи с духами «обычно вызывает болезни и смерть» [Снесарев, 1969. С. 46]. По верованиям равнинных таджиков, «если избранник пари не становился шаманом или, чтобы освободиться от болезни, принимал посвящение, а сам проявлял нерадивость и старался избежать совершения обрядов, духи карали его болезнью или несчастьями» [Сухарева, 1975. С. 59]. Такие же воззрения были и у туркмен [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 124].

Однако эти представления о болезни как каре за непослушание духам — сравнительно поздние, появившиеся в ходе переосмысления древних верований. В накопленных на сегодняшний день материалах встречаются указания на иной смысл «шаманской болезни». В узбекских воззрениях, например, болезнь шамана чаще все-

дуз. «Руки моего брата пусты (укамиздинг қўлида ҳеч нарса жўқ) — сказала покойница. «У вашего брата счастье в руках; все, что у него есть, — ваше (укамгиздинг қўлига қарга сичкан, қўлидаги сиздики)», — произнесла Кундуз. Этот разговор, казалось бы, не должен был вызвать гнев у явившейся во сне шаманки, однако сестра мужа схватила Кундуз. Следы ее пятерни синяком остались на левом боку. После этого Кундуз не могла двигаться, хотя была здоровой и упитанной женщиной. Ей было очень трудно дышать. Она не могла ступить одной ногой — сильно кололо в ступне (шаманка схватила ее и за ступню). Ее руки скрутило, кисти вывернулись, тело пронизывала сильная колющая боль. Муж позвал шаманку, чтобы узнать, что делать. По совету шаманки зарезали козла, устроили камлание, и после этого изо дня в день понемногу болезнь стала проходить. Лишь месяцев через шесть Кундуз пришла в себя. Но прежнее здоровье к ней не возвращалось. Время от времени она чувствовала себя едва живой. Она не могла двигать руками. Ей ничего не хотелось делать; страшная слабость сопровождалась полубессознательным состоянием: «Куда иду — не знаю, за чем встаю — не знаю». Домашнее хозяйство было запущено. Появились дети. Ради старшего сына был зарезан козел, и мальчик рос здоровым, а второй ребенок постоянно плакал, и от его плача к ней приходило описанное болезненное состояние.

Через три года после заболевания, в возрасте 28 лет она получила шаманское посвящение и второй ребенок стал здоровым, перестал плакать, но она оставалась, по ее словам, «наполовину парализованной». Обряд посвящения в шаманки не помог ей, потому что она боялась взять бубен в руки, думая, что духи «ударят» ее (уриб кетади). Получив шаманское благословение (патаа), она тем не менее в течение 12 лет не приступала к шаманской деятельности (бақшилиқ қилмадим). В этот период у нее ежегодно бывали приступы такой крайней слабости, что она «выглядела как покойник». По словам Кундуз, она в течение трех месяцев не ела, ибо не могла двигать челюстями: «даже вода в рот не проходила». В таком состоянии она часто громко плакала, ее плач был слышен

В рассказе Кундуз нет споров и ссор с духами. Начало болезни выступает здесь как уведомление о том, что ей надо сделаться шаманкой. Подобных примеров немало.

В рассказе шаманки Нобат (1909 г. р.) болезнь также служит своего рода сигналом. Нобат постоянно беспокоило, что дети могут играть у колодца, вырытого во дворе их дома. И хотя отверстие колодца было закрыто большим камнем, она боялась, что может случиться несчастье, и запрещала детям даже подходить туда. Однажды она услышала из колодца громкий плач девочки. Ей показалось, что это голос ее внучки. Нобат бросилась к колодцу, но увидела, что камень лежит на месте и в колодце никого нет. Она вернулась в дом, ощущая сильное сердцебиение, села в комнате и потеряла сознание. Дети долго и безрезультатно пытались привести ее в чувство. Нобат очнулась на другой день, была больной и ничего не слышала. Позвали знаменитого муллу из соседнего селения. Он прочитал молитву, три раза легонько ударил больную своей калошей, и слух вернулся к Нобат. Мулла сказал, что ей придется принять шаманское посвящение, если она не хочет умереть. Эти и другие похожие рассказы узбекских шаманок дополняются сообщением киргизского шамана Шермата (1853 г. р.): «Однажды вечером я пригнал баранов домой и вдруг увидел 5 человек, подъезжавших ко мне на лошадях... Незнакомцы поздоровались... красивый видный старик с седой бородой попросил меня, чтобы я подержал их лошадей, пока они прочтут "намаз"...» Приехавшие спросили, где можно переночевать. «Я предложил им провести ночь в доме моего хозяина... Они отказались, заявив, что мой бай нехороший человек, поехали прочь и вдруг исчезли. Меня это внезапное исчезновение тогда крайне удивило... С этого дня я заболел, стал чувствовать себя все хуже и хуже и проболел так целых три года. Вылечить меня никто не мог». Однажды в юрту вошел молодой человек приятного вида. «Он напомнил... о моей встрече с теми пятью незнакомцами и сказал, что сам он один из них... дал мне выпить чашку айрана... и... исчез. С этого мгновения я стал чувствовать себя лучше и через несколько дней совершенно выздо-

людей шайтанов. Эй, Суюмбай, слышишь, что мы говорим, иди и лечи!» И Суюмбай стал шаманом [Алекторов. 1900. С. 32].

Таким образом, в шаманских галлюцинациях начало болезни далеко не всегда предстает как наказание за строптивость. Болезнь не проходит, если избранник духов медлит приступить к шаманской деятельности, это верно. Но болезнь наступает не как возмездие за отказ, а как знак избрания. Эта роль «шаманской болезни» ближе к ее древнейшей функции.

Архаическая форма «шаманской болезни» теснейшим образом связана с видениями, в мире которых пребывает избранный духами человек. В этих видениях духи покидают душу избранника и уносят в иной мир, где прячут в укромном месте, выкармливают и закаливают. По прошествии некоторого времени избранника «пересотворяют». Духи мучают его, кромсают его тело, рассекают на кусочки, отрубаят голову, варят его мясо, считают и рассматривают кости, куют на наковальне части его тела, едят его мясо, а затем воскрешают. «Кромсание тела», у знаменитых якутских шаманов якобы происходившее трижды, А. А. Попов справедливо считал одним из важнейших актов призвания [Попов, 1947. С. 285]. «Пересотворенный» шаман уже не принадлежал к числу обычных людей. Верили, что он был наделен сверхъестественными свойствами, способностью превращаться в различных зверей, путешествовать в иные миры. В своих болезненных видениях шаман постигал тайны иных миров. Его водили по царству духов и божеств, приобщая к миру высших существ. Духи, с которыми он встречался, объясняли ему смысл увиденного, готовили его к роли шамана. «Пересотворение» могло происходить в ходе скитаний шамана по воображаемым иным мирам. У нганасанского шамана одни духи вырезали сердце и бросали вариться в котел, чтобы закалить, а другие духи извлекали глаза, чтобы вставить новые, наделенные необычайной силой зрения. Связанные с пребыванием в мире духов мучения шамана продолжались долгий период, порою несколько лет; окружающие воспринимали страдания шамана как тяжелую болезнь с явными признаками психического расстройства. Лучшие описания «шаманской болезни» принадлежат В. Г. Ксено-

посвящения юноши в мужчину, полноправного члена племени [Van Genner, 1909; Пропп, 1946; Анисимов, 1958. С. 146—147]. Эту мысль развил М. Элиаде, объяснивший, что «шаманская болезнь» по существу воспроизводит в видениях (галлюцинациях) обряд инициации, т. е. действия, некогда совершавшиеся на самом деле или символически в обряде инициации. Таким образом, «шаманская болезнь» по своей функции является заменителем ритуала посвящения, давно уже исчезнувшего из общественной жизни [Eliade, 1974. P. 33—66].

В среднеазиатско-казахстанском материале сохранились следы воззрений, свойственных для архаических форм «шаманской болезни». В рассказах о заблуждении шаманов встречаются пережитки представлений: 1) о смерти и воскресении избранника духов, 2) о мучительных пытках будущего шамана, 3) о похищении духами и временной изоляции избранника, 4) об обучении новичка каким-то секретам ремесла. Рассмотрим имеющиеся сведения.

1. Пережитки представления о смерти и воскресении во время обряда посвящения обнаружены в преданиях туркмен-нохурли о почетной группе ходжей, которым, как и шаманам, приписывалось обладание духами-помощниками и вследствие этого способность узнавать причины болезней, лечить людей, получать известия о событиях, происходящих в других местах. По одному из преданий, во время посвящения мальчик лишился чувств и чуть было не умер; в другом варианте он три раза умирал и оживал снова [Басилов, 1970. С. 103].

Отголоски этого поверья можно распознать и в рассказе об одном узбекском шамане, живущем в окрестностях г. Андижана. Он сам говорил посетительнице о том, что стал шаманом лет в тринадцать. К нему «привязались» духи, сделали его придурковатым (жинни бўб қолди). Он будто бы пришел на какое-то кладбище и там три месяца жил в провалившейся могиле, питаясь травой, одетый в изодранную одежду. Потом к нему пришел святой человек (азизлармиз) с плетью и сказал: «Теперь довольно, хватит

Сохраняющие шаманский характер турецкие предания о народных певцах утверждают, что певцы получали творческий дар в чудесном сне, которому предшествовали какого-либо рода лишения. Обычно певец впадал в сон на кладбище, у святых могил [Başgöz, 1967. P. 1—4]. Представление о физической смерти будущего шамана встречается в одном якутском предании [Ксенофонтов, 1930. С. 78]. Мотив смерти и погребения будущего шамана является, очевидно, пересосмыслением архаического представления о «пересотворении» шамана. К этому же представлению восходит и поверье о том, что в некоторых случаях шаманской деятельности предшествует длительный сон.

Так, в Пайтугском районе Андижанской области я слышал рассказы о девушке, ставшей шаманкой «через сон» (уйқудан бўлди). Каждый год она будто бы впадала в крепкий сон, длившийся 40—50 дней, во время которого не сла, не пила, не двигалась. После бесплодных попыток вылечить ее, девушку показали шаманке, и та уверила, что сон — от духов, а единственный путь к выздоровлению — занятие шаманством. Вне зависимости от того, сколь достоверны эти рассказы, они интересны как этнографический источник: в них, как и во многих произведениях фольклора, сон по своей функции выступает заменителем смерти.

С представлениями о «пересотворении» могут быть связаны и синяки на теле будущей шаманки: «Человек, который должен стать большим шаманом, говорят, в течение пяти-шести дней лежит, лишившись речи, как будто мертвый. Все тело его в то время покрывается сине-багровыми кровоподтеками. Про такого и говорят — лежит, подвергаясь рассеканию» [Ксенофонтов, 1930. С. 78].

2. Воспоминания о мучительных пытках, на которые духи должны обречь шамана, сохранены в песне казахского баксы, записанной В. В. Радловым [Радлов, 1870. С. 46—51; Radloff, 1870. S. 60—66; Радлов, 1889. С. 407]. Н. Чэдвик считала эту «молитву» непонятной [Chadwick, 1936. P. 103]. М. Элиаде, однако, процитировал из нее три строки (71—73), справедливо заключив, что они могут быть поняты в свете воззрений сибирских народов, веривших в мучительное пересотворение шамана в ином мире [Eliade, 1974.

данного песнопения позволяет предположить какую-то связь между прядью волос и шаманским посвящением. Как известно, узбеки оставляли у детей косичку «кёкил» в знак того, что ребенок посвящен тому или иному святому [Снесарев, 1972 ]).

Свою болезнь казахский шаман описывает и в строках 96—101. Из контекста песнопения не вполне ясно, что баксы говорит о своих страданиях, поэтому В. В. Радлов и перевел строки 96—97 как относящиеся не к шаману, а к какому-то другому лицу. Мои записи песнопений узбекских шаманов, в которых содержатся близкие образы и выражения, не оставляют сомнения в том, что в этих строках баксы вновь вспоминает свою болезнь, вызванную духами, и в частности затмение рассудка. Правильным представляется такой перевод (строки 96—101):

«[Будучи невменяемым] не почитавший [своего] отца,

Не пивший молоко [своей] матери...

Я был как придавленный семью котменями,

Я был как попавший в семь котлов»

[Радлов, 1870. С. 49; Radloff, 1870. S. 63].

(Очевидно, имеется в виду, что шаман чувствовал себя так, как если бы его бросали сначала в один, затем в другой и т. д. котлы с кипящей водой. В связи с этим уместно вспомнить, что в верованиях алтайцев «духи варили будто бы шамана в особом котле, разрезали его мясо, долго внимательно пересматривали и пересчитывали его кости» и т. п. [Дыренкова, 1949. С. 109]. Кипящий котел, куда может угодить в «мире предков» будущий шаман, знаком и верованиям хакасов [Diószegi, 1962, P. 91 ]).

3. Представление о похищении и временной изоляции избранного духами человека до сих пор еще живо в верованиях узбеков и таджиков. В Галля-Аральском районе, например, я не раз слышал рассказы о шаманах, которых духи будто бы уносили куда-то далеко от людей и помещали в пещере или подземелье. Так, шаманка Ульпан (пос. Богарное) говорила, что ее отца перед тем,

на должны уносить в горы духи, и он сам отправляется туда поохотиться.

Представление о необходимости ритуального уединения новичка-шамана во время посвящения оказалось более живучим, чем многие другие верования, связанные с периодом становления шамана. Потеряв связь с архаическими воззрениями, в том числе и с верой в похищение шамана (его души) духами, затворничество сохранилось до наших дней как часть ритуала посвящения. Этот обряд у таджиков и узбеков устраивался в доме будущего шамана (шаманки) и включал в себя трапезу из мяса жертвенного животного и последующего камлания. Во время обряда старый шаман (шаманка) посвящал новичка в шаманы. С окончанием обряда для получившего посвящение лица начиналась другая, не менее важная часть ритуала — затворничество, длившееся 40 дней и потому называвшееся «чилля» (тадж. 'сорок'). У части таджиков и узбеков (в частности, у узбеков Ферганской долины, таджиков долины Зеравшана) некоторые начинающие шаманки еще в первой половине XX в. сидели в затворничестве весь этот срок. Посвященная не должна была видеть посторонних людей. Она находилась в своей комнате, не могла сама готовить еду, ей приносил пищу только один человек из членов ее семьи, соблюдающий ритуальную чистоту. Есть пищу, приготовленную в другом доме, запрещалось. Выходить из дома по нужде разрешалось только с наступлением темноты; следовало идти, накрывшись покрывалом, глядя в землю, ибо нельзя было видеть звезды. Выходить за пределы своей усадьбы запрещалось. Нельзя было переходить через арык (ибо предполагалась возможность вреда от злых духов), нельзя было заходить в помещение для скота, где имеются коровы (из боязни козней духа дэв), считалось опасным подходить к высыпанной на землю золе — излюбленному месту пребывания духов. Показываться вечером вне дома одной возбранялось. По некоторым сообщениям (Южный Узбекистан), пребывавший в затворничестве человек не мог есть пищу, приправленную маслом, ему позволялись лишь хлеб, молоко, чай.

Затворничество некогда было центральным, наиболее ответст-

Джахонбуви (1897 г.р.), к которой через некоторое время после смерти ее свекрови-шаманки присоединились духи, не сделалась шаманкой именно потому, что не смогла уединиться в чилля. «Если бы даже не сорок, а только двадцать дней просидела бы в затворничестве, все равно стала бы сильной шаманкой», — считала она. Но были трудные послевоенные годы, ее муж погиб на фронте, она жила одна с маленькими детьми, работала в колхозе поваром. Кто стал бы ухаживать и за ее детьми и за ней и оберегать ее уединение? Обряд не состоялся, и Джахонбуви не смогла стать настоящей шаманкой, ограничив себя несложным обрядовым лечением маленьких детей.

Мусульманское мировоззрение вытравило из народной памяти древние представления о связи шаманов с иными мирами. В исламе возможность посещать потусторонний мир признана лишь за некоторыми пророками и святыми-суфиями, но не за шаманами. Поэтому недоступная для других сфера, в которой пребывает начинающий шаман, приняла вид пещеры или потайного подземелья. При этом в среднеазиатских легендах сохранились слабые следы представления о том, что пребывание в подземелье равносильно пребыванию в другом мире. По преданию, туркестанский святой Ходжа Ахмед Ясави по достижении 63 лет (возраст, в котором умер пророк Мухаммед) решил, что не должен больше жить на земле. Он перебрался в подземную келью (чилля-хона), где прожил еще 63 года. Пещера или колодец в древности воображались как вход в иной (подземный) мир; следы этого воззрения ясно сохраниены в легендах о самаркандском святом Шахи Зинда [Басилов, 1983. С. 128—130], в некоторых эпических произведениях и волшебных сказках народов Средней Азии и Казахстана.

4. Сообщений о том, что начинающий шаман обучался у более опытного специалиста, немного, но они относятся к разным народам, что может быть понято как свидетельство устойчивости этого поверья.

У казахов как будто бывали случаи, когда шаманом желал стать не подвергшийся «шаманской болезни», т. е. не избранный

того времени он учился у известного шамана» [Баялиева, 1972. С. 127].

Е. М. Пещеревой рассказывали в 1940 г. на Каратаге о женщине (таджичке), у которой стали проявляться заметные психические отклонения. Так как было решено, что расстройство психики вызвано духами пари, ее отправили в другой кишлак, где она была в обучении у видной шаманки, принадлежавшей к узбекской группе тюрк (устное сообщение Е. М. Пещеревой). В шаманстве хорезмских узбеков ученичество не отмечено (в отличие от большинства других профессий). «Правда, молодой шаман некоторое время сопровождал старого, опытного, учился у него традиционным приемам» [Снесарев, 1969. С. 48]. У узбеков северного Афганистана, где шаманство утратило наследственный характер, несофит, обнаруживший предрасположение к шаманской деятельности, должен был получать инструкции от другого бахши [Centlivres, Slobin, 1971. P. 168]. Представления о том, что начинающий шаман должен пройти какой-то курс обучения у духовного лица (ишан, ших), проявившего способности чудотворца, были распространены у юго-западных туркмен. У уйгуров шаман передавал своему сыну шаманские способности путем обучения [Малов, 1918. С. 12].

Эти сведения носят поверхностный характер и, может быть, не вполне точны. Была ли в прошлом у народов Средней Азии и Казахстана традиция шаманского обучения? Преобладающая часть имеющихся материалов ничего не говорит о «шаманской школе», а то и прямо отрицает какое-либо обучение: шаману дают знания духи. Баксы Окэн, по его словам, до избрания духами никогда не брал в руки кобыза и смычка. Ничего не говорится об обучении и в рассказах о казахской шаманке Джумагуль; для ее исцеления от болезни было устроено камлание, и в ходе обряда Джумагуль не только пришла в себя, но и уже стала камлать сама [Басилов, 1975а. С. 117]. Хотя о давней благословение шаманке узбеки говорят «устаз» (мастер, учитель), а о получившей его — «шогирд» (ученик, ученица), в период затворничества общение между ними необязательно и обычно не происходит, так как шаманки живут в

признавал, что этнографы очень мало узнали о том, как происходит подготовка шамана-новичка.

Накопленные данные показывают, что для усвоения шаманами необходимых навыков и знаний формальное обучение несобязательно. Склонный по своему внутреннему складу к занятию шаманством человек самостоятельно впитывал в себя все, что впоследствии, когда он становился шаманом, оказывалось полезным, — верования и обычаи, предания и порядок проведения ритуалов. Когда человек ощущал в себе готовность сделаться шаманом, он обычно стремился к уединению. Это — закономерность, прослеженная у многих народов мира. Эскимосский шаман-исофит, например, уходил один на пустынный берег моря и там ожидал прихода к нему духов [Weyer, 1962. P 428—430]. У бурят кандидат в шаманы проводил целые дни в тайге, где ничто не мешало ему сосредоточиться и дать волю своему воображению, а также упражняться в песнопениях и обрядовых действиях [Хангалов, 1958. С. 371—372]. В Средней Азии важную роль на начальной стадии шаманского становления играло сорокадневное затворничество. Находясь в уединении, начинающий шаман предавался своим видениям, «бседовал» с духами, которые будто бы являлись к нему и наставляли его. Он выработывал свой стиль игры на бубне, а также стереотип обрядовых песнопений. В дальнейшем шаман закреплял нужные для ритуальной деятельности навыки, совершенствуя их из года в год. Вполне возможно, что в некоторых случаях молодые шаманы ощущали потребность наблюдать за зрелыми мастерами, перенимая у них опыт, однако такого рода обучение отнюдь не было правилом, без него можно было обойтись. Здесь все зависело от способностей молодого шамана, от его умения войти в свою роль.

Даже если допустить, что случаи, когда старый шаман в течение некоторого периода наставлял новичка, не были редкостью, всегда оставалась незыблемой древняя вера в то, что «сила» шамана зависит от его духов. Шаман делает то, что предписывают духи. То, что он знает, сообщено ему духами. Вот почему наиболее архаичным, первоначальным следует признать убеждение, что шамана обучают покровительствующие ему духи. Это убеждение сохра-



*Рис. 15. Шаманка Очил.  
Узбеки. 1976 г. Фото автора*

шаманкой. С тех пор Очил гадает и лечит. Бубна у нее нет, ее ритуальный предмет — плетень. Она использовала также одежду покойного мужа, когда шла к женщинам с целью облегчить роды, если предполагалось, что налицо вредительство духа мартув (сарыкыз, албасты): в таких случаях обычно говорилось «кара басты». Ее муж в свое время также схватил за волосы и ударил одну из встретившихся ему танцующих девушек, и дух пообещал не трогать его и его потомков до седьмого колена. Таких людей духи (обычно относимые к категории албасты) боятся и убегают даже от их одежды.

когда она была сумасшедшей, — говорил сын. — Моего младшего брата она бросила у мельницы, в месте, откуда выходит вода; потом забрала». Так как Очил буйствовала, ей связали руки и ноги. Ее муж вкопал кол в глиняный пол посреди дома и привязал ее к колу. На ночь ее оставили одну, заперев двери и окна. Утром в комнате увидели лишь кол с веревкой; в глинобитной стене дома зияла дыра.

Когда Очил нашлась, ее отвезли к одному ишану, попросив его вылечить ее чтением молитв. Это помогло, к Очил вернулся рассудок. Вместе с тем она часто сидела в углу дома, погруженная в свои видения, и называла имена святых и пари. Ее снова отвезли к ишану, и тот посоветовал ей стать

боялась кому-либо сказать о посещениях старца. И вот однажды Гадай-Селкин-бова сказал ей прямо: «Ты тоже будь защитницей народа. Будешь молещицей за других (дувагай, лит. дуо-гүй)?» — «Хорошо, дедушка, буду», — согласилась Очил.

Прошло 7—10 дней. Приболевший сын попросил накормить его пельменями. Занятая приготовлением еды, Очил зашла в подвал и увидела там сидящую девушку с желтыми, как золото, волосами. Очил вышла из подвала и стала кормить мальчика, ее сердце билось сильно, и ее потянуло обратно в подвал. «Ешь», — сказала она сыну и вновь пошла туда. Девушка все еще была там. Очил ухватила ее за волосы; внезапно девушек стало много. Тогда Очил вырвала прядь волос и убежала домой. За приготовлением новой порции пельменей она бросила волосы в огонь. Что за дух привиделся Очил в подвале? По всем описаниям он соответствует албасты, которая в этих местах чаще называется сары кыз (желтая дева) или мартув. Очил называет ее «моя бабушка сары кыз (сари киз момомиз)», добавляя, однако, что «бабушка» назвалась ей: «Я — твоя Нургул-мама» (т. е., святая, чья почитаемая могила находится в г. Нур-ата). отождествляя «желтую деву» с Нургул-мама, Очил, однако, говорит, что это не дух категории мартув, так что полного слияния образов нет. Как бы то ни было, «бабушка» воскликнула: «Мои волосы сожгла!» и, придя в дом, пнула ногой в плечо Очил и ушла, обернувшись и посмотрев на нее. После этого Очил почти потеряла рассудок. Она помнит, что плохо видела, как будто в глазах была черная пыль.

Очил делала все, что внушал ей Гадай-Селкин-бова: «Говори это», скажет он, и я говорю; «Говори то», скажет, и я говорю». Однажды по его внушению (или по подказке сары кыз?) Очил сбросила сына Истама с крыши дома. Мальчик тяжело болел целых сорок дней. «Жена моего брата всегда плакала, когда мыла Истама», — вспоминала Очил. После этого поступка муж связал ей руки и ноги и оставил одну в комнате. По словам шаманки, Гадай-Селкин-бова явился, развязал веревки и помог ей уйти. «Я ушла через дымовое отверстие в крыше (туйнук) с травой адырасман (армада или ритэ — В. Б. Л. в руках; Гадай-Селкин-бова меня

каком-то месте. В горах старец кормил и поил Очил. Женщина постоянно плакала, скучая о своих детях, и говорила об этом святому старцу. «Не плачь, мое дитя, мы сами смотрим за твоими детьми, — отвечал Гадай-Селкин-бова. — Пройдет время, и дети твои выйдут в люди, жизнь твоя станет хорошей (кун чиқади сеган ҳам), не плачь». Однажды он будто бы даже показал ей детей и вновь унес. Но обычно он каждый день рассказывал ей, что делают дети. Вести были нерадостные. «Сегодня твои дети голодны. В грязном казане лепешку подогрев, съели», — сообщал, например, старец. На другой день она узнавала, что муж взял детей на место работы (хирман) и там уложил спать. «Такие страдания видела», — заключала шаманка, рассказывая об этом периоде.

Очил пыталась протестовать. «Не буду я бродяжничать в юродстве (шу дувоначиликди қилмайман)», — говорила она старцу, но он не внял ее словам. Очил с плачем обращалась к богу, Гадай-Селкин-бова уговаривал ее: «Не плачь. Тебя сразу никто не поставит на крышу дома [т. е. на почетное, высокое место. — В. Б.]. Будем защитниками народа. Проси [у бога] благ как для этого, так и для того мира (у дунёнинг ҳам мобатини тила, бу дунёнинг ҳам). Проси для людей счастья, долголетия, достатка, потомства. Сколько ты будешь просить, столько и будут жить». Он наставлял ее: «Говори, мое дитя: наш падишах пусть правит; говори, мое дитя: юноши пусть счастливыми ходят. Проси то, чего просят эти юноши; проси то, чего просит падишах. Долгой жизни проси, будь просителем за народ. Сейчас тяжелое время для страны. Я тоже проситель за народ (мамлакатдинг тилавчиси ман). Насилия никому не делай».

Святой старец предписал Очил гадать и лечить больных, в частности — распространенным в Средней Азии в прошлом способом плевать на больного, произнося молитвенные благопожелания. «Будешь лечить плевками [с молитвой] — сама станешь здоровой (тупирсанг — жон топасанг), — говорил старец. — Иди, посылай [людям] свет своих очей (кўзингнинг нурини сол)». Он учил оказывать помощь женщинам, которым мешали благополучно разро-

1 кг мяса мяснику и 1 кг — мельнику. Ее доля — тоже только 1 кг, причем и это мясо должно пойти на угощение людям, нехорошо съест его лишь в кругу семьи. «Не жадничай, не ищи выгоду, — говорил святой, — делай пользу ради своей жизни».

Всему этому Гадай-Селкин-бова учил женщину по какой-то большой книге; эту книгу он будто бы передал ей, но она не сумела ее сохранить: однажды, когда ребенок плакал, уронила ее в воду; книга пропала. После этого она получила плеть, с помощью которой обычно совершает обряд лечения. Из ее слов можно понять, что плеть ей дали пари, а не святой («паридан олганман, парилар берган қамчини»). Возможно, впрочем, что в данном случае под «пари» Очил понимала всех духов, с которыми у нее связь, включая и святого старца (беседа с шаманками, я не раз отмечал их большую вольность в обращении с терминами, которые, с нашей точки зрения, должны иметь строго однозначный смысл). «Взять бубен мне не приказывали. Лишь с пучком прутьев и плетью совершаю обряды».

Рассказ Очил важен многими чертами. В нем соединены вместе изоляция будущей шаманки, ее страдания и обучение. Показательно, что заболевание (временное безумие) не прошло вскоре после того, как Очил согласилась стать шаманкой. Более того, из фразы святого «Тебя сразу никто не поставит на крышу дома» явствует, что мучения неопита — необходимое условие приобщения к шаманской деятельности, а не наказание. Лишь претерпевший страдания человек может быть признан шаманом. Однако рассказ не разъясняет, зачем шаману надо страдать. Архаический смысл мучений здесь забыт. Недаром вместе с будущей шаманкой страдают и ее маленькие дети.

Итак, обучение шамана происходит в его видениях, а не в реальной жизни. Отголоски веры в чудесное обучение будущего шамана духами слышатся и в рассказе о старой гадалке, проживающей в окрестностях г. Ангор Сурхандарьинской области Узбекистана. Избравшие ее духи пари заставляли ее проглотить какую-то книгу. Два дня она сопротивлялась, на третий уступила. По мнению ее почитателей, именно с проглоченной книгой связаны

рева, 1975. С. 48—55] и Г. П. Снесаревым среди узбеков Хорезма [Снесарев, 1969. С. 44—45]. Новые материалы были получены среди таджиков О. Муродовым [Муродов, 1974. С. 43]. Считалось, что в человека влюблялся и требовал ответной страсти дух пари противоположного пола. «Если избранник пари остается холоден, не отвечает на любовь и не соглашается принять на себя служение духу, пари гневается и уходят, наказывая его болезнью. За любовь пари либо платят удачей, например, в охоте, либо дают человеку силу для общения с миром духов, способность провидеть судьбу и излечивать болезни, отгоняя злых духов. В таком случае человек, избранный духом пари, становился шаманом или шаманкой» [Сухарева, 1975. С. 46]. Такое поверье было свойственно в основном таджикам и оседлым узбекам. У киргизов оно обнаружено лишь в пережиточном виде [Баялиева, 1972. С. 130—131], по другим народам сведений нет.

Л. Я. Штернберг считал, что представление о половой связи духа с избранным им шаманом является наиболее архаической мотивацией шаманского избранничества, объясняющей и психологию шаманства в целом. Эта гипотеза приобрела сторонников. Д. К. Зеленин, однако, справедливо подчеркивал, что «сексуальная связь шаманов с их духами далеко не универсальна, не является всеобщей в шаманстве. Она чужда как раз наиболее древним из известных нам форм шаманства» [Зеленин, 1936. С. 352—353]. Гипотезу Л. Я. Штернберга подверг жестокой критике И. М. Суслов [Суслов, 1931. С. 123—125], не приняли В. Г. Богораз, М. Элиаде. Добавлю, что сведения, использованные Л. Я. Штернбергом для обоснования своей точки зрения, вряд ли подтверждают ее.

Представление о половой связи шамана с духом-покровителем противоположного пола Л. Я. Штернберг впервые обнаружил у нанайцев; затем ему удалось, как он полагал, отыскать подобные же воззрения у некоторых других народов. В 1974 г. А. В. Смоляк подвергла сомнению достоверность нанайских материалов Л. Я. Штернберга. Собирая сведения о шаманстве среди нанайцев, она не обнаружила среди их сексуальных связей шамана с его духом.

удачи в ближайшей его попытке исцелить больного человека, не более того. Здесь нет речи о «всей силе шамана». Л. Я. Штернберг утверждает: «Дух-покровитель, без которого шаман не в состоянии исполнять свою основную функцию — лечение болезней, есть существо индивидуальное для каждого шамана в отдельности. Он носит особое название — *амэгэт*» [Штернберг, 1936. С. 150]. Это правильно. Но даже приведенные Л. Я. Штернбергом сведения не говорят о том, что шаман вступает в интимную связь именно со своим духом-покровителем эмэгэт. Вообще привлеченный Л. Я. Штернбергом материал стоит совершенно особняком среди сведений о якутском шаманстве, не отражает его типичных черт. Сошлюсь на заключение исследователей якутского шаманства: «Главным из шаманских духов считался дух-покровитель шамана, который является якобы духом умершего шамана из числа предков живого шамана» [Алексеев, 1975. С. 125; Гурвич, 1977. С. 214—215]. Сведения о небесной жене телеутского шамана не рисуют эту жену главным духом-покровителем шамана. Ничего не говорится о роли небесной жены в сверхъестественном избрании шамана. Поверья о духах-девушках, возлюбленных юкагирского шамана, вообще неясны. Непонятно даже, можно ли считать этих девушек-духов помощниками шамана.

В отдельных примерах, взятых из верований шорцев, бурят, чукчей, важнейшим духом-покровителем шамана действительно оказывается его сверхъестественная супруга-дух. «Какой я кам без нее?» — говорил шорский шаман о своем духе-покровителе-жене. Однако подобные представления совершенно не типичны для сравнительно неплохо изученного алтайского и бурятского шаманства. Нехарактерны они и для верований чукчей. Столь же неубедительны и ссылки Л. Я. Штернберга на традиции разных народов Америки. «Лучшее свидетельство», которым Л. Я. Штернберг считал сообщение Свонтона об индейском племени хайда, не содержит и намека на веру в сексуальную связь шамана с избравшим его духом-покровителем [Штернберг, 1936. С. 158]. Таким образом, привлеченные Л. Я. Штернбергом этнографические данные не свидетельствуют о распространенности идеи полового избрания

ри и, следовательно, восходит к мифологии ираноязычного мира, которая, как известно, уже в древности достигла высокого уровня развития.

К сказанному остается добавить, что образ сверхъестественной жены — покровительницы героя — встречается в сказочном и эпическом фольклоре многих народов мира (в том числе народов Средней Азии и Казахстана) вместе с образами и сюжетами, восходящими к ритуалу возрастных инициаций и связанному с ним мифу. (Эти образы и сюжеты рассмотрены на русском материале В. Я. Проппом [Пропп, 1946].) Не может ли за этой формальной связью скрываться связь по существу, связь историческая? Не имела ли идея сексуального избранничества свои истоки в воззрениях, на основе которых выросли ритуалы инициаций? На первый взгляд положительный ответ на эти вопросы возможен. В сказочном фольклоре посещение героем иных миров, преодоление им препятствий, его гибель и воскресение нередко вызваны поисками невесты или украденной жены. Так как некогда человек мог вступить в брак лишь после обряда инициации и посвящение было условием начала половой жизни, можно было бы думать, что мотив супружеского соединения в фольклоре и мифологии уходит корнями в возрастные инициации. Соответственно с инициациями должно было бы быть исторически связано и представление о сожительстве шамана с его духом-покровителем. Однако такой ход мысли встречает следующие возражения: 1) сказочный фольклор и мифология отразили не только ритуал инициации, но и разнообразие более поздние верования и культы; 2) в сохранившихся архаических воззрениях рассказах шаманов (в частности, якутских и нганасанских) о своих странствиях в иных мирах во время «шаманской» болезни нет эпизодов интимного общения шамана-новичка с духами.

Все сказанное позволяет думать, что сексуальная мотивация избрания шамана духом-покровителем сложилась и присоединилась к древним верованиям лишь на каком-то позднем этапе формирования религиозных идей.

духи должны принудить кого-либо из родственников взять на себя служение фамильным духам (или, как говорят в узбекской среде, «принять наследство»), в кругу родственников создавалась соответствующая психологическая установка. Общее убеждение в том, что духи вот-вот должны избрать нового шамана, оказывало сильное влияние на психическое состояние людей — на работу мысли, воображения, на эмоциональные переживания. Люди, знавшие, что выбор духов может пасть на них, жили в постоянном ожидании, которое, быть может, не всегда ясно осознавалось, но вызывало нервное напряжение и внутреннюю готовность встретить призыв духов. Любое несчастье или необычное событие могло быть расценено как поданный духами знак. Традиционные верования могли придать форму «шаманской болезни» действительному заболеванию, но могли явиться и единственной причиной самого заболевания.

Об атмосфере ожидания выбора духов свидетельствует рассказ шаманки Нобат. Младшая сестра ее отца была известной бакши. После ее смерти бубен достался старшей сестре Нобат, но та не спешила совершить обряд посвящения (патаа қонмади). Прошел год. Внезапно заболела младшая сестра Нобат, и бубен передала ей, полагая, что духи избрали ее. Однако и младшая сестра выздоровела, не прибегая к обряду посвящения. И вот тогда уже болезнь пришла к Нобат. Конечно же, Нобат ожидала ее. Это сообщение интересно тем, что раскрывает сложный механизм поисков будущего шамана. (К сожалению, в этнографической литературе немного сведений, которые показывают, как происходят эти поиски.) Мы видим, что выбор преемницы, которая заменила бы умершую шаманку, далеко не всегда происходил безошибочно и сразу. Нередко шел как бы процесс отбора возможных кандидатов. Для окружающих не было ясно, что именно Нобат должна взять на себя роль шаманки. До того как Нобат стала шаманкой, в родственном кругу некоторое время происходила своего рода проба сил.

Заболеванию (или выздоровлению), как правило, сопутствуют сновидения, отражающие сложившуюся у человека психологическую установку. Сновидения говорят о той подсудной, не всегда осознаваемой, но интенсивной умственной работе, которой охвачен

Сны бывают и символическими, требующими толкования, и предельно ясными. Так, у узбеков Хорезма шаманский призыв нередко происходил во сне, человек видел, что ему предлагают «взять то или иное орудие шамана — бубен, камчи» (плеть) [Снесарев, 1969. С. 45]. И у таджиков духи являлись к своему избраннику во сне «и требовали “взять бубен” или начать шаманить с другими предметами» [Сухарева, 1975. С. 59]. О таких снах не раз слышал и я.

Бывают и более сложные сновидения. Об их характере можно составить представление по рассказу узбекской шаманки Момохал (1908 г. р., кишлак Шуроб Ангорского района Сурхандарьинской области). В возрасте 27 лет, будучи матерью троих детей, она заболела: в ноге была такая боль, что она не могла ходить и ее выносили из дома на одеяле. К ней пригласили жившего в их селении ишана, чтобы он исцелил ее молитвами. В эту ночь она увидела взволновавший ее сон. Перед ней стоял незнакомый человек, у которого две густые косы (кёкил) ниспадали до пят. Благообразный старик дал ей в руки саблю и сказал: «Отруби у него голову». Момохал отсекла голову, ухватила за косы, перебросила через плечо на спину и всю ночь носила эту голову, не ощущая тяжести. Она рассказала ишану о своем сне. Ишан нахмурился, закусил губу и озабоченно покачал головой. «Вы приняли на себя, дочка (олибиз буйингизга, қизим)», — сказал он, имея в виду бремя шаманского служения. Момохал, по ее словам, постеснялась спросить у него, что ей теперь следует делать.

Прошли годы. У Момохал родились еще дети, но четверо детей умерли. Смерть детей она объясняла себе волей бога: «Аллах взял. Богу нужна эта смерть. Истинный божий раб не умирает. Таков уж мой удел». Но вот она увидела другой сон. К ней будто бы явилась старуха-знахарка (кушнач-кампир), «бабушка» (момо). В одной руке она держала звенящий подвесками бубен (дап). Другой рукой она с гневом схватила ее за ворот и сказала: «Или возьмешь этот бубен из моих рук и займешься [шаманским] делом (қасиб

гико-анимистические обряды и до обрушившихся на нее бед. Момохал занялась знахарской деятельностью, видимо, уже в 1940-х годах. Муж Момохал не вернулся с фронта, она одна воспитывала детей, и жить было трудно. К тому же женщины-односельчанки стали просить Момохал, чтобы она взяла на себя проведение обрядов, рассчитанных на исцеление от болезней: все знали о духах-помощниках ее деда. Момохал согласилась. Ей было в то время лет 35, возможно и меньше. Трудно понять, ходила ли она тогда к ишану за благословением. Но она позволяла себе проводить лишь незначительные обряды.)

Гадалка сказала: «На тебе надежда сорока чильтанов твоего деда (бобонгнинг қирқ чилтон умиди бор сенда). Если не будешь шаманкой, останешься убогой. Должна служить сорока чильтанам (қирқ чилтоннинг хизматини қилсанг), получив благословение от ишана (эшондан қўл олиб). Или возьмешь бубен, или дети умрут». Гадалка предписала провести и обряд шаманского посвящения: «Зарежь теленка, мясо его раздели на три части и три дня проводи камлание (ўйин қил)».

И еще гадалка добавила: «Ты заболела оттого, что духи недовольны. Духи говорят: она боится сына больше, чем нас. А ты бойся не сына, а духов и с рвением приступай к шаманскому делу». Как объяснила сама Момохал, она не могла стать шаманкой, так как стеснялась своего 18-летнего сына. Но сын, узнав об этом, сказал: «Чтобы ты спокойно жила, ради своего здоровья делай все, что тебе надо», — разрешив, таким образом, стать шаманкой.

Момохал сама сделала бубен, взяв решето у дяди своей матери (онамнинг тогаси). Сняв сетку, она натянула на обод козлиную кожу. Потом она пригласила для проведения обряда посвящения шамана (бақши) — узбека-кунграта, жившего в одном из окрестных селений.

Размышляя над этим рассказом, мы найдем в ней странное противоречие. Момохал знала, что наследственные духи могут избрать ее (к ее деду по матери, Алиму-бакши, в свое время присоединились духи-помощники чильтаны, после чего он стал певцом-сказителем). Ишан достаточно ясно дал понять, что ее судьба —

личною ног 7 лет. Лишь по прошествии этого периода двое шаманов — мужчина и женщина — сказали ей, что она должна стать шаманкой, и она последовала их совету. Зная старые традиции узбекского быта, мы можем быть уверены в том, что к Хаджарбуви много раз приглашали различных гадателей и шаманов, которые предписывали то же самое. Почему же исцеление так затянулось? Вероятно, потому, что согласно воззрениям, усвоенным заболевшей, болезнь должна была длиться не менее 7 лет. Шаманка Хайиттуль, жительница Ангорского района Сурхандарьинской области Узбекистана, также проявила странную «стеснительность»: в течение длительного периода она не приступала к шаманской деятельности, несмотря на обрушившиеся на нее беды.)

Таким образом, в конце 1950-х годов Момохал стала шаманкой, получив благословение и от шамана, и от духовного лица. (При этом ишан напомнил ей: «Я ведь давно говорил вам, чтобы вы стали шаманкой».) В конце 1970-х годов она приобрела себе еще один обрядовый предмет — плеть (камчи). Эту плеть она непосредственно связывает с чильтанами, духами-помощниками деда.

Решению Момохал ввести в обиход плеть опять-таки предшествовали сны (как и некоторые другие узбекские женщины, Момохал называла сон словом «тайна» — сир). Момохал трижды видела сны, в которых кто-то давал ей плеть. Сначала она увидела себя верхом на неоседланном коне, который куда-то ее мчал. Вдруг на пути встал дядя по матери (сын Алима-бакши) и остановил коня. Он сказал: «Сойди с коня! Куда ты едешь? У тебя еще дети есть». Он снял с коня уздечку и дал ей. Конь скрылся. Дядя дал ей плеть и сказал: «Опекай своих детей» (болаларингга эгалик қил). По объяснению Момохал, конь был дэвом, которого она отогнала от больного мальчика, проведя в этот день обряд. Дэв мстил ей за исцеление мальчика. Он хотел ее погубить, а чильтаны защитили. Возможно, в образе дяди ей показался один из чильтанов.

В другой раз она увидела во сне свою покойную мать, которая сказала, что другой дядя (со стороны отца, но родственник Алима-

следовало устроить ритуальное угощение в честь приобретения плети. (По существу это было жертвенное угощение чильтанам.) И здесь не обошлось без сновидений. Момохал увидела во сне знакомого человека, который привез и продал ей за 25 рублей козленка «сизой» масти. Она купила на базаре такого же козленка для обрядовой трапезы. Гадалка, которой Момохал рассказывала о своих снах, посоветовала освятить плеть у ишана. Момохал посетила ишана. Ишан плюнул на плеть, дав таким образом свое благословение.

Прекращение «шаманской болезни» в результате ритуального действия указывает на теснейшую связь этого заболевания с верованиями. Известно, что шаманы далеко не всегда вылечивают своих пациентов. Не каждый сумасшедший или нервноболезной может быть возвращен шаманом в нормальное состояние. Но в случае «шаманской болезни» выздоровление наступает, ибо традиционными верованиями предусмотрен весь ход болезни, в том числе и ритуальное исцеление.

Вряд ли есть смысл доказывать, что заболевание может возникнуть и исчезнуть в результате внушения. Случаи такого рода уже давно рассмотрены в специальной литературе [Бехтерев, 1908]. И все же полезно вновь указать на некоторые факты, говорящие о том, что здоровье шаманов может в сильной степени зависеть от их веры в духов. Так, дух-покровитель киргизской шаманки Кокулай запрещал ей замужество. Когда же она вышла замуж, у нее отнялись обе руки, родился мертвый ребенок. Во всем этом, по ее мнению, был повинен дух. Убежденная, что дух не позволит ей больше иметь детей, она ушла от мужа. После этого к ней вернулась способность владеть руками. Шаманка Атый по велению своих духов до сорока лет не выходила замуж. Она нарушила запрет и заболела. Ей чудились духи, которые мучали ее и требовали оставить мужа. Когда через два года Атый рассталась с мужем, духи перестали донимать ее [Баялиева, 1972. С. 130]. В этих и других подобных случаях заболевание внушено страхом перед духами. Шаманы захвачены миром своих видений и воспринимают его как реальную действительность. Поэтому воображаемая встреча с

в 27 лет, Мама — в 28 лет, Арагызак — в 62 года [Анохин, 1924. С. 121—144]. Среди якутских шаманов Павел стал шаманом в 24—25 лет, Петр — после 25 лет, Иван «на 25-летнем возрасте заболел припадками истерического пения от имени разных духов». Михаил Никитин ждал «рассечения тела» духами в возрасте около 40 лет [Ксенофонтов, 1930. С. 41—42]. И в Средней Азии начинающий шаман в большинстве случаев заболел, уже будучи физически сформировавшимся человеком.

Конечно, известны и случаи, когда «шаманская болезнь» приходилась близко к периоду полового созревания. Однажды парю влюбился в девушку лет пятнадцати [Троицкая, 1925. С. 146]. Избранниками духов оказались девочки 12—14 лет, мальчики 13 лет [Сухарева, 1975. С. 48—51; Баялиева, 1972. С. 124; Ильясов, 1945, С. 183]. Однако далеко не весь материал укладывается в эту схему. С одной стороны, духи являются к избраннику, когда он еще не достиг переходного возраста. Баксы Окэн увидел своих духов, будучи 9 лет от роду. Киргизский шаман Кыяс страдал припадками «эпилепсии» с детства. С другой стороны, чаще всего обреченный стать шаманом человек заболел в возрасте от 18 до 30 лет; известны случаи «шаманской болезни» и после 40 лет. Например, казахская шаманка Жумакез заболела в возрасте 22—25 лет, после появления на свет двоих детей; баксы Таже Тонаев начал свою лечебную практику с 25 лет [Степной, 1897]. Нобат стала шаманить, когда ей было 43—45 лет. Ее сыновья уже были женаты. Ее односельчанка Хайитгуль (1926 г. р.) приняла посвящение в возрасте 44 лет, будучи матерью взрослых детей. Шаманка Мискал (1900—1905 г.р.) из кишлака Оймаут Галля-Аральского района Джизакской области заболела и приняла посвящение в возрасте около 29—30 лет, имея пятилетнего сына. Примеры подобного рода убеждают в том, что природа «шаманской болезни» не может быть объяснена физиологическими особенностями периода возрастной перестройки организма.

«Шаманская болезнь» разнообразна в своих проявлениях (может быть, именно поэтому в народе и нет для нее специального

древнего стерсотипа, определявшего галлюцинации и поведение человека во время этой болезни. Оно, вероятно, свойственно уже позднему этапу, когда шаманство клонится к упадку.

Далее, в Средней Азии не редки случаи, когда человек становится шаманом не из-за своей болезни, а из-за болезни детей. Узбекская бакши Айдай (1900—1905 г. р., с. Малтап) приняла шаманское посвящение в 26 лет, после того как умерли ее двое детей, в надежде, что служение духам сохранит жизнь ее оставшимся детям. Односельчанка Айдай — Каршигуль (1917 г. р.) совершила обряд посвящения в возрасте свыше 40 лет и затем повторила его через 15—16 лет, для того чтобы дети не болели. «Сама я здорова и лишь ради здоровья детей (уйнаб кўлиб журсинлар деб) вновь совершаю обряд», — объяснила она. Интересен рассказ узбекской знахарки Кырмыз (1910—1912 г. р., колхоз имени Калинина Ангорского района Сурхандарьинской обл. Узбекистана). Ее отец в возрасте 18 лет внезапно оказался парализованным. Его отвезли к ишану, который приступил к ритуальному исцелению молитвами. Лежавший без движения отец стал понемногу ползать, потом ходить. Некоторое время он жил у ишана, помогая в домашних работах, и в конце концов выздоровел. После этого он стал знахарем (қушноч), сочетавшим проведение обрядов с чтением мусульманских молитв и исполнением религиозных треб (мўллачилик қилди). Он умер, когда Кырмыз было 13 лет. В 18 лет она заболела сама. Обратилась к гадалке, та предписала жертву духам, было зарезано животное. Кырмыз выздоровела и с тех пор не болела. Зато с тех пор болели все ее дети, когда им исполнилось 18 лет. (Подробный рассказ Кырмыз о том, кто и когда болел, показывает, что этот стереотип не во всем согласуется с действительностью. Ее сыновья болели и в детском возрасте, и в 14, и в 16 лет). Ее пятый сын тяжело заболел болезнью почек. После лечения в больнице ему стало лучше, но вскоре болезнь вернулась. Кырмыз разыскала слепую гадалку, которой в свое время помог ее отец, и старуха сказала, что Кырмыз сама должна лечить своего сына старыми (ритуальными) способами, а для этого надо продолжать занятия отца. Кырмыз ответила, что она уже совершает несложные обряды.

приглашая своих духов к ритуальному угощению. Главное — удовлетворить наследственных духов, которые нуждаются в жертвенной пище. Подобные случаи особенно ясно показывают, что посвящение принимается в силу живучести древней веры в действительность такого способа поладить с духами, а не в силу «болезненной склонности» человека к истерии и припадкам. Почему духи смиряются с тем, что обладательницы бубнов не шаманят? Если Хайитгуль и Каршигуль не могут быть шаманками, духам (как в случае с Нобат и ее сестрами) полагалось бы искать другие, более подходящие кандидатуры. Из бесед с пожилыми женщинами того же кишлака выяснилось, что обе женщины в принципе считаются способными к шаманству, просто в этом нет необходимости: в кишлаке уже есть опытная бакши, причем состоящая с ними в родстве. Здесь уместно вспомнить слова Д. К. Зеленина о том, что «коллектив вынуждает» человека стать шаманом; в данном случае для женщин пока нет нужды браться за бубен.

Несколько иной смысл имеет рассказ об узбечке Курбан (то же с. Малтап). У нее умирали дети, поэтому она в течение 10—15 лет принимала ежегодное посвящение и мазала кровью жертвенного животного бубен со словами: «Посвящаю наследству [т. е. духам-помощникам] моей свекрови», которая была шаманкой. Курбан не противилась шаманскому занятию, но шаманкой не стала: духи не «сели» на нее (Қурбонга мерос қўнмади). Айдай так разъясняла другой похожий случай: «Быть шаманкой тяжело (бажариш оғир, олиб юришга қийин). Поэтому никто и не взял на себя наследство [т. е. духов] матери». В народе признано, что на роль шамана годится не каждый человек.

Изложенный материал характеризует «шаманскую болезнь» как явление, обусловленное культурными традициями. Таково по существу и шаманство в целом. Оно было вызвано потребностью людей оградить себя от враждебных сил, созданных их же фантазией, — от всякого рода духов. В основе шаманства, как и других религиозных культов, лежат идеи, выработанные человечеством в процессе познания окружающего мира. Их воздействие на жизнь

Не противоречит ли этой точке зрения принцип наследственности в шаманстве? Нет. Подчеркну еще раз, что высказывавшаяся в литературе мысль о связи наследственного характера шаманского звания с передачей по наследству каких-то особых болезненных психических свойств неверна. Идея шаманского наследования исходит из особенностей общественной организации народов, сохранявших в своем быту шаманство. В недавнем прошлом шаманство было у многих народов родовым культом. Особенно хорошо эта социальная роль шаманства прослеживается в традициях эвенков. С. М. Широкогоров писал: «Всякое действие, имеющее влияние на духов, рассматривается как имеющее общеродовое значение, и род берет его под свой контроль... Поэтому все шаманство у тунгусов является функцией рода, а шаман одним из органов его» [Широкогоров, 1919. С. 86]. Родовыми рамками был очерчен круг лиц, среди которых духи могли избрать преемника умершему шаману. С ослаблением родовых связей этот круг сузился, охватывая только близких родственников шамана. Принцип родственного наследования шаманского дара является социально обусловленным. Преемник умершему шаману обнаруживался среди родственников, потому что здесь он и ожидался: родовые духи не могли остановить свой выбор на чужаке. Следовательно, передача шаманского дара родственнику является таким же культурным стереотипом, как и ритуальная «ненормальность» шамана.

В нашей литературе предпринимались попытки проследить шаманскую генеалогию — последовательную цепочку предков, от которых шаман воспринял своих духов-помощников. Но эти генеалогические схемы интересны лишь как иллюстрация веры в родственную преемственность шаманского дара. Они не могут ничего сказать о наследовании каких-либо «психических особенностей». Они не могут убедить и в том, что склонность к шаманству прослеживается лишь у отдельных родственных групп населения (родов или семей). Об этом говорят, в частности, высказывания двух исследователей шаманства: «Родословная любого алтайца в корне своего рода имеет в большинстве случаев умершего шамана» [Анохин, 1924. С. 23]; «В настоящее время енсейцы так перероднились

В Южном Прииссыккулье пожилая киргизка рассказала И. Б. Молдобасву и мне, что известный бакши Сейидбек на ее глазах потерял свою шаманскую силу. Это произошло в начале 1950-х годов, после его размолвки со своим сыном. Сын известил Сейидбека, что собирается оставить прежнюю жену и взять новую. Сейидбека это глубоко огорчило. Поступок сына был ему не по душе: жена сына ничего плохого не сделала. Сейидбек убеждал сына: «Ты не должен бросать свою жену», но тот стоял на своем. Наконец, шаман с печалью сказал: «Я ожидал, что ты тоже будешь хорошим бакши, лучше меня, но этого не получится. А женитьба не принесет тебе удачи. Вторая жена окажется бесплодной, а сам ты скоро умрешь». Ночью Сейидбек с криком выскочил из дома с протянутой вперед рукой и в таком положении упал во дворе на землю. «Что с тобой?» — склонился к нему муж расказчицы. «Мой [дух] помощник убежал (колдогоным качип кетти)», — ответил шаман. Оказывается, он увидел, как от него убегает волк. После этого Сейидбек перестал шаманить.

В Галля-Аральском районе Джизакской области Узбекистана мне рассказывали о шаманке, которая в 1950-х годах утратила своих духов. Однажды она камлала, пытаясь исцелить больную. Внезапно дверь в комнату распахнулась, и послышался звук, который издала бы стая птиц, вылетевшая из комнаты через дверь на улицу. Шаманка поняла, что от нее ушло ее «войско», так как духи, завладевшие большой женщиной, оказались сильнее.

Эти рассказы затруднительно объяснить с позиций гипотезы о врожденной склонности организма к психическому расстройству. Если защищать эту гипотезу, то надо полагать, что человек выздоровел, преодолев свои отклонения, а потому и перестал быть шаманом (так и объяснял избавление шамана от духов В. Г. Богораз [Богораз, 1910. С. 18]). Однако более убедительным кажется иное толкование. Утрата духов — следствие внутренней борьбы, вызванной разладом между ролью шамана и самоощущением вполне здорового психически человека. Нежелание человека оставаться шаманом оказалось сильнее его убеждения в избранни-

Распространенно у многих народов убеждение, что быть шаманом тяжело, очевидно, отражает трудности в первую очередь психологического характера. Став шаманом, человек должен преобразиться, принять на себя новую роль и вжиться в нее так, чтобы вытеснить ею свое прежнее «я». «Растрчивая много энергии на камлание, переутомляя себя свыше меры, находясь все время в состоянии готовности принять духов, а следовательно, в состоянии большого нервного напряжения, шаманы... даже во сне находятся под влиянием [веры в ] духов и постоянно пользуются своим сном для сношений с другими шаманами и духами...» [Широкогоров, 1919. С. 100]. Видимо, не каждый человек способен переносить такую нагрузку. Возможно, в случаях, когда жизнь в роли шамана была сопряжена с большим насилием над собой, человек не выдерживал и мог действительно впасть в нервное заболевание, порой с трагическим исходом. Может быть, к таким случаям относится гибель алтайского шамана Чёчуша, который в «болезненном припадке убежал тайно из своего аила; двое суток бродил по вершинам гор, а на третий день его нашли за пятнадцать верст, в вершине другой речки, уже мертвым и обнаженным». Что чудилось шаману перед смертью? По мнению алтайцев, его за что-то «задавили» духи [Анохин, 1924. С. 25].

Но в целом мнение о том, что «при образовании контингента лиц, занимавшихся шаманством, большую роль играло наличие неуравновешенной и легко возбудимой психики» [Хомич, 1966. С. 210], представляется неправильным. Конечно, шаман должен быть впечатлительным, эмоциональным человеком. (Гадалка Махмура, 1921 г. р., из кишлака Пошхурт Шерабадского района Сурхандарьинской области, например, рассказывала, что смотрела по телевизору пьесу, в которой действует противный старик, угнетатель бедных; затем она целую ночь во сне преследовала, называла, била этого старика). При этом впечатлительная натура шамана должна быть способной к постоянному самоконтролю. Иначе он не сможет последовательно, в течение многих лет воплощать в себе образ, который внушен ему традиционными верованиями.

манов больными или «ненормальными» людьми и прекрасно отличали их от всякого рода «бесноватых» и «одержимых». Для людей, проявивших отклонения от психической нормы, издавна существовали свои названия (например, у туркмен — джинли, дяли, тентек и пр.).

Как бы ни решался в конечном счете вопрос о понимании «шаманской болезни» и соответственно личности шамана, вряд ли будет оспорено утверждение, что проявления «шаманской болезни» теснейшим образом обусловлены традициями общества, особенностями его культуры. Эту обусловленность хорошо показывают сведения о жизни народов Средней Азии и Казахстана. Напомним, что у казахов и туркмен шаманами были, как правило, мужчины. Значит ли это, что женщины в казахской и туркменской среде каким-то образом были избавлены от «наследственных психических отклонений?» Нет, причина другая: патриархальные традиции казахов и туркмен относили шаманство к мужским занятиям. У таджиков и узбеков шаманство перемещалось в женскую среду. Можно ли думать, что мужчины здесь стали приобретать иммунитет от «шаманской болезни?» Нет, опять-таки суть дела в изменении традиций: шаманство становилось занятием, не престижным для мужчины. Эта тенденция получила дальнейшее развитие в советский период. За последние три-четыре десятилетия в тех районах Узбекистана и Таджикистана, где шаманство сохраняется, оно находится почти исключительно в руках женщин. Эти изменения обусловлены дальнейшим упадком шаманства.

Итак, «шаманская болезнь» по существу была посвящением. Видимо, в древности посвящение оставляло какой-то знак; воспоминания об этом хранит фольклор. Так, халиф Али в виде святого дервиша во сне предрек будущим родителям героя Алпамыша рождение сына. Затем он дал ему имя и «шлепнул младенца рукой по спине — остался на ней след благодати — отпечаток его пятерни» [Алпамыш, 1949. С. 3]. Рожденный в могиле герой Гёр-оглы был «пересотворен» святыми: лишив его чувств, они «рассекли ему живот, вынули печень, очистили все, светом заполнили ему нутро и



В Средней Азии и Казахстане существовал и обряд шаманского посвящения, во время которого новичок получал благословение от опытного и признанного шамана (рис. 16, 17). Этот обряд скорее упомянут, чем описан, в нескольких работах [А-ов, 1894; Муродов, 1974; Сухарева, 1975. С. 59—61; Басилов, 1975а. С. 117—118; 1977, с. 119—127; Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 121—122, 127; Байбосынов, Мустафина, 1989. С. 71 и др.]. Суть обряда — жертвоприношение духам-помощникам. Наряду с мусульманской молитвой сохранялась архаическая традиция передавать благодать благословения посредством плевка (в рот, в руку, на ритуальный предмет). Обряд посвящения — самостоятельная тема, заслуживающая специального исследования.





#### Глава IV

### ШАМАНСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Начиная с конца XVIII в. исследователи, имевшие возможность беседовать с шаманами и наблюдать их обряды (камлания), отмечали, что камлание имеет ясный для окружающих смысл и определенную последовательность действий, в которых отражены представления о духах, о целях обряда. Так, В. В. Радлов видел обряд проводов души умершего в загробный мир, совершенный в 1860-х годах алтайским шаманом; для него была понятна логика и обряда в целом, и отдельных его деталей [Radloff, 1884. Bd. II. S. 53—55]. Г. Н. Потанин описал камлание как путешествие шамана в иной мир [Потанин, 1883. С. 64—68]. Л. Я. Серошевский, В. И. Анушин, А. В. Анохин и многие другие исследователи также разъясняли значение обрядовых действий шамана. В последние десятилетия появились и новые материалы, которые характеризуют камлание как основанный на традиционных верованиях обряд, проводившийся по четкому плану, в соответствии с ожиданиями участников.

Цель камлания всегда была известна его непосредственным участникам, ибо шамана приглашали они. Если проводился ритуал широкого общественного значения, то уже в подготовке его принимали участие многие соплеменники шамана. В большинстве случаев камлание изображало путешествие шамана в поисках души больного или с целью визита к духу, от которого ожидалась помощь или отказ от зловредных действий. Шаман путешествовал в пределах земного мира, отправлялся и в иные миры — небесный и подземный. Пением, речитативом или выкриками шаман пояснял присутствующим, где находится, что видит, что делает. Движения-

сообразны, необходимы. Он страдает, потому что духи «пересотворяют» его. Когда посвящаемый приобретает необходимые качества шамана, наступает конец и мучительной болезни. Теперь нет посвящаемого, а есть новый шаман, готовый защищать соплеменников с помощью своих духов. Вообще период посвящения и камлание — разные по смыслу состояния. В период посвящения происходит становление шамана; посвящаемый еще не шаман, он не может проводить обряды. Лишь став шаманом, он способен камлать. Камлая, он посещает иные миры, показанные ему духами во время «шаманской болезни», но делает это с разными конкретными целями, которые далеко не всегда предполагают для шамана болезненные ощущения. Он может испытывать страдания, впадая в экстаз, но объяснение этим мукам другое: к нему приходят, овладевая им, его духи. Даже если искать вслед за М. Элиаде общие черты у «шаманской болезни» и камланий, главное сходство здесь — в видении духов, а не в мучительных переживаниях.

Обрядовая схема, отражавшая логику ритуальных действий, допускала разнообразие вариаций. Изменения зависели от того, в каких целях совершался ритуал, каких духов-помощников призвал к себе шаман, с какими духами должен был бороться или вступать в переговоры. Поэтому камлания одного и того же шамана не были во всем одинаковыми, а камлания разных шаманов могли существенно отличаться друг от друга; здесь сказывались и различия в местных традициях, и неодинаковые личные качества шаманов. Имеющиеся у разных авторов расхождения в описании обрядовых действий закономерны. В дошедших до нас сообщениях говорится о разных группах населения, разных шаманах, разных случаях камланий. Немаловажно и то, что авторы, оставившие нам сведения о шаманстве, наблюдали это явление в разные периоды. За двести лет в народных традициях многое изменилось.

Шаманский обряд у народов Средней Азии и Казахстана также представлял собой действие с определенной сюжетной схемой, совершаемое в соответствии с народными верованиями. Уже в самых ранних сообщениях поведение шамана правильно объясняется тем,

того, чтобы духи слизали эту кровь и насытились; узлы на веревочке завязывали для того, чтобы «связать» зловредного духа и т. д. [Сухарева, 1975. С. 57].

К XIX в. схема (структура) камлания у народов Средней Азии стала иной, чем столетия назад. Ислам вытравил из шаманского культа представления, явно противоречившие мусульманским воззрениям; это сказалось и на характере обрядовых действий. Главное, что было утрачено шаманством в условиях ислама, — это идея связи шаманов с потусторонними мирами. Путешествия шаманов в «верхний» и «нижний» миры не укладывались в нормы мусульманского вероучения. «Нижнего», подземного мира космология ислама вообще не признает. Небесные сферы ислам очистил от многочисленных языческих божеств, к которым возносился в своих камланиях шаман, чтобы решить важный для его соплеменников вопрос. В небесах царил один недоступный для человека Аллах. Даже пророк Мухаммед не видел бога во время своего посещения небес (мирдж). Он был на небе только однажды. Как же можно думать, что шаман, вся сила которого покоится на помощи духов, способен появляться на небе всякий раз, когда ему вздумается? И духам, с которыми связан шаман, нет доступа в небесные сферы: ангелы бросают звезды и низвергают с неба шайтанов, которые тайком подкрадываются к небосводу, чтобы подслушать их разговоры (Коран. 36: 6—10). Джинны, согласно Корану, живут в том же мире, где люди. Поэтому шаману нечего делать ни в раю, ни в аду до того часа, когда ангел смерти заберет его душу. Ислам допускает, что отдельные люди могут посещать рай при жизни и оказывать там покровительство своим почитателям, но эти люди не шаманы, а могущественные мусульманские святые, волею бога способные творить чудеса. Верования разных народов наделяли шаманов способностью отсрочить смерть человека и даже воскрешать умерших [Нишань самани битхэ, 1961]. Ислам решительно отверг эту идею. В жизни и смерти людей волен один Аллах, смерть predetermined. Человек покинет этот мир, если его дни сочтены. Думать, что шаман властен удержать его душу в теле или отобрать ее у ангела смерти, — ересь, заблуждение, несовместимое с истинной верой. О. А. Сухарева уже отметила, что важная роль в потребовании

шамана приводили их в юрту или дом, где священнодействовал шаман. Отныне воображаемые действия шамана, воспроизводимые в обряде, происходили не в пределах вселенной, а в том месте, где совершалось камлание.

Обрядовые действия, отражавшие прежние, разрушенные исламом представления о фигуре шамана, в большинстве своем перестали исполняться в камланиях, так как не увязывались с мусульманизированной концепцией шаманского ритуала. Но отдельные действия, свойственные камланиям доисламских времен, в силу традиции сохранялись, уже непонятные шаману и его окружению. Когда, например, шаман юго-западных туркмен кружился внутри юрты, схватившись за веревку, привязанную к купольному кругу, никто уже не видел в этом символическое изображение полета в иной мир. Когда шаман полукочевых в прошлом узбеков выскакивал в экстазе на верх юрты, никто не воспринимал это как знак вознесения шамана в небесный мир. Эти действия понимались как трюки, которые принято совершать во время камланий. Таким образом, в камланиях среднеазиатских и казахских шаманов одни обрядовые действия ясны для всех, другие непонятны, ибо за ними скрываются ныне забытые воззрения.

Шаманский обряд традиционен и строится по определенному стереотипу. Шаман не выдумывает обряд каждый раз заново и только для себя. Наиболее массовый казахский материал убедительно говорит об устоявшейся обрядовой схеме. Ту же самую схему (с некоторыми отклонениями) мы видим и у туркмен, киргизов, полукочевых в прошлом узбеков. При этом импровизация в деталях допустима и ожидаема. Шаман должен доказать окружающим, что духи являются на его призыв и помогают ему. Поэтому обряд в значительной степени рассчитан на внешний эффект, а здесь важную роль играют трюки, требующие особых способностей. Сами трюки стереотипны (проткнуть себя ножом, лизать раскаленное железо и т. д.).

Исследуя шаманскую обрядность народов Средней Азии и Казахстана, мы вправе полагать, что в ней в связи с историей народов региона запечатлены и разные этнические традиции. Но сегодня

и вылечить больного. Затем, войдя в экстаз и бросив кобыз, баксы принимался «показывать разные фокусы, проделывая их над собой и над больным. После фокусов он определяет болезнь, время и причину заболевания и указывает средства для лечения» [А-ов, 1894].

Условием шаманского обряда было жертвоприношение духам. Когда у баксы просят совета, «они велят сперва привести хорошую лошадь, барана или козла для употребления в жертву» [Паллас, 1809. Ч. I. С. 577]; «В рецептах его [баксы.— В. Б.] встречается почти всегда закалывание жирного барана, который служит как бы жертвой» [Невольник, 1896]; «В заключение [обряд] зарезывают барана, которого приносят якобы в жертву духам» [Рыбаков, 1897а]. К сожалению, здесь не уточнено, каких духов угощал баксы. Не проясняют дела и материалы А. А. Диваева. Баксы, пишет он, вызывает своих джиннов и затем «по приказанию джинна [надо понимать, духа-помощника.— В. Б.], обращенного к баксы, режут желтого козла с лысиной или черного барана с лысиной же... Джинны якобы боятся их» [Диваев, 1899. С. 308]. Очевидно, указанных жертвенных животных должны страшиться те духи, против которых с помощью своих духов действует баксы.

Авторы, интересовавшиеся казахским шаманством, прошли мимо важной части ритуала. Она состоит в обращении шамана к своим духам. Духи-помощники, которых шаман просит узнать, как излечить болезнь, говорят ему, что требуется принести в жертву животное; называется цвет шерсти, имеющий ритуальное значение. Это животное — угощение для духов. Имеющиеся сведения не говорят с должной ясностью, предназначена ли жертва духам-помощникам шамана (условие, на котором духи оказывают содействие шаману) или же тем духам, которые причинили болезнь. Части жертвенного животного могли использоваться в обряде (легкими били больного, кости уносили на перекресток дорог или иное место, чтобы с ними ушли и духи, причинившие болезнь). Для духа-вредителя могла быть принесена особая жертва — животное, в которое он должен был вселиться: «Джин [-помощник] сказал мне, что болезнь эта [т. е. дух болезни.— В. Б.] должна выйти из боль-

белые и синие вместе от трех до семи и девяти» [Валиханов, 1961. С. 477]. Светильники зажигались в самом начале сеанса. Так, когда шамана попросили сделать предсказание, баксы «обвил несколько палочек тряпками, смоченными в жире, и, зажегши две из них, начал тихонько молиться. Потом зажег две другие и, держа их в руке, все время молился. Потом встал, зажмурив глаза, и, прохаживаясь, гневаясь... Наконец, сатана вошел в него» [Янушкевич, 1966. С. 166—167]. О зажигании светильников в начале сеанса сообщали и другие авторы [Рыбаков, 1897; Т-в, 1903]. По рассказам моих информаторов (Джамбульская область), в начале сеанса зажигал светильники в честь духов предков (аруақ) и местный баксы Корганбай. Однако описан и лечебный сеанс баксы, когда светильники были зажжены не сразу. Баксы довел себя игрой на домбре и пением «до бессилия, так что лицо стало у него бледно и покрылось потом». Он отбросил «в сторону домбру и, схватив приготовленные (кем?) семь былинки чия, длиною больше четверти аршина, обвитых верблюжьей шерстью и обмакнутых в растопленном бараньем салe, поспешно натыкал их в землю около ног больного. Зажегши эти своеобразные факелы, он хватал огонь голыми руками, крича во все горло, и растирал как бы этим огнем больному ноги, руки, живот и спину. В это время мать больного по приказанию баксы зажгла другие семь былинки чия, только на этот раз не обвитые шерстью и не пропитанные салом, с которыми вышла из кибитки и семь раз обходила вокруг нее... Затем, когда почти догорели семь былинки чия, воткнутых в землю, бакса быстро выхватил их и ловко бросил их как будто вперед в больного, на самом же деле назад, в горящий огонь очага» [Щетинкин, 1895]. Возможно, жесткого правила относительно порядка зажигания светильников не было.

Уже из ранней публикации мы узнаем, что баксы проводят свои обряды «всегда ночью при малом свете, дабы иногда зрителям притворства их рассматривать было не можно» [Андреев, 1796. С. 67]. По прошествии века авторы писали о том же: «Большой частью баксы совершают свои действия ночью при стечении публики» [Андреев, 1804].

себя тех, которые были ему не нужны. Наконец, выбившись из сил, с лицом бледным, с глазами, налившимися кровью, бросился он на ковер, испустил дикий крик и умолк, как мертвый». Очнувшись через несколько минут, баксы привстал, озирался по сторонам, «как будто не зная, где он, прочел молитву и начал предсказывать, основываясь, как говорил, на бывшем ему тогда видении» [Левшин, 1832. С. 62, 63].

Во время лечебного сеанса баксы, впад в экстаз, пугал и изгонял духов, а также исполнял различные трюки, неизменно поражавшие воображение присутствующих. Так, по одному из описаний, баксы, призвав духов, «бросил кобыз и начал кружиться, кривляться, хохотать и вдруг подбежал к больной и, что-то бормоча себе под нос, дул ей в лицо и начал бить нагайкой вокруг больной, обращаясь к духам со словами: «бас (дави), тарт (тащи), кес (руби), айда (тони)!» Присутствующие сейчас же повторяли за баксы эти слова... Через некоторое время баксы в исступлении бросился на больную и начал кусать ее, бить по спине рукою, приговаривая «шик» (выходи)... Баксы... подняв глаза кверху, весь в поту начал свистать, обводя кругом руками; он делал воззвания к духам, прося их, чтобы они поспешили к нему на помощь, «наблюдая все четыре угла земли», ударяя в «дабыл» (барабан) и собирая подчиненных духов. Потом баксы колол себя ножом, лизал раскаленный кетмень, убеждая окружающих в том, что в него «действительно вселились сего духи. Бесовские проделки баксы продолжались далеко за полночь» [Кустанаев, 1894. С. 45—46].

Шаманы били и давили больных (видимо, с целью напугать причинивших болезнь духов). Например, один баксы, отбросив нож, который он засовывал себе в рот до самой рукоятки, «начал бегать кругом пациенток, произнося заклинания; потом схватил одну женщину за руку сзади, вскинул к себе на плечи, вертел в воздухе горизонтально... и затем бросил на землю... ; то же сделал и с другой женщиной. Они обе лежали без движения» [Новолинец, 1848]. Другой баксы, положив больную ничком, закрыл ее материей, «взобрался на нее и начал мять коленами от ног до головы». Затем он «положил ее на спину и начал мять грудь», исторгнув из женщины раздражающий душу вопль. «Потом баксы, поло-

сы прильнул языком к раскаленному металлу. Делая разные кривлянья и произнося непрерывно несобъяснимые слова, баксы лизал топор до тех пор, пока он совершенно не остыл...» [А. Н., 1860].

Другой шаман в экстазе бегал по юрте «вокруг больной женщины и несколько раз ее таскал и кусал». Потом он прыгал босым по лезвию сабли, которую мужчины держали за оба конца, а после этого взял саблю в руки и стал размахивать ей. Присутствующие на обряде казахи хотели обуздать шамана, «но семь и более человек удержать его не могли, и таким образом бакса неистовствовал до рассвета» [Вавилов, 1896].

П. Небольсин видел богатый набор шаманских трюков во время показательного сеанса, устроенного баксы по просьбе русского купца в 1850 г. в Оренбурге. Баксы и его аккомпаниатор (видимо, тоже шаман) впали в экстаз. «Рассвирепевший музыкант дошел до того, что в порыве зверского самозабвения грыз бедный свой кобыз». Шаман, «воткнув наковь в землю довольно острую и прежде нами осмотренную саблю... велел одному из простолодинов-зрителей поддерживать ее эфес и не допускать его до земли, а сам становился голою ногою на острие и держался на нем в продолжение нескольких секунд. Этот трюк он проделывал несколько раз, и пореза никакого не было... Человек, поддерживавший саблю, не в силах был выдержать напора всей тяжести баксы». Потом шаман «с разбега колотился об окованный железом деревянный сундук поряточной величины. Далее, опираясь эфесом сабли в землю, он голою рукою схватывался за острие клинка и тяжестью целого корпуса висел над ним». Когда эти трюки были показаны, музыкант, не прекращая игры на кобызе, стал укорять баксы за дрянные фокусы и хвастался своим умением. Завязалась разъярившая обоих словесная перепалка. «Музыкант бросил свой кобыз, кинулся с бешенством к костру, выхватил оттуда калившнюю на огне железную, вершков в 10—12 полосу и... обжегся! Черную, не раскрасневшуюся, но обжегшую киргиза [казаха.— В. Б.] часть полосы обвертели тряпкой и подали хвосту. Каково же было наше удивление, когда он начал лизать языком искрившийся от жара конец полосы, кусать его зубами и, наконец, подпершись руками в бока, бегать с

крови» [Шапошников, 1896]. О том, что баксы во время камлания втыкали себе и больному в тело нож или саблю, писали А. Евреинов, М. А. Леваневский, С. Рыбаков, А. Жильцов, А. А. Диваев и др. Немало сообщений о том, как баксы лизал раскаленные железные предметы, держал их в руках или наступал на них босыми ногами. Чугунным кувшином «со всего размаха наносит он себе страшные удары по обнаженной груди» [Леваневский, 1895. С. 71].

Другой «лечебный» трюк шамана — разрезание груди или живота пациенту. Никто из авторов, сообщивших об этом трюке, не был его очевидцем. А. Новолинейцу пригласивший шамана в свой дом казах говорил, что баксы недавно «при его глазах исцелил от болезни чахоточного султана, принадлежащего к одному с ним роду, что, пением своим приведя больного в состояние самозабвения, просто напросто разрезал ему грудь, рассматривал легкие и, найдя гнилые части, вырезал их ножом и выбросил, а здоровые части опять уложил в свое место, зашил грудь и залечил ее так, что после не нашли и следов разреза» [Новолинец, 1848]. А. Евреинову один «султан, весьма умный и дельный человек, рассказывал, что баксы вылечил его от чахотки, разрезав ему грудь и отрезав гнилой кусок легких, а потом залечил рану» [Евреинов, 1851, С. 94]. А. Жильцов слышал, что «некоторые баксы даже разрезают большим женщинам живот» [Жильцов, 1895. С. 265]. С чужих слов записан и рассказ об исцелении казашки, страдавшей бесплодием. Баксы предложил женщине лечь на кровать и вынул нож. Муж пациентки, подозревая обман, предложил лекарю свой нож. Баксы «взял поданный ему нож, потом заставил женщину открыть живот, ощупал и сказал, что в животе... находится мешочек с желтой водой и с каким-то окаменевшим веществом, которое-де и мешает ей родить. Чтобы достать этот мешочек, баксы взрезал ножом боковой живот от пупка до паха, достал мешочек с желтой водой и камень, передал их киргизу [казаху.— В. Б.] и зашил живот шелком, а затем велел женщине встать и ехать домой». Казашка «с мужем проехала верхом до дому верст 60 и спустя некоторое время поправилась, стала рожать и вырастила троих детей» [Комаров, 1905].

Такой способ лечения считался в порядке вещей. Баксы Бексе-

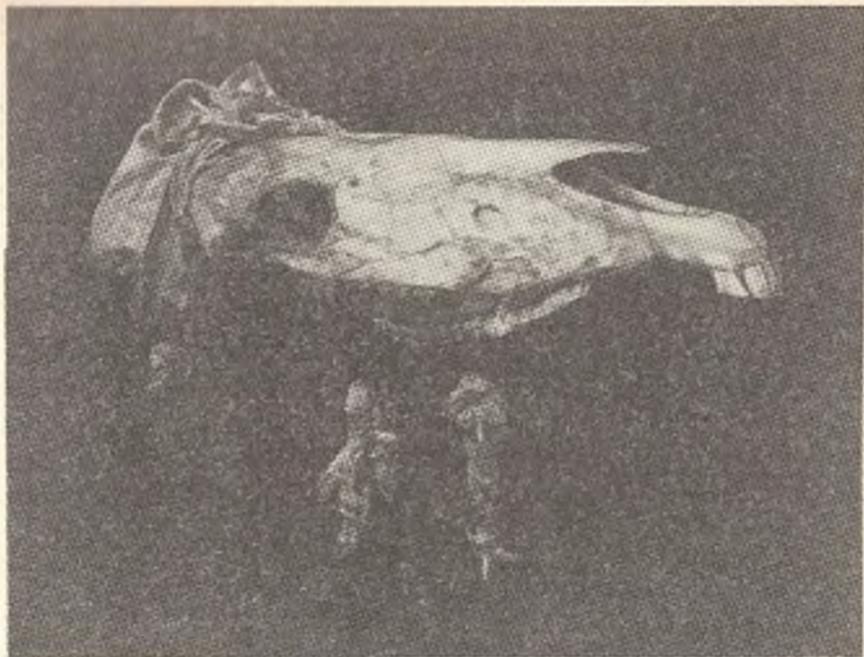
дании о баксы Койлубас. Койлубай решил излечить больную женщину, которой навредил сам царь демонов албасты. С шумом он въехал в юрту, «размахнул саблей, сабля ударилась обо что-то, звон был металлический». Шаман не смог разорубить панцирь закованного в железо демона «и упал бездыханный с лошади, терзаемый ужасными конвульсиями. Из рта и ушей струилась черная запекшаяся кровь». Но битва между войсками духов-помощников Койлубая и царя албасты не прекращалась. Один из могучих духов-помощников Койлубая «вонзил копье в самую грудь одноглазого шайтана. Албасты бежали» [Валиханов, 1961. С. 119—120].

Смысл лечебного обряда отражен в названии «кёшюрю» — «переселение» [духов]. Так называется заключительная часть обряда [Кустанаев, 1894. С. 47; Лыкошин, 1916. С. 393] или весь обряд в целом [Диваев, 1899. С. 308]. Содержание обряда позволяет думать, что первоначально название «кёшюрю» обозначало весь лечебный ритуал. Не случайно у узбеков словом «кучурук» назывался весь обряд.

Лечебный обряд мог закончиться за один вечер (ночь), но мог растянуться и на несколько сеансов. Так, баксы, действия которого описал Х. Кустанаев, «заявил, что в больную вселились злые духи и что он их может прогнать в три, а если не в три, то в трижды три — девять дней». По окончании сеанса баксы провожал своих духов: «Мало-помалу он успокаивался и, наконец, взяв кобыз, начал петь, прося духов своих теперь удалиться и не выпускать пленных злых духов больной. По удалении духов баксы прочитал бату» (молитву) и сообщил ожидавшим его совета людям, отчего произошла их болезнь и как ее надо лечить [Кустанаев, 1894. С. 44, 46]. Другой баксы, закончив свои трюки, сел на место и «стал снова играть на своем кобызе, но уже более спокойно... Теперь он не пел, а лишь, прислушиваясь к своей игре, покачивался из стороны в сторону. По уверению самого [баксы] Окэна, в это время духи дают ему ответы на вопросы, советы, как излечить болезнь и т. п., и в то же время он провожает своих духов музыкой. Проиграв около 15 минут, он положил кобыз в сторону, медленно отер с лица пот и три раза глубоко вздохнув, открыл глаза». Вско-

свеч[ей] из деревянных палочек, обвитых ватой, собрала все белье, бывшее на больном ребенке, затем приказала матери нести последнего, хорошо укутанного, на большую дорогу... Расставив по две куклы со свечами по сторонам дороги, знахарка провела между ними мать с ребенком на руках и велела ей затем идти домой, не оборачиваясь назад. Сама же с куклами, свечами, грязным бельем ребенка и костями от белого барана осталась на дороге» [Леваневский, 1895. С. 75—76]. Этот обряд известен киргизам; кости и шкура жертвенного животного даются причинившим болезнь духам вместо человека, которого они должны теперь оставить [Баялиева, 1972. С. 111—112]. Для духов же лилась на кости кровь: духи питаются кровью и запахом горячей пищи.

Для изгнания духов годился и череп животного, найденный где-то в степи. «Когда больная стала выздоравливать, баксы окончили свое лечение заключительным обрядом “кучру” (переселение духов-мучителей на другой предмет)... По просьбе баксы был принесен сухой собачий череп, который он раскрасил в самые разнообразные цвета. Затем баксы собрал с каждой кибитки аула по одной кукле. Число кукол бывает нечетное... Куклы — образы злых духов, шайтанов. После заката солнца баксы повел большую в сторону от аула, где пролегалa дорога, положил около нее череп, сбросал около него куклы и больную обвел вокруг черепа три раза, после чего они пошли обратно... Во время обвода больной вокруг черепа... раскрашенный череп превращается в глазах духов-мучителей в собаку, окруженную бесами (куклами). Духи больной, увидев собаку, окруженную своими “сестрицами”, покидают больную и присоединяются к ним, садясь верхом на собаку» [Кустанаяв, 1894. С. 47]. После камлания «берут утыканный куклами, т. е. палочками, обернутыми тряпочками, и разрисованный красными точками лошадиный череп и еще два точно так же разрисованных собачьих черепа, выносят их в степь и кладут один позади другого на дорогу... затем сжигают старые тряпки и свистят и дуют на злых духов, которые воплощены в куклах и уносятся лошадей, погоняемой собаками» [Карутц, б. г. С. 128]. Некоторые баксы «берут голый череп лавшего животного, окрашивают его в красную



*Рис. 18. Комский череп, использовавшийся в шаманском обряде.  
Покрит пятнами красной краски.  
Из семи бывших при нем кукол сохранились две.  
Затылочная часть покрыта куском материи, в которой завязана однокопеечная монета.  
Казахи. 1907 г. ГМЭ 1208-1*

В приведенных описаниях, скорее всего, представлен один и тот же элемент обряда на разных стадиях его деградации. Если первоначально навредившим человеку духам отдавали живое жертвенное животное, то затем признали достаточным, чтобы отку-

Сведения о шаманском обряде туркмен исходят в основном из моих полевых материалов, полученных в юго-западных районах Туркменистана и в Хорезмском оазисе и частично опубликованных [Басилов, Ниязклычев, 1975; Басилов, 1986]. Учтены и данные, не получившие еще отражения в печати.

Шаман (порхан), приглашенный исцелить бесплодную женщину, импотента, бесноватого или «испорченного» человека, нередко вначале проводил ночь в доме пациента. В таком случае хозяин дома мог незаметно положить ему под подушку подарок (аклык). Считалось, что духи-помощники («войско» — гошун) шамана ночью сообщали ему, сумеет ли он излечить больного. Встав утром, порхан говорил хозяину: «Ты вечером положи подарок, чтобы узнать, помогу я больному или нет. Знай: вылечу».

Далее порхан говорил о том, какое животное нужно принести в жертву духам, например: «Чтобы исцелить больного, надо проводить обряд (досл. играть — ойнамак) с черным бараном или черным козлом». В другом случае требовался красный (т. е. шерсти рыжеватого цвета) козел или иное животное для духов, навредивших больному. Их отвлекали жертвой от пострадавшего человека (рис. 19). Животное обряда, предписанное шаманом, называлось «учук» («учух»); порхан говорил: «Пусть оно будет его учуком» (Шонуң учуты болсын). Термин «учук» восходит к древнетюркскому слову «ыдук» (ıduq) — «священный» [ДТС, 1969. С. 217], которое в разных вариантах сохранилось у киргизов (ыйык), тувинцев (ыдык, идыг) алтайцев, хакасов (идых), якутов (итык) [Абрамзон, 1971. С. 306—307; Алексеев, 1975. С. 157, 180, 198] и обозначает животное, посвященное духам. «Учук» должен был быть приготовлен до начала обряда. Один из информаторов вспоминал, что «красного» цвета шерсти козла привязали к дверям юрты, стоящей к западу от той юрты, где предстояло камлать шаману.

Помимо жертвенного животного, шаману требовался для «игры» целый ряд предметов. Так, Нури-порхан, живший в 20-х годах XX в. в долине р. Сумбар, известил пригласившего его человека, что для обряда нужно приготовить 3 м. белой материи и одну

Камлания обычно проходили вечером. «Игры» Нури-порхана, например, начинались после вечернего намаза. Шаман рассаживал вдоль стен юрты людей, собравшихся увидеть обряд. Некоторые шаманы запрещали любопытным появляться на улице, объясняя, что джинны могут «ударить» их. Но другие шаманы позволяли желающим стоять вне юрты, в которой совершался обряд, и смотреть на «игру» сквозь освобожденные от войлоков решетки. Больного обычно сажали посреди юрты. Если среди присутствующих было духовное лицо (ишан), шаман просил его прочитать перед началом сеанса молитву (по сообщениям хорезмских туркмен). Чаше всего звучали дутар или скрипка. Обычно играл специально приглашенный человек, но и порхан мог сам взять в руки инструмент и петь. Особое значение придавалось мелодии «Новайы» (т. е. мелодиям песен на слова Алишера Навои). Одни шаманы как будто требовали, чтобы исполнялась только музыка «Новайы», другим же эти мелодии были нужны лишь в особо ответственные моменты ритуала. Нури-порхан, например, сказал музыканту: «Если упаду на землю без чувств и встать не смогу, играй музыку Новайы!» Амандурды-порхан, практиковавший среди населения долин Сумбара и Чендыра, обычно сам пел песню, называемую «Новайы».

Под музыку шаман начинал призывать духов. Вначале он называл имена мусульманских святых («...сенден медет»). Потом наступала очередь духов-помощников. Шаман поименно призывал самых важных из них. Он глядел на белую материю, повешенную на решетках юрты (напротив двери или справа от двери; по некоторым сообщениям, материю вешали с западной стороны), и несколько раз произносил приветствия. Он то говорил: «Салам алейкум», то как бы отвечал кому-то ответным приветствием: «Ва алейкум эс-салам». Это означало, что некоторым своих духов, которые прибывали к нему за белую занавеску, он считал старше себя (и первым обращался к ним с приветствием), а некоторых духов-помощников ставил ниже себя (и ожидал, что они будут здороваться первыми). Човдурский шаман Оразназар встречал духов



Когда духи-помощники в сборе, начинается обряд («игра»). По рассказам стариков нелегко представить себе в деталях последовательность действий шамана, но смысл их понятен. Одни действия непосредственно направлены на устрашение и изгнание духов больного. В юго-западных районах шаманы, обходя вокруг больного (например, сумасшедшего) били его плеткой. Некоторые шаманы били не больного, а что-то невидимое, будто бы находящееся рядом с пациентом. Для устрашения вредоносных духов шаман ударял больного саблей. Борьбу порхана со злыми духами изображало и «лечение, заключающееся, как правило, в торможении больного, сжимании и резких поворотах его головы, битье плеткой, палкой или каким-нибудь животным» [Демидов, 1977. С. 129].

Другие действия являются демонстрацией силы шамана. Это традиционные трюки, которые, по мнению стариков, понуждают духов-помощников исправнее выполнять поручения порхана. Самыми эффектными были упражнения с саблей. Про Нури-порхана, например, рассказывают, что он вначале положил саблю перед сумасшедшим и потребовал: «Плюнь на саблю». Пациент хотел послушаться шамана, но побоялся это сделать. «Скажи: я раскаиюсь (тоба дий)», — приказал шаман. Большой еле-еле сумел вымолвить пару слов. Нури подозвал к себе помощника и вручил ему по молотку в каждую руку. Сам лег на спину, поставил саблю лезвием на живот и поручил помощнику несильно бить по сабле. На глазах присутствующих сабля ушла в тело. «Теперь перестань бить», — сказал порхан. Встав с саблей в животе, он схватился за веревку, свисавшую с купольного круга, и стал крутиться на одной ноге, поставив стопу другой на колено. Потом он сел рядом с сумасшедшим и вынул саблю из живота, как из ножен. Лезвие было обогрено кровью, но шаман один раз провел плашмя саблей по рту, и кровь исчезла. Другие шаманы якобы втыкали в себя саблю так, что конец ее виднелся из спины. Они будто вскакивали босыми ногами на лезвие сабли, которую держали за концы два человека. Човдурский шаман, задрав рубашку, наваливался обнаженным

своих духов. Шаман, вернувшись в юрту, мог спросить у сумасшедшего, пришел ли такой-то дух. Тот отвечал.

Отдельные туркменские шаманы могли наступать босой ногой на раскаленные железные предметы. Човдурский порхан Оразназар клал на лопату горящие угли и наступал на них. Слышался треск подгорающей кожи, но на подошве не оставалось следов ожога; по объяснению шамана, духи защищали его ногу от жара. Шаман мог взять горящие угли в рот и затем плевать на больного, изо рта его летели искры и кусочки угля.

Жертвенное животное «учук» вводилось в действие только в последний день (если сеанс не ограничивался одним днем). По одному из рассказов, Амандурды-порхан, известный в начале XX в. среди туркмен, живших по берегам рек Сумбар, Чендырь и Атрск, взял за ноги черного козла и три раза обнес его вокруг больного, каждый раз стучая пациента животным. Потом шаман сел верхом на козла и стал развезжать по юрте. Затем животное повалилось на землю, как мертвое, вытянув ноги.

Другой рассказ связан с упоминавшимся Нури-порханом. На третий (последний) день своей «игры» он предупредил людей: «К привязанному у соседней юрты козлу никто, кроме меня, не должен подходить». Во время камлания он вдруг, попросившись, вышел из юрты. Все сидели, ожидая, что будет дальше, боясь проронить слово. Внезапно шаман въехал в юрту на оседланном козле, как на лошади. Объехал вокруг сумасшедшего, затем слез. «Люди, — обратился он к присутствующим, — этого коня я купил в таком-то городе, отдал столько-то денег». Шаман расхваливал «коня», от которого сумасшедший не отводил глаз. Затем шаман начал призывать на помощь различных святых и неожиданно громко закричал: «Довольно!». От этого крика козел упал. Нури снял с него седло и сбрую. «Ты убил его, — сказал он больному. — Твои джинны убили». Козел лежал без движения. Шаман пнул сумасшедшего ногой: «Вставай. Или оживи моего коня, или заплати мне его стоимость». Сумасшедший сидел, совершенно оробев. Шаман вновь начал призывать святых. Потом вскричал: «Встань!» Козел, востропавшись, встал. Порхан сказал сумасшедшему: «Если бы он не ожив, я бы тебя убил». Затем он поругал человека, кото-

Призвав на помощь множество мусульманских святых, шаман стал сжимать руками голову пациента и ходить вокруг него. Вдруг он ловким движением показал, что кого-то поймал; согнувшись, он пошел к повешенной на решетках белой материи и выпустил у нее свою добычу. Занавеска пошевелилась, как будто в нее что-то вошло. Было ясно, что шаман поймал джиннов больного и направил к своим духам-помощникам. Видимо, этот эпизод относится к заключительной части камлания последнего дня.

Исполнение трюков у туркмен Хорезмского оазиса начиналось во время зикра (зыкыр, зякир) или джахра (джер, джехер). Зикром или джахром называется суфийское радение, которое у многих толков (тарикат) совершалось с пением духовных стихов и многократным повторением специальных формул (наподобие «Алла ху» — 'бог он' и т. п.), приводившими участников радения в экстаз. Шаманский обряд включил в себя элементы радения: порхан предписывал присутствующим исполнять зикр, выкрикивая «Алла ху» и прочие характерные для зикра формулы. Зикр, продолжавшийся иногда в течение двух-трех часов, будто бы нравился духам-помощникам шамана. Зикр считался периодом самого разгара «игры», наибольшего возбуждения порхана. В отличие от туркмен Хорезма и побережья Средней Амударьи у юго-западных туркмен зикр не стал частью шаманского ритуала. Причина этого состоит, видимо, в том, что в юго-западной Туркмении зикр, приобретший некоторые черты камлания, исполнялся представителями почетных («священных») групп — ата, ших, махтум; для других туркменских групп («племен») совершение зикра считалось недопустимым [Басилов, 1975 г.].

Шаманское камлание завершалось прощанием порхана с духами. Порхан Оразназар говорил духам: «С добром пришли, с добром и возвращайтесь. Вы вернули мне хорошее настроение. Возвращайтесь, пришедшие на гулянье [этого] мира молодые женщины и джигиты». По окончании сеанса шаман давал пациенту наставления, как себя вести, чтобы снова не заболеть.

Жертвенное животное («учук») варили и съедали после «игры». Обычно порхан запрещал всем при еде касаться костей зуба-

нем. Выбравшись из юрты через отверстие купольного круга, шаман входил в нее и здоровался с людьми, как бы после долгого отсутствия. Шаман туркмен-човдуров в ряде случаев брал аркан и трех-четырёх всадников для сопровождения, вскакивал на коня и мчался к отдаленному колодцу. С помощью аркана он спускался вниз и нырял, чтобы достать со дна причинивший вред пациенту колдовской предмет [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 131]. В фольклоре народов Средней Азии и Казахстана колодец выступает как путь в «нижний» мир и поездка шамана к колодцу представляется пережитком веры в воображаемые путешествия шамана в подземный (подводный) мир.

### КИРГИЗЫ

Киргизские шаманы и прорицали, и лечили. Прорицание (гадание) могло быть особым обрядом. В Южном Прииссыкулье И. Б. Молдобаев и я записали предание об известной в середине прошлого века шаманке Кубулбюю. Чтобы сделать предсказание, она вылезала на купол юрты, пользуясь свисающими с него лентами «желбоо». Когда у соседа заболел оспой ребенок, ее попросили предсказать исход болезни. Она вылезла на купол юрты и предрекла, что от этой болезни умрут все девять детей в семье; страшное предсказание сбылось.

Шаманский обряд у киргизов проводился, как правило, с наступлением темноты. В некоторых случаях специально для камлания ставили юрту, а кошмы поднимали так, чтобы шамана видели и люди, не поместившиеся в юрте. Главный источник сведений о киргизском шаманском ритуале — материалы Т. Д. Баялиевой, хотя по ее оценке, они «далеко не полностью отражают действия шаманов» [Баялиева, 1972. С. 136]. Принесение в жертву животного являлось важной частью и условием обряда: «Как правило, куда бы ни приезжал шаман, везде сначала резали овцу. Когда мясо клали в котел, шаман приступал к лечению больного. Сеанс лечения продолжался до тех пор, пока варилось мясо» [Баялиева, 1972. С. 137]. Считалось, что духи-помощники шамана сообщали, на ка-

в каждую из 40 приготовленных заранее жарсных лепешек и зажгла их (очевидно, в честь своих духов-помощников). Когда светильники догорели, шаманка приказала всем съесть лепешки, после чего прочла молитву и скатерть убрали. Затем были приведены жертвенные животные: коза и ягненок. Ягненка зарезали вне юрты, а козу, связав ей ноги, положили рядом с двумя пациентами, усаженными в центре юрты лицом к западу («к Мекке»). Шаманка предполагала переселить болезни своих пациентов в козу. «Шаманке подали только что вынутые легкие ягненка, которыми она трижды коснулась голов больных, после чего легкие выбросили на улицу собакам». Потом Айымкан накрыла пациентов полотнищами ткани, принесенной хозяйками; эти полотнища она вскоре повесила на веревки, спускавшиеся с купольного круга юрты. Затем шаманка зажгла четыре светильника (по два для каждого больного), воткнула их слева и справа от больных, обведя ими три раза над головами. Глядя в зеркало, Айымкан рассказала, что один больной наступил на золу, в которой играли джинны, и вызвал их гнев. Другому больному ничего не грозит, он на днях поправится. Когда светильники потухли, шаманка спрятала зеркало, сняла сапожки, взяла в руки плетль и, стоя лицом в сторону Мекки, начала петь, обращаясь сначала к мусульманским святым, а затем к своим духам, умоляя их прийти к ней на помощь и выгнать джиннов, навредивших больному [Баялиева, 1972. С. 141]. Бахши алайских киргизов, приступая к сеансу, разделся, снял сапоги и в одной рубашке начал ходить вокруг очага по движению солнца, призывая своих духов. «Пройдя таким образом три-четыре круга, "бахши" восклицает: "Ля-илляга-иль-Алла!". Все присутствующие повторяют это восклицание хором. "Бахши" ходит еще с полчаса [надо думать, продолжая призывать духов или повторяя формулы зикра. — В. Б.] и, наконец, впадает в транс» [Корженевский, 1913].

С приходом духов начиналась основная часть обряда. Считалось, что духи-помощники шамана в виде конных или пеших войск, а также страшных зверей сражались с джинами больного; шаманы показывали, что и сами участвуют в схватке. Так, Кушпек «жестикудировал, он давал советы своим духам, вдохновляя

огонь под казаном, где варилось мясо заколотого для обряда барана, а также чтобы в юрте поставили шесть «бакан». Аруун громко призывал своих духов и, когда огонь разгорелся, лизал раскаленные железные щипцы (кычкач) для углей, а потом вылез по шести на купол юрты. Стоя на юрте с четками в руках, он смотрел в небо и в разные стороны, оживленно с кем-то беседовал. Шаман спустился на землю с наружной стороны юрты, вошел в юрту через дверь, вскоре упал около расстеленной скатерти и потерял сознание. Другой «черный» шаман, Абдыке-бакши, по рассказам, мог лезть через купольное отверстие на верх юрты с ножом в одной руке и с горящими углями в другой. Сидя на куполе юрты, он ножом обводил вокруг себя, колот свое тело. Юрта скрипела, люди боялись, что она сломается.

По другому описанию, шаман в экстазе «бьет нагайкой первого попавшегося (из присутствующих) и спрашивает: оставить ли этого духа в юрте или выгнать его. Все восклицают: “Кет сен” [кетсын? В. Б.], т. е. “вон его!”. Вслед за просьбой выгнать шайтана “бахши” начинает бить в тарелки [? — В. Б.], ему помогают некоторые из зрителей и среди неистового звона и шума орут “Ля-илляга-иль-Алла!”. “Бахши” приходит в исступление, он выхватывает из очага раскаленный кусок железа и лижет его несколько раз языком. Смысл этого действия... состоит в том, что шайтан, испугавшись “бахши”, выходит из больного и помещается на раскаленном железе... “Бахши” как бы слизывает беса. После этого “бахши” подносит этот же кусок железа к лицу больного и, набрав в рот воды, пускает ее струйками на железо с тем, чтобы образующимся паром охватило больному голову» [Корженевский, 1913]. Другие бахши также лизали раскаленное железо и становились на него голыми ногами [Полярков, 1894. С. 97; Абрамзон, 1958. С. 147]. Шаман, практиковавший в окрестностях г. Ош, во время сеанса со скрипкой в руках зацепился ногами за купольный круг юрты; «вися вниз головой над больным, беснуясь и играя, старался выгнать вселившихся чертей» [Гель, 1927].

Сейидбек-бакши (Южное Прииссыккулье) сначала постукивал плетью по телу больного, что-то приговаривая (он мог увлечься и

ноги козе и выгнала ее на улицу» [Баялиева, 1972. С. 141]. Камлание окончилось. Больных уложили в постель, а присутствующие вышли из юрты. Им было подано угощение из мяса жертвенного ягненка. Жертвенную козу наряду с положенным гонораром получила Айымкан. «Белая» шаманка Кокулай (Южная Киргизия) не рассматривала животное, в которое она «переселила» болезнь, как плату за камлание. «Шаманка считала, что она делала одолжение, приняв большую козу» [Баялиева, 1972. С. 144].

«Переселение» духов проводилось разными путями. При лечении бесплодия шаман нередко собирал после трапезы кости жертвенной козы в ее шкуру, снятую «чулком», вливал туда ее кровь, увозил шкуру на кладбище и там закапывал. Все знали, что шкура, кости и кровь увлекали за собой причинивших болезнь духов.

Среди приемов шаманского лечения у киргизов отмечено битье больного по животу внутренностями (печенкой, легкими) закланного (жертвенного?) животного [Поярков, 1900. С. 40] с целью переселить на них духов болезни. Затем внутренности животного выбрасывались через отверстие вверху юрты. Шаманка Кокулай, взяв чашу с водой, бегала с ней вокруг больного, ставила ее перед ним, трижды обводила ей вокруг головы больного, заставляла его плюнуть в чашу и выплескивала воду через отверстие в купольном круге или через окно дома [Баялиева, 1972. С. 144].

Деление шаманов на «черных» и «белых» было связано с различиями в обрядности. Обычно «черные» шаманы считались более сильными; именно они прибегали во время обряда к эффектным трюкам с холодным оружием и раскаленным железом. «Кокулай причисляла себя к категории белых шаманов. Поэтому она не ступала на раскаленное железо, не употребляла нож и другие острые, режущие металлические предметы» [Баялиева, 1972. С. 142]. Она не била больных плетью, считая, что в отличие от «черных» шаманов не должна причинять боли. Вместе с тем отмечены и иные представления о разнице между «черными» и «белыми» шаманами [Абрамзон, 1958. С. 147], свидетельствующие о размытии прежних верований. Т. Д. Баялиева полагает, что ее материалы позво-

селялись в череп. Материалы Н. П. Дыренковой разъясняют архаическое понимание обряда переселения (кёчёт). Старуха (знахарка?) делала две куклки, женскую и мужскую, узелочки с «продовольствием» для них. «Обе фигурки старуха усаживает на две палочки из чия, изображающие лошадей; через палочки она перебрывает узелки с продуктами». Все вместе она заворачивала в тряпочку, трижды обводила этим свертком вокруг ребенка и произносила заклинание, уговаривая болезнь уйти. Фигурки выбрасывали или зарывали в землю [Абрамзон, 1971. С. 316—317]. Таким образом, первоначальный смысл обряда состоял в том, чтобы сделать изображения вызвавших болезнь духов и снабдить их средством передвижения и пищей, чтобы они, воплотившись в свои изображения, смогли удалиться в другое место.

С забвением логики обряда конский череп стало возможным заменять собачьим. Ислам постепенно изживал из обряда куклы. В Южном Прииссыккулье пожилая киргизка рассказала И. Б. Молдобаеву и мне, что бакши Сейидбек не раз безуспешно пытался исцелить ее мужа, потерявшего здоровье на войне. В 1949 г., проведя однажды ночь в их доме, он распорядился приготовить для обряда черную козу и череп лошади. Так подсказали ему его духи. «Переселю (көчөт көчүрөм)», — пояснил он, предупредив: «Полностью эта болезнь не исчезнет». Привели козу, где-то нашли череп. Перед заходом солнца на дворе дома в присутствии членов семьи бакши поставил череп на спину козы и что-то написал на нем карандашом арабскими буквами. Молить (заклинаний) он не читал. Сразу же после этого шаман и отец больного отвезли череп на кладбище. Козу, как велел Сейидбек, отдали одному бедному человеку. Кукол не было: шаман как истинный мусульманин этого не любил.

#### КАРАКАЛПАКИ

Меньше всего сведений имеется о каракалпакском шаманстве, и представить себе шаманский сеанс на основе опубликованных описаний можно лишь в самых общих чертах.

тация животных» [Жнорозов, 1949. С. 96]. С помощью своих («белых») духов-помощников шаман должен был вступить в борьбу с вредоносными («черными») духами, причинившими болезнь.

Призыв шаманом духов-покровителей Х.Есбергенов и Т. А. Атамуратов отождествляют с зикром (зикир). Неясно, действительно ли так считалось в народе или здесь допущена небрежность в описании. Зикр занимал центральное место в лечебном обряде и, видимо, даже отождествлялся с самим обрядом. Во время зикра впавший в экстаз шаман нередко взбирался по решеткам юрты вверх, к дымовому отверстию [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 112]. Бывали случаи, когда деревянные жерди ломались и купольный круг обрушивался на землю. Чтобы испугать злых духов и изгнать их, порхан хлестал пациента плеткой и стрелял из ружья.

Камлания с лечебной целью продолжались от трех до семи дней (по другому сообщению, не менее семи дней). «Обычно на четвертый день шаман говорил, что ему приснился его [дух-]покровитель, который рекомендовал для "лечения" ... найти козу определенной масти (белой, желтой), и он, шаман, выседит, изгонит злых духов при помощи козы — «көширеди». После того как пациентка находила такую козу, животное резали, варили и после варки отделяли руками мясо от костей, угощая всех присутствующих». На шестой или седьмой день, ночью, на перекрестке больших дорог производили «көшириу». Сохраненные по наставлению шамана кости жертвенного животного клали кучкой, вокругставляли пять маленьких лепешек, выпеченных в золе, в лепешки втыкались светильники (7, 9, 41) из лучинок с намотанной на них промасленной ватой и зажигались. Большая обходила вокруг костей семь или девять раз. В огонь бросали верблюжий и собачий кал. «По заверениям порханов, руководивших [обрядом] «көшириу», болезнь бесплодной женщины оставалась на дороге и переходила на путника или стадо, которое проходило по этой дороге» [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 113]. По другому сообщению, в один из дней камлания «в доме больного резали барана или корову черной, белой или красной масти. Мясо зарезанного животного раздавали присутствующим на зикре, а кости по указанию порхана вы-

[Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 132—133]. При бесплодии шаманы и знахари использовали в обряде черную курицу, черную ворону, рыбу. Птицей или рыбой женщину били, обводили вокруг головы, всего тела. После обряда (кактырыў) рыба или птица выбрасывались из помещения. Теперь их «могли есть только шаманы или знахари... Считалось, что зло, болезнь после кактырыу переселялись из больной в данное животное» [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 115].

Материал по шаманству каракалпаков скуден и отрывочен.

### УЗБЕКИ

В шаманстве разных групп узбеков (с одной стороны, издавна оседлых и, с другой — сохранявших традиции кочевого образа жизни) были свои особенности. Различия в известной степени восходят к древним особенностям культуры этих двух основных групп населения, но в большей мере вызваны влиянием ислама, которое в оседлой среде было сильнее, чем в полукочевой. При этом необходимо напомнить, что среди оседлых и полукочевых в прошлом узбеков имелись различные группы. Те «племена» узбеков, которые пришли в Среднюю Азию в раннем средневековье (тюрк, карлук, кипчак и др.), в результате давних культурных взаимодействий были близки многими традициями к соседнему оседлому населению. В число этих традиций входил и шаманский культ. Следовательно, своеобразием шаманских ритуалов от оседлых узбеков отличаются не все группы полукочевых узбеков, а лишь те, которые переселились на территорию Узбекистана в позднем средневековье (т. е. узбеки дештикипчакского происхождения, с которыми и связан сам этноним “узбек”). Основное различие в шаманской обрядности оседлых и дештикипчакских узбеков сводится к тому, что для шаманства оседлых узбеков в XIX—XX вв. нехарактерны экзотические формы камлания, видимо изжитые исламом. Узбеки «племен» тюрк, карлук, кипчак и др., согласно имеющимся сведениям, также не знали шаманских трюков, столь типичных для кочевой и полукочевой среды (манипуляции

ся «кучурук» или «кучурма» ('выселение', 'переселение', 'изгнание'). Лечебному обряду предшествует гадание, во время которого духи будто бы сообщают шаманке (знахарке) причины болезни и способы исцеления от нее. Основные источники по шаманству оседлых узбеков — публикации Л. Симоновой (Хохряковой), А. Л. Троицкой, Г. П. Снесарева и мои полевые материалы.

Обрядовые действия впервые описаны Л. Симоновой (Хохряковой) по ее наблюдениям среди «сартов» г. Самарканда. Она рассказала о двух вариантах магико-анимистического обряда, совершенного с целью умиловить духа пари, который, по диагнозу шаманки, рассердился на пациентку и испугал ее. В обоих случаях в начале обряда шаманка под звуки бубна пропела призывания, обращаясь к богу и добрым духам, а потом стала отгонять злых духов. Шаманка (фолбин) Нурбиби отгоняла духов, «мотая головою и часто выкрикивая: "кочь, кочь, кочь", т. е. прочь, прочь, прочь, сплевывая в сторону и дую то на меня, то на мыло с воткнутыми иголками, то в носок кувшина, отчего происходило бульканье воды». Вскоре Нурбиби впала в экстаз. Придя в себя, она сказала, что употребленными в обряде мылом и водой нужно умытья над арыком, чтобы «вода, смывающая страх и болезнь», утекла вдаль от дома [Симонова, 1894. С. 116].

Другой обряд был сложнее. Фолбин Мухарамой потребовала от пациентки, помимо мыла и иголок, кусок сырого мяса. Шаманка прислонила к стене зеркало, поставила перед ним чашу с водой, а рядом зажгла пучок светильников для духов и свечу, которую прилепила ко дну медного тазика. Возле чашки с водой шаманка поместила пиалу с рутей, палочку с привешенным к ней красным лоскутом («одеждой пари») и ветвь какого-то дерева. Она усадила пациентку около зеркальца, покрыла лицо и голову кисейным платком, в руки дала курицу, а сама уселась рядом, поставив перед собой кувшин с водой и положив кусок мыла с воткнутыми в него иголками. «Ее призывания добрых духов и отогнания злых окончились каким-то диким визгом, с которым она подняла обе руки к небу, а потом закрыла ими лицо и низко склонила голову».

Это означало, что пари дух-покровитель шаманки «вышел из

кровью жертвенного барана, поднос с золой, лепешки и т. п. Больного накрывали с головой белой материей. В одном случае шкурой жертвенного барана накрыли спину и бедра больного. Шаманка зажженными свечильниками обводила вокруг тела больного, читая нараспев заклинания. «Окончив заклинание, она начала тыкать незажженными концами лучинок в голову, тело, ноги больного, после чего воткнула их в золу». После этого она взяла бубен, начала бить в него и петь, вскоре пришла в экстаз. По существу, здесь описан зикр (однако в 1920-х годах факт, что зикр стал элементом камлания, еще не был осознан исследователями, и А. Л. Троицкая ограничилась указанием на тождество формул камлания и зикра). Фолбин пела под звуки бубна, призывая кого-то на борьбу. «Наконец, она смолкает и трясет бубном над головой больного, как бы сыпая что-то. Эта она сыпает войско пери... [своих духов-помощников.— В. Б.] на борьбу с засевшим в теле больного злым духом. Затем она отдала приказание принести желтого цыпленка и положить его в головах больного, что было в точности исполнено. Положив бубен, она хлещет своего пациента таловыми прутьями. После небольшого перерыва повторяются заклинания так же, как и в начале» [Троицкая, 1925. С. 149]. По окончании обряда шаманка предписала напоить больного водой из чаши, в которую она бросила серебряные монеты.

Обряд исцеления от болезней, якобы вызванных порчей, имел свои особенности. Причиной порчи считалось колдовство с помощью узелка, содержащего кусочки железа, человеческие ногти, черные камни, кусочки сала. Чары теряли силу, если больному удавалось достать этот узелок. По одному из описаний старуха-шаманка начала сеанс с призывания духов, обращаясь к ним по именам. «В обеих руках она держала по пучку веникообразно связанных прутьев. Махая и хлопая ими по полу, она кривлялась, ломалась, падая то вперед, то назад, кричала, рыдала, умоляла духов не мучить ее и поскорее явиться к ней». Духи пришли и получили приказание разыскать, оторвать, принести и бросить перед шаманкой через специально оставленную щель в дверях черный заговоренный узелок, которым испортили пациента. Через некоторое

ные слова. Вдруг она, продолжая петь, встала на колени и стала бить в бубен над скатертью с поставленными на нее для ритуала предметами. Затем вскочила и била в бубен над пациенткой и над присутствующими женщинами, обходя вокруг них. Потом села, продолжая пение под аккомпанемент бубна. Так повторилось три раза. Наконец, фолбин пришла в неистовство. Она начала трястись, кричать диким голосом: «Каюсь, каюсь», отстраняя кого-то, извиваясь, вновь выкрикивая, но не переставая бить в бубен. «Постепенно ее неистовство начало стихать, удары в бубен начали слабеть и под конец совсем прекратились. Руки повисли, бубен выпал, а сама фолбин с хрипом упала на руки подоспевшей женщины». За спиной пациентки обнаружили наговоренный предмет — «амаль». Шаманка, придя в себя, принялась его рассматривать. «В бумажку, тщательно обмотанную ниткой, была вложена кость, набитая салом. Внутри находилась нитка с навязанными на нее бумажками, на конце нитки были навязаны волосы». Пациентке следовало принести этот предмет к ишану или его жене с просьбой прочесть над нею молитвы, а сам «амаль» после этого выбросить в большой арык [Троицкая, 1925. С. 53].

«Амаль» бывал разных видов (лягушка, камешки с письменами, остов воробья с красным перцем и т. д.). Вера во вред с помощью наговоров держалась среди населения Ташкента, Самарканда, Ургута [Троицкая, 1925], Хорезмского оазиса [Снесарев, 1969. С. 84]. По моим материалам, она бытовала и в Сурхандарьинской области, где поддерживалась цыганами, бравшимися обнаружить и обезвредить колдовской предмет.

Шаманство узбеков Ферганской долины характеризуется на основе моих полевых материалов, собранных в 1968 и 1980 гг. в Андиджанском, Кувинском, Московском, Чустском и Избасканском районах. Как и в других местах, здесь также шаманскому обряду непременно предшествует гадание, с помощью которого определяются причина заболевания (т. е., какой дух принес вред) и способы исцеления. О шамане, взявшемся вернуть здоровье человеку, говорят: он прогоняет (кўчирад) духов или болезнь. Сеанс обрядового лечения называется кўчирад, кўчирад или кўчирад. Тот, кто

вания белый дэв или белая пари, то нужен белый баран; если черный дэв, то нужен черный баран; если «желтая девушка» или желтая пари — то «желтый» баран. Допустимо обойтись курицей соответствующего цвета, но при тяжелом заболевании требуется козел или лучше всего баран. Кровью жертвы в начале обряда шаманка мажет тело (обычно выше пояса) и лицо больного. Духи, «ударившие» больного, слизывают кровь и удовлетворенные уходят.

В самом начале обряда шаманки зажигают светильники «чирак» (чироқ) традиционной формы, сделанные из куска тростника или твердого стебля растения с намотанной на него в верхней части ватой. Шаман Ташмат-бола (сел. Гаво Чустского района) зажигал один «чирак» с навершием из лоскутов ткани красного, белого и черного цветов. Перед тем как зажечь светильник, он прикасался им к телу пациента. Светильник он посвящал своим духам-помощникам. Но в целом высказывания информаторов о назначении светильников противоречивы. Создается впечатление, что светильники возжигаются как для шаманских духов-помощников, так и для духов, которых необходимо изгнать.

В течение обряда больной сидит перед шаманкой, обычно накрытый с головой белой материей. Если пациент слаб и может лишь лежать, материей покрывают его лицо и верхнюю часть туловища. Нередко, говоря родственникам больного, что для обряда нужна такая-то жертва, бакши добавляет: «и белое покрывало» (оқ ёпук). Только однажды в Андижанском районе я слышал, что в случае, когда цвет жертвы черный, нужно и черное покрывало.

При проведении обряда шаманки обычно играют на бубне, призывая и различных святых, и своих духов («людей»). Считается, что шаманские духи любят звуки бубна и приходят на зов шаманки. Бакши разговаривает со своими духами, выкрикивает: «Пестрый пришел (ала келди!) Желтый пришел (сарик келди!)» и т. п. В обряде широко употребляется и пучок таловых прутьев «хыпчин», «гевран». Обычно прутьем семь. Ими шаманка несильно бьет больного. Путья после обряда выбрасываются. Некоторые информаторы убеждены, что бубен и пучок прутьев несовместимы: в обряде можно использовать или бубен, или прутья. Когда шаманка

что виновные в болезни духи были «исверсными» джиннами. Для джиншов-мусульман полагается белая курица.) Подставив тарелку под первую струю крови, больной принес тарелку с кровью курицы в дом. Обнаженный до пояса, в одних нижних штанах, он сел рядом с шаманкой. Обмакивая палец в кровь, бакши прикасалась к его телу, спереди и сзади, к лицу, оставляя на коже пятна крови (коң билан учуқлади). При этом шаманка что-то приговаривала. В рассказе не упоминается бубен, но по аналогиям следует предположить, что шаманка играла на бубне, пока больной сидел, накрытый белой материей. Затем шаманка уложила пациента в постель, не смывая кровь, и накрыла несколькими одеялами, чтобы он пропотел. Сестра больного принялась варить суп (шўрва) с мясом курицы. Когда кушанье было готово, больной встал. Вместе с шаманкой и присутствовавшими в доме родственниками (пять-шесть человек) он поел супа. После еды шаманка зажгла светильники и произнесла молитву (пата), заключив ее словами: «О бог, помоги. Пусть выздоровеет. Прими жертву (худои). О дорогие святые, у бога испросив [помощи], дайте больному исцеление. Пусть исцелится от болезни, пусть духи помогут [в этом]. Этого [животного] душа пусть будет вместо души больного, его кости пусть будут вместо костей больного. Омин, Аллах велик».

Наутро рассказчик омылся от крови. В полдень пришла шаманка. Взяв собранные вместе кости жертвенной курицы, она повела пациента к глинобитной стене, отделяющей его участок земли от соседнего, к тому месту, где под стеной проходит арык. У основания стены рядом с арыком информатор выкопал ямку глубиной около 30 см. Туда шаманка положила завернутые в белую материю кости курицы и произнесла несколько фраз, смысл которых сводился к тому, что жертва должна заменить собой больного: «пусть будет жив и здоров». Вернулись домой. Бакши сделала три светильника и под вечер, взяв с собой пациента, зажгла их над закопанными костями. Рядом со светильниками она положила кусочек ваты, 15 или 20-копеечную монету и поставила небольшую тарелочку с пищей (плов или каша, возможны и другие кушанья). Все это больной должен был делать сам каждую субботу вечером.

гребешок птицы, чтобы показалась кровь. Иногда курицу ставили перед больным. Зарезанную курицу обычно съедали в доме пациента, при этом шаманка могла предписать не прикасаться к костям зубами; кости нередко закапывали «где-нибудь на ровном месте, чтобы никто не трогал». Довольно часто бакши уносила зарезанную или живую курицу с собой. В Чустском районе сообщали, что бакши может курицу выбросить или отдать собаке. Если зарезан баран, то бакши, помазав пациента кровью, могла прижать внутренности животного к больному месту, наложив повязку, которая снималась после сеанса. Чаще всего голого больного заворачивали в теплую шкуру барана. Ребенок был в таких случаях полностью нагой, взрослый — с закрытыми бедрами. Бытовало мнение, что болезнь переходит на шкуру, поэтому шаманка обычно забирала шкуру себе. Значительную часть мяса барана варили в доме пациента, и затем собранные кости закапывали. Некоторые бакши закапывали только череп закланного животного; другие шаманки вешали череп на дерево в пределах усадьбы, предлагая не убирать его до выздоровления больного. Сообщалось и о случаях, когда бакши обводили барана вокруг больного и затем забирала живое животное себе.

Другой распространенный в Ферганской долине элемент шаманского лечебного обряда — завязывание узла (банд), которым «связываются» духи, причинившие вред больному. Этим обрядовым элементом и возжением светильников может ограничиться весь лечебный сеанс. В таких случаях сеанс не называют словом «кёчирма». Но нередко завязывание узла (банд қилиш) являлось лишь частью обряда изгнания духов. В Чустском районе мне рассказали об обряде, проведенном в 1918 г. Бакши приказала зарезать курицу. Ей принесли в пиале кровь жертвы. Кусочком ваты шаманка помазала кровью тело больного под рубахой. Она поручила сварить мясо курицы, зажгла светильники, затем стала что-то читать, играя на бубне, призывая бога и святых. Перед ней стояла пиала с водой, на поверхности плавал кусочек ваты. Глядя на воду, под звуки бубна бакши произносила: «Четырехглазый [дух] пришел, завязывайте! Белая пари пришла, завязывайте! Синяя пари пришла, завязывайте! Белая собака пришла, завязывайте!»

плетью или стелькой (тоном). Отдельные шаманы пугали больных ножом, втыкая нож в землю близко к ногам больного или в стену.

В Ферганской долине обряд жертвоприношения с закапыванием костей вышел за рамки шаманской практики. Этот обряд, называемый чаще всего «хакика», во многих местах проводили преимущественно знахарки. Нередко обряд совершался под руководством получившего мусульманское образование лица. Один из информаторов (Чустский район) рассказывал об обряде «хакикат», совершенном в 1925 г. по предписанию местного духовного лица (домла). Чтобы вернуть здоровью тяжело больному ребенку, был зарезан баран. Все мясо животного вместе с головой положили вариться в котел. Есть мясо пригласили наиболее уважаемых стариков. Облаживать кости не следовало, мясо от костей отделяли руками. Остатки несъеденного мяса были распределены между присутствующими. Хозяин положил куски мяса между хлебными лепешками, а лепешки завернул в платок (румол) и отдал каждому из приглашенных. Собранные кости барана домла завернул в белую матерью (жаноза) как бы по больному ребенку (боланинг ўринига). После этого, прочитав дома молитву с просьбой к богу, чтобы к мальчику вернулось здоровье, домла и отец больного ребенка пошли на кладбище и там закопали завернутые в матерью кости.

Шаманство узбеков Хорезмского оазиса известно благодаря исследованию Г. П. Снесарева [Снесарев, 1969]. Представлением о борьбе духов-помощников шамана с принесшими вред духами объяснялись действия шамана, который, постукивая бубном по различным частям тела пациента, «ссыпал» на него своих духов, направляя их на борьбу с джиннами больного. В Хорезме камлание носит название «оюн» (ўйин—'игра'); термин «кучурма» обозначает акт, завершающий камлание. Им достигается основная цель камлания. «Без обряда "кучурма" камлания не бывает» [Снесарев, 1969. С. 67]. Отмечена важная роль жертвоприношения, однако смысл его объяснен, на мой взгляд, неверно. «Пари-помощников надо накормить, именно для этого и требуется жертвенное животное. точнее, его кровь. Кормление пари — начало каждого камла-

красный — женского. В. Ю. Крупянская выделила четыре момента в обряде.

«Первый момент. Больной сидит на корточках, голова и лицо покрыты красным [полотнищем] «чадыр», чтобы джинны не сели на голову больного. Голова больного повязана белым платком, больной в рубашке и штанах. Палмин и присутствующие родственники (мужчины и женщины) составляют круг «джар» и произносят...» Здесь в записи пропуск, но слово «джар» объясняет суть дела. Джар, точнее, джахр — это не круг, а радение (как и зикр). Движения джахра описаны: «Участники камлания клали руки друг другу на плечи... и медленно, все ускоряя темп, передвигались по кругу, время от времени нагибаясь корпусом к центру круга, где сидел или лежал больной. Все это сопровождалось глухими, монотонными выкриками: «Хаув... хав!» Начинал пархан, другие вторили ему, добавляя возгласами «Хак! Ху!», т. е. «Истина! Он!» [Снесарев, 1969, С. 53]. В. Ю. Крупянская коротко отмечает, что присутствующие, образовав круг, «обходят, раскачиваясь, кругом больного. Палмин поет, призывая на помощь святых... Палмин ударяет больного бубном. Джинн переходит из больного на «чадыр». Джинны [помощники] палмин берут одного, двух джинов больного. Второй момент. Больной лежит на спине, накрытый с головы до ног красным покрывалом». На голове, груди, животе и на ногах больного стоят традиционные светильники «шатык» (тростинки, обмотанные ватой) числом сорок один. Они воткнуты в плоские лепешечки из теста, по четыре штуки в каждой. Палмин с бубном в руках перепрыгивает через больного, свистит, затем играет на бубне, раскачивая между полотнищами, повешенными на стенах. Это означает, что «палмин берет джинов больного». Очевидно, после этого шаманка перепрыгивает через огонь, потому что в записи следуют слова: «Через огонь джинн не может возвратиться к больному. Перепрыгивая, она снимает всю тяжесть и болезнь больного. Потом палмин спрашивает больного: «Сотдингми? (продал ли)». Больной отвечает: «Сотдим (продал)». Палмин говорит: «Оддим (я взяла)».

Третий момент. Свечи убраны. Больной сидит, в руках держит курдюк (если больной мужчина, то нужна курдюка, если женщи-

Это описание В. Ю. Крупянской, отрывочное и беглое, но ценное тем, что сделано на основе личных наблюдений, разъясняется и дополняется материалами Г. П. Снесарева. Прежде всего, та часть камлания, для которой больного укладывали на полу на спине, называется «кучурма». «Все информаторы особенно подчеркивают, что больной лежит как покойник». На тело больного ставятся светильники, воткнутые в подставки из сырой глины, смешанной с конским навозом. «После этого пархан своим бубном слегка постукивает по телу больного в разных местах, начиная со лба и кончая пальцами ног, произнося заклятия, в которых повторяется приказание уйти — «кўч!» («переходи!»); при этом называются места, куда злой демон должен удалиться» [Снесарев, 1969, С. 67, 68]. Зарезанную над большим курицу (петуха) могли и не есть; бывало, что жертвенную птицу «шаман заворачивал в белый саван и хоронил на кладбище в специально вырытой могиле» [Снесарев, 1969, С. 324].

Чтобы перевести джиннов (болезнь) на животное, брали не только курицу. На разных этапах камлания шаман мог ударять больного кошкой, шенком, даже ежом «и делал этим животным вращательное движение около его головы и корпуса. После этого животное выбрасывали из помещения наружу» [Снесарев, 1969, С. 52]. Обряд принесения жертвы вместо больного ребенка с последующим закапыванием костей в Хорезме, как и в Ферганской долине, жил уже и вне шаманства. Хорезмские парханы брались исцелить от болезней, вызванных колдовством. В конце камлания шаман отправлялся на поиски заколдованного предмета и находил его в колоде; это был замкнутый замок. Иногда будто бы замок сам с грохотом падал в комнату через дымовое отверстие [Снесарев, 1969, С. 84].

К особенностям шаманских традиций узбеков Хорезмского оазиса можно отнести архаический способ окропления больного кровью жертвы. Но главной отличительной чертой были трюки. Некоторые хорезмские парханы будто бы вскакивали «босыми ногами на острие лезвия двух мечей [сабель? — В. Б.], которые в метре от земли держали двое мужчин. На мечи шамана или ша-

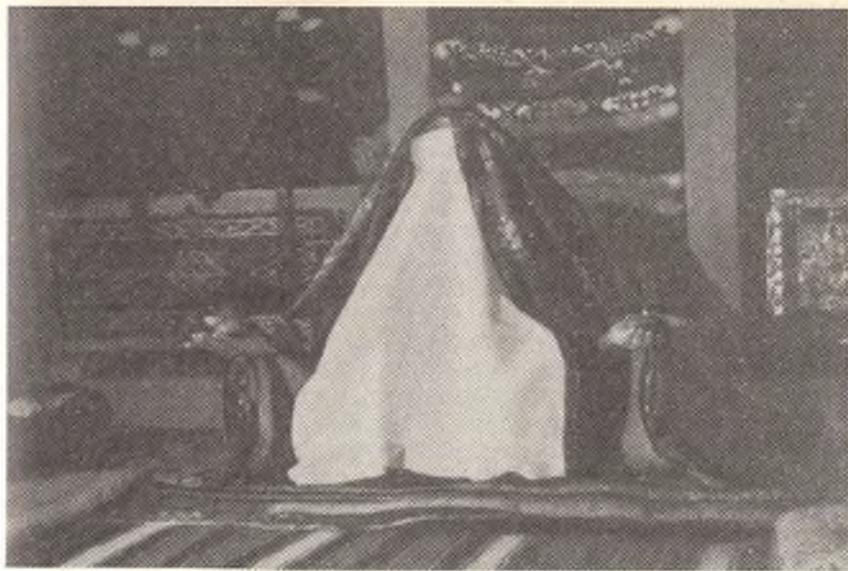
рять больного шкурой барана, зарезанного для проведения обряда. При тяжелом заболевании причинивших зло духов «связывали». Во время камлания шаманка «брала семь шелковых нитей разного цвета и скатывала их вместе со щепоткой верблюжьей шерсти в единый комок... Держа этот комок в руках, она призывала и святых, и духов, восклицая: «Связывайте, связывайте!»». Затем шаманка глотала нитки. Считалось, что в это время ее главный дух-помощник пари «связывал», лишал силы навредивших пациенту духов. Через некоторое время шаманка выхаркивала узелок на ладонь и отдавала больному. Этот комок ниток больной должен был постоянно носить при себе, как амулет [Тайжанов, Исмаилов, 1986, С. 125]. «Во время камлания... которое проводилось в помещении, [шаманка] Тотти взбиралась по уступам стен наверх и передвигалась при помощи рук по потолку. Перекрытие потолка в традиционном доме опиралось на близко расположенные друг к другу балки диаметром 5—8 см, так что их возможно было обхватить рукой» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 123—124]. В этом элементе обряда правомерно видеть видоизмененный обычай шаманов выскакивать через отверстие купольного круга на верх юрты. Некоторые шаманы Карамурта во время камлания раскаляли на огне серп или нож и лизали его, притрагивались им к телу больного. По мнению информаторов, ожогов не было [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 124, 129].

Лечебная шаманская обрядность у сохранивших родоплеменное деление групп, переселившихся в Узбекистан раньше дештикипчакских узбеков, близка к обрядности оседлых узбеков. М. Ф. Гаврилов коротко описал, видимо, не по личным наблюдениям, шаманское лечение у узбеков-тюрок в окрестностях г. Ура-Тюбе. «Приглашенная бахши прежде всего заявляет о необходимости принесения какой-либо жертвы... чаще всего... козленка или барашка. Бахши, зарезав животное [нет, женщина не закалывает животное; шаманка поручает сделать это кому-либо из мужчин.— В. Б.], смазывает кровью жертвы свой бубен... и тотчас же приступает к сеансу» [Гаврилов, 1929. С. 19]. Участники рассаживаются в круг, в середине которого помещаются больной с повязкой на

мясо съедается участниками сеанса» [Гаврилов, 1929. С. 20] (уточним, что и шаманка участвовала в общей трапезе).

У узбеков-карлуков, шаманы применяли способ «кочурма», а также «кокиш» и «алас». Описание этих приемов обрядового лечения, к сожалению, дано лишь в самых общих чертах. В ходе обряда «кочурма» бахши, играя на бубне, выгонял злых духов и переселял их в тело животного, призывая на помощь пророков и святых. Совершая обряд «кокиш», шаман также играл на бубне; «доведя себя до иступления, кулаком или прутом, специально приготовленным для этого, бил больного по спине или по тем местам, где чувствовалась боль». При обряде «алас» зажигались промасленные лоскуты материи, накрученные на конец небольшой палки. В частности, «бахши обводил горячей тряпкой вокруг головы больного до семи раз, затем бросал палочку в костер» [Шаниязов, 1964, С. 159]. Шаманы применяли и другие знахарские приемы при лечении различных болезней.

Более полно обряд «кочурма» или «кечирма» («кучирма») описан на материале узбеков-кипчаков. Для этого обряда резали овцу или барана. Теплой кровью животного шаман обмазывал тело больного, говоря: «Пусть душа [овцы] для души [больного] и кровь [овцы] для крови [больного] будет лекарством». Часть мяса жертвенного животного отдавали шаману, а из другой части варили мясной бульон, угощая присутствующих. «Шкуру вывешивали на палке в помещении, где лежал больной». После угощения шаман расстилал посреди помещения скатерть и насыпал в центре ее муку. Когда шаман зажигал воткнутый в кучку муки светильник, участники обряда, в особенности женщины, прикасались лбом к мукe. К. Шаниязов рассматривает это обрядовое действие как очистительное. Затем больного клали посреди помещения, покрыв его лицо марлей или другой тонкой материей. Шаман «кружился вокруг больного, изгоняя злых духов. Обряд сопровождался игрой на... бубне и произношением заклинаний». Он включал в себя и зикр. После зикра шаман ударял больного прутьями (из веток ивы, джиды и др.), чем окончательно изгонял духов. В заключение сеанса шаман отводил больного от огня, души злых духов обмыл водой, а затем по-



*Рис. 20. Пациент во время обряда шаманского лечения.  
В руках и на голове у него — сгоревшие светильники в глиняной подставке.  
Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1974 г.  
Фото автора*



ско умилястивляют духов, причинивших человеку болезнь. Ясна и важная роль святильников, без возжжения которых не обходится ни один обряд. Святильники предназначены как духам, помогающим шаману изгнать навредивших больному духов, так и изгоняемым духам, чтобы дать им возможность насладиться запахом сжигаемого масла, которым пропитана вата.

Шаманское камлание среди даштикипчакских узбеков называется «багыш», реже «багым». Этим термином обозначают ритуальные действия, совершаемые под аккомпанемент бубна в состоянии экстаза. Так как по ходу обряда изгоняются принесшие болезнь духи, то встречается мнение, что слово «богади» в применении к действиям шамана означает «кўчиради» (прогоняет). Шаманка Айдай (с. Малтап Галля-Аральского района Джизакской области) высказалась так: «Во время камлания делаем кёч-кёч. Шаман прогоняет духа, тронувшего человека. Эти духи идут к другому человеку (Богишда кўч-кўч қиламиз. Бақши тийган нарсани кўчиради. Тийган бадбахтлар бошқа меросхўрга боради)». В шаманский лечебный обряд включаются и действия, называемые словом «какыш» (от «қакмоқ» — 'бить'): чаще всего это прикосновение к больному курицей или несваренными легкими зарезанного животного (обычно шаманы используют кусочек легких и соединенное с ним сердце). Нередко весь совершаемый шаманкой обряд, состоящий из разных элементов, относится к категории «какыш», ибо для него не призываются духи-помощники и потому не нужен бубен. Фактически «какыш» — это не шаманский, а знахарский магико-анимистический обряд.

Разницу между обрядами «багаш» и «какыш» информаторы формулируют так: знахарка «бьет», шаманка «смотрит» (қушнач қоғади, бақши боғади).

Представления о том, как происходит изгнание навредивших духов, не отличаются от общеузбекских. Правда, шаманка Айдай объясняла, что во время обряда «багыш» не шаманские духи, а сам бакши борется с джиннами больного. Но весь материал свидетельствует о важной роли шаманского «войска»: Знахарка Каршигуль, например, говорила: «Когда во время камлания войска будет мно-

хю!» и т. д.). Через некоторое время бакши обращалась к духам с просьбой «побить» больного. Ей давали легкие жертвенного животного. Несколько раз она ударяла ими по телу больного и выбрасывала в окно. Ей могли вручить и шкуру жертвенного животного, чтобы «бить» больного. Вскоре начинался так называемый кёч-кёч: обходя вокруг больного, шаманка под аккомпанемент бубна пела рифмованные стихи, в которых сначала угрожала духам («голову твою, как колос, срежу; кровь твою, как воду, выпью»), а потом предлагала им переселиться от больного в готовую ошетиниться собаку, в ишака, в узор на седле и т. д. Призывания завершались благопожеланиями. Затем шаманка брала из рук больного курицу и обводила ей вокруг его головы, несколько раз прикасалась курицей к нему (т. е. «била» его курицей). Этим обряд и заканчивался.

Структуру лечебного обряда разъяснила шаманка Айдай. Она сказала: «Сначала камлаем (богамиз) с бубном в руках в течение часа, затем «бьем» (қоғамиз) минут пять. Потом снова камлаем (богамиз), делаем кёч-кёч. На этом конец».

По словам Айдай, курица необходима в случаях, когда лечат беременную женщину. Женщина, накрытая белой тканью, должна прижимать к себе курицу, чтобы ее будущему ребенку не было вреда. Иногда курица, которую держит больной, умирает во время обряда, ибо нанесшие вред духи «дают» ее. Если курица, пробывшая в руках больного, не умирала, шаманка забирала ее себе. Используемую в обряде курицу нельзя есть в течение сорока дней. Только по истечении сорока дней ее можно зарезать или продать. Шкуру жертвенного животного бакши также забирает себе. Кусочек легких с сердцем, которым «били» больного, отдают собакам. В случаях, когда джинны больного «дают» шамана, в огонь льют масло для духов-помощников бакши (майнинг иси уларга борادي). И тогда шаман приходит в себя. Это не редкость, что духи «дают» шаманов. Неоднократно бывало, что бакши во время камлания лишались чувств. В сел. Малтап помнят случай, как однажды старая Айша-бакши с силой далеко отшвырнула от себя бубен, отгоняя наседавших духов, и упала. Придя в себя, она заявила, что ничего не помнит.

Обряды, совершавшиеся в 1970-х годах, конечно, являются

брал голыми руками угли из костра и клал их в рот; он лизал раскаленный на огне серп и протыкал через веко иголку. В прежние времена хорошие шаманы обязательно делали зикр. «Вечером войско [духов-помощников] хорошо приходит», — говорили старые шаманы и начинали сеанс в 9—10 часов вечера, прекращая камлать лишь с рассветом.

Похожие рассказы записаны и в других районах расселения дештикипчацких узбеков: во время лечебного обряда опытные шаманы проводили зикр (ҳалқа солар эди), выскочив на купол юрты. На этот традиционный трюк были способны и женщины. Один из информаторов (с. Тода, Байсунский район Сурхандарьинской области) рассказывал, что дочь его брата, ставшая шаманкой в 18 лет, во время зикра лизала раскаленное железо, а затем забиралась на верх юрты (для этого она выходила из юрты), взяв с собой бубен и плетъ. Сидя на куполе юрты, она хлопала в ладоши, совершая зикр. В Денауском районе Сурхандарьинской области мне рассказывали о шаманке Кызыгуль, которая лизала раскаленную мешалку для варки плова (капкир) и залезала на верх юрты. Информаторы подчеркивают, что зикр был необходим при серьезных болезнях. Житель с. Мачай (Байсунский район) рассказывал: для излечения тяжелобольного резали жертвенное животное, затем клали на больного «знамя» (алам) — 3—4 отреза материи разных цветов (белый, голубой, красный), зажигали светильники и устраивали зикр (по выражению информатора, кўчирма-жахар). Бакши был весь в движении (ўйинга тушади), он бил плетью присутствующих, если ему казалось, что они совершают радение без должного пыла. После сеанса (боққандан кейин) бакши также бил участников обряда плетью — «для их облегчения».

Действия шаманов в экстатическом состоянии были разнообразными. Многие старые шаманы во время камлания лизали железные предметы и пили кровь. В с. Малтап помнят, что кровь пили шаманки Урпия, Кызлар-Сара и уже упоминавшийся бакши Тилёукабыл. Об этом ритуальном действии говорится и в строках шаманского призывания:

зод рассказчик. Затем вновь продолжалось повторение слов «Алло-хю!» Через некоторое время шаман вскричал: «Огонь (Алов)!» Один из участников выбежал и принес раскаленную лопату. Шаман сначала звучно лизал ее, что-то бормоча тонким голосом. От его языка шел дым. Потом бакши наступил на лопату босой ногой. Вновь пошел дым и почудился запах паленого мяса. После этого рассказчик убежал, ибо шаман бил лопатой тех, кто недостаточно громко кричал: «Алло-хю».

По сообщению односельчанина того же шамана, присутствовавшего на другом лечебном сеансе, Зиядулла выпил кровь примерно через полчаса после того, как начались выкрики «Алло-хю!» Потом он некоторое время играл на бубне, обходя вокруг пациента, после чего взял легкие жертвенного животного и побил ими больного и себя. Затем он потребовал «огня», закричав: «Алов!» Стоявший на дворе наготове человек («кочегар») передал шаману раскаленную лопату. Сам 78-летний Зиядулла в беседе со мной (1985 г.) объяснил, почему он без вреда для себя может лизать раскаленный железный предмет и становиться на него ногой: «Когда лижу, лижет язык джиннов (жиннинг тили туради). И когда наступаю, тоже наступает нога джиннов (Оёққа босқанда-ҳам жиннинг оёғи туради)».

Шаманы совершали и другие трюки. В с. Каландар-кишлак Денауского района записан рассказ о шаманском сеансе начала 1940-х годов. Мой собеседник говорил: «Шаман закрыл в доме все двери и отверстия. Вот он начал играть на бубне. Сижу и чувствую: одного из парней, который сидел рядом, нет. А дверь закрыта. Вдруг открывается дверь, входит бакши и ведет за собой этого парня».

Для шаманского лечебного обряда дештикипчакских узбеков характерно и «завязывание узла» на семи разных нитках, сложенных вместе в длину. При завязывании узла читались заклинания, например: «Пусть будет связан рот джинна (жиннинг овзи бойлансин)!» (с. Малтап). Отец шаманки Ульпан, по ее словам, знал 9 звезд на небе, которые встречаются с другими 9 звездами. Вечером, во время встречи звезд, он смотрел на небо и, называя имена этих звезд, завязывал узлы (9 йулдузни ўқиб бант туйяр эди). Не-

«Это для джиннов. Пусть джинны увеличатся (Жинга жолуққан. Жин тогулат)». После обряда кишки выбрасывали (записано в Байсунском районе). В некоторых случаях кишки клали кольцом вокруг больного, чтобы к нему не прошли джинны: «жин ўтмаслик керак» (записано в Денауском районе).

Когда во время зикра к шаману является его войско, он способен с помощью своих духов гадать. Я наблюдал «багыш» шаманки Ульпан, проведенный перед посвящением знахарки Каршигуль (с. Малтап, 1974 г.). Ульпан дважды гадала («открывала судьбу» — пол очди) по просьбе участниц камлания. Этим гаданием и кончился «багыш».

Шаманским традициям дештикипчакских узбеков широко известно помазание больного кровью жертвенного животного, как и обычай собирать его кости и закапывать их после обряда. В Сурхандарьинской области было принято бросать кости в воду, если жертву посвящали Сулейману-ата, повелителю живущих в воде духов. Обычай отыскивать заколдованный предмет известен, однако кажется занесенным извне. В Джизакской области мне рассказывали о случаях нахождения заколдованной вещи (джаду), но поисками «джаду» здесь занимались не местные, а присехавшие откуда-то шаманы. В Сурхандарьинской области в отыскании «джаду» специализировались преимущественно цыгане. Правда, этот способ применяли и некоторые местные шаманы. В Денауском районе один человек рассказал, что в конце 1960-х годов привез к своему больному отцу упоминавшегося шамана Зиядулла. Шаман заявил, что в доме есть «джаду». Приказал копать пол в нескольких местах, однако ничего не было найдено. Бакши сказал, что должен переночевать, утром он обнаружит «джаду». «Вот тогда-то я ему и не поверил, — вспоминал рассказчик. — Почему он не нашел сразу?» Утром Зиядулла нашел «джаду» (по наблюдениям рассказчика, в том месте, где копали вчера; шаман вполне мог положить туда «джаду» ночью). Причинивший порчу предмет представлял собой завернутые в куске войлока кости, иголку, кусочек мяса, волосы. Шаман, показав содержимое «джаду» хозяевам дома, сразу же бросил его в кислое молоко, которое приказал выбросить вместе с

не, глядя на собрание джиннов. А там бывают дэвы. Его тронул дэв вместе с «желтыми девушками». Духи пари ему помогли. Пусть родственница его побьет». В соответствии с предписаниями Нобат Айдай приказала родственникам зарезать черного козла. Файзуллу она усадила на берегу арыка, покрыла отрезками зеленой, красной и белой материи. С трех сторон от брата она воткнула в землю светильники с наверху из лоскутов материи тех же цветов: один светильник — с зеленым лоскутом, другой — с красным, третий — с белым. Промаслив лоскуты, она зажгла по очереди светильники и три раза обводила каждым вокруг головы больного (сначала по солнцу, затем против солнца). Файзулла плюнул на каждый светильник, и Айдай бросила их в сторону. Светильники предназначались для духов, «тронувших» больного (сари-қизларга, девларга, албастиларга). Затем Айдай била брата и легкими, и шкурой козла. После этого Файзулла посетил муллу, который прочел молитву «кайтарма», отвращающую джиннов. Мулла, видимо выслушавший рассказ Файзуллы о том, как ему явились две лишенные ресниц «желтые девушки», а одетые в белос паре их отгоняли, пояснил: «Среди них был белый дэв, поэтому тебе помогли духи предков и пиры (арвоҳларинг, пирларинг қўллаган)». Айдай сказала, что не призывала духов-помощников, играя в бубен, потому что Файзулла ей брат и одного ее прикосновения к нему достаточно, чтобы оказать помощь.

По сообщениям шаманок, живущих в Галля-Аральском районе, больного, которого «ударил джинн» (жин урган), не принято лечить шаманским обрядом (уни боқмайди). Для этого проводят обряд «голодный дух» (оч арвоҳ), который может совершить и нешаманка.

## ТАДЖИКИ

Шаманская обрядность у таджиков столь же мало изучена, как и у других народов (рис. 22). Общая структура шаманского камлания выявлена О. А. Сухаревой, однако детально описан ею лишь один обряд. Кроме того, интереснейшие материалы О. А. Сухаревой го-



Рис. 22. Ворожба фолбин. Таджики. Начало XX в. МАЭ И-1718-250

циентки под рубаху; на следующий день желудок был закопан на мельнице, ибо «мельница — это место пребывания дэвов, и желудок должен послужить им пищей» [Сухарева, 1975. С. 62, 63]. Следовательно, животное черной масти предназначено для дэвов, как и у узбеков.

Обмазывание кровью было предварительным этапом обряда. Затем женщины стали варить мясо козленка. Часов в 9 вечера состоялась трапеза. Кости жертвенного животного должны были быть сохранены. Наряду с бульоном и мясом козленка (которые предназначались изгоняемым духам) было приготовлено и угощение для духов «чильтанов» (святых, к которым шаманка обращалась за помощью) — сорок одна тонкая зажаренная в масле лепешка. После еды следовало читать заклинания и молитвы. Богатые женщины били

литву, ударила в бубен и начала произносить свои призывания речитативом под аккомпанемент бубна. Очень скоро больная впала в транс. Присутствующие однообразно выкрикивали формулы зикра (Обло-хия, Обло-ху). Когда экстатическое состояние больной достигло апогея, шаманка приказала присутствующим спрашивать ее. Больной задавали вопрос: «Что пришло к тебе?» При ее ответе (назывался дух, например: «черная змея») одна из участниц обряда, старая женщина, завязывала узелок на небольшой веревочке из семи ниток разных цветов, «предварительно дунув в петлю, произнося слово «куф». Это означало, что она «связывала» духа, чтобы он больше не вредил больной. Камлание все время перемежалось зикром и продолжалось с небольшими перерывами около двух часов.

Часов в пять утра началась заключительная часть камлания — обряд, называемый «хайда-хайда» (изгнание, то же самое, что и узбекский «кёч-кёч»). Больная опять была покрыта белой материей. «В тазике, где были все кости козленка и куда бросали «собачьи лепешки» из сырого теста, уже горели оставленные накануне светильники. Шаманка ударила в бубен, и больная почти тотчас же начала трясти головой, дергаться всем телом и бить в ладоши. Шаманка призывала «повелителя войска»... и просила его выгнать духов». Она упоминала имена причинивших вред духов пари, которых называла вчера больная, и приказывала им уйти в поля, в горы и т. д. Вновь повторилось спрашивание больной и завязывание узлов. Изгоняя духов, шаманка ссыпала из бубна свое «войско» на присутствующих, ударяла бубном больную. Окончив обряд, она «обошла всех присутствующих, хлопая их руками по спине и дергая за оба уха» [Сухарева, 1975. С. 67].

После перерыва был совершен на берегу арыка обряд «садкок» знахарского характера (тоже разновидность обряда «кёч-кёч»). Он мог проводиться «и в комплексе с камланием, завершая последнее, и как особый обряд». Больного вели на перекресток, чтобы болезнь разошлась на четыре стороны, или к арыку, чтобы болезнь утекла вместе с водой. Шаманка или знахарка читали молитвы, затем хлопали ладонями пациента по спине и по голове, приговаривая «коч, коч (убидайся, убидайся)!». массиовали его руки, ударяли

манка семь раз поднимала мыло и дула на воду, произнося слово «куф». Окончив камлание, она вела больную на берег арыка или к кучке золы и совершала там обряд садкок, обнося при этом курицу вокруг головы больной». Если для обряда резали животное, то шаманка обводила вокруг головы больного его костями, завернутыми в матерю. «Пять иголок из семи, воткнутых в мыло, забирала шаманка, две большая переламывала и клала себе под ноги, когда мылась водой из кувшина», стоявшего перед ней во время обряда, намыливаясь лежавшим на кувшине мылом. «Считалось, что болезнь уходит из тела вместе с водой» [Сухарева, 1975. С. 71—74].

Материалы О. А. Сухаревой, естественно, не исчерпывают всего разнообразия обрядовой деятельности таджикских шаманов. С накоплением новых фактических данных характеристика таджикского шаманства может быть существенно обогащена. Так, по сообщению О. Муродова, в Гиссарской долине были известны шаманы-таджики, которые брали в руки и лизали раскаленное железо. Очевидно, в разных районах по-разному проявлялось культурное взаимовлияние таджиков и узбеков (а также киргизов), отразившееся и на формах шаманской обрядности [Муродов, 1981. С. 143—145; 1976. С. 102—103].

## УЙГУРЫ

Шаманство уйгуров до сих пор изучено недостаточно. Лишь в немногих работах дано более или менее удовлетворяющее современного исследователя описание шаманского обряда. Шаманство уйгуров очень близко к шаманству других коренных народов Средней Азии и Казахстана; его правомерно назвать разновидностью шаманского культа, сложившегося в среднеазиатско-казахстанском регионе. Вместе с тем в уйгурском шаманстве имеются и некоторые особенности. Лучшие по тщательности описания шаманских обрядов принадлежат Н. Н. Пантусову, С. Е. Малову и Э. Р. Тенишеву. Их работы легкодоступны, поэтому, давая характеристику шаманской обрядности уйгуров, я буду предпочтительнее привле-

Обряд предполагал музыкальное сопровождение. Количество приглашенных музыкантов могло быть разным. На фотографии, опубликованной Г. Яррингом, музыкантов трое. О трех музыкантах с бубнами сообщает С. Ольденбург, о четырех — С. Е. Малов. N. N. писал: «Приглашаются музыканты, числом не менее 6 человек (если меньше, то джинн не выйдет из больного; чем больше музыкантов, тем скорее выйдет из больного злой дух)» [N. N., 1899]. Некоторые шаманы сами играли на бубне [Пантусов, 1907. С. 40—41] или на скрипке [Тенишев, 1974. С. 340—341], что обычно не исключало и иного музыкального аккомпанемента.

Э. Р. Тенишев уже отметил, что по своей структуре шаманский сеанс, на котором он присутствовал в окрестностях Кучара, отличался от обрядов, описанных другими наблюдателями. Действительно, по имеющимся сведениям, обряды совершались не вполне одинаково, однако в общем они представляют собой вариации, в которых распознается единый стереотип. Обряды, проводившиеся разными шаманами в разных местах расселения уйгуров, содержат в себе одни и те же элементы.

Основные обрядовые действия совершались вокруг «туга». Шаман сажал пациента около «туга» и после зажжения светильников в честь духов и молитв заставлял больного быстро ходить вокруг «туга», держась за «туг» рукой. Это был один из главных элементов обряда. Ухватившись за веревку руками, «больной привстает с места и начинает на ней кружиться» [Певцов, 1949, С. 135]. После молитвы и пения духовных стихов шаман обводил больного вокруг «туга» под игру музыкантов. Затем баши один обходил вокруг «туга» три раза, а больной делал то же девять раз [Пантусов, 1907. С. 41]. Во время сеанса эти действия повторялись неоднократно. Так, во втором акте обряда шаман, сделав больному своего рода массаж (показывая движениями, «что он собирает злых духов, в теле внедрившихся, в одно место»), «встает и водит больного несколько кругов около каната; обыкновенно вожделение или хождение больного вокруг туга [вместе с шаманом.— В. Б.] повторяется семь раз, а затем больной сам [т. е. без шамана.— В. Б.] ходит» вокруг веревки [Пантусов, 1907. С. 42]. Этот обрядовый

ка звуки не сольются в сплошной дикий гул; пырхан приказывает больному потешить злого духа — поплясать. Больной, придерживаясь за веревку, встает на ноги и начинает кружиться вокруг аркана» [N. N., 1899]. Танец больного представлялся основным содержанием шаманского обряда и для Э. и П. Сайксов: бакши «играл на бубне и повторял какую-то бессвязную тарабаршину [в этом усомнимся.— В. Б.], в то время как женщина держалась за веревку, свисающую с крыши, и танцевала вокруг нее до головокружения» [Sykes, 1920. P. 314]. Однако один из наиболее внимательных наблюдателей избежал такой характеристики, хотя движения шамана считал танцем и весь шаманский лечебный обряд определял как «акт духовно-врачебной пляски» [Пантусов, 1907. С. 44]. N. N. также видел в действиях шамана танец. Согласно его описанию, как только больной уставал кружиться и опускался на землю, «пырхан вскакивает с места и начинает кружиться вокруг больного, ударяя в находящийся у него в руках бубен все сильнее и сильнее и доходя до крайней быстроты, затем шаман постепенно уменьшает быстроту кружения». Оставшись близ больного, шаман призывает духов уйти. «За сим, ударив больного несколько раз куклой, сшитой из разноцветных тряпок, шаман снова повторяет свою просьбу к духам. В течение приблизительно целого часа шаман кружится над больным, ударяя его куклой, повторяя ту же просьбу к духам». Он входит в экстаз, «во время своих плясок на вид делается положительно сумасшедшим, с пеною у рта, с налитыми кровью глазами и с каким-то зверским рычанием — этот момент туземцы считают вселением в пырхана духов, с которыми он ведет беседу» [N. N., 1899]. Шаманы (пери-бакши) на заставляли танцевать С. Гедина, которого они пришли лечить от простуды, но танцевали сами. «Они выбивали на барабанах дробь пальцами, ударяли по ним ладонью плашмя и колотили кулаками, производя в общем такой шум, что, я думаю, за версту было слышно... При этом они то сидели, то вдруг, воодушевляясь своей своеобразной музыкой, вскакивали и пускались в пляс, то подбрасывали барабаны вверх и с треском ловили их». [Гедин, 1899. С. 356].

Во время сеансов могли танцевать и шаманка и больная. и

ния, что духи вселятся в ослушника, поэтому избранный или избранная проплясать со страхом и трепетом начинает пляску. По окончании пляски приглашенного гостя пырхан начинает снова кружиться вокруг больного, снова просит духа выйти из больного» [N. N., 1899].

Назначение танцев не вполне ясно. «Танцы эти являются при церемонии выражением доброжелательства, посильной помощи со стороны родных и близких знакомых по отношению к больному или больной» [Малов, 1918. С. 13]. С. Ольденбургу, как и N. N., уйгуры объясняли, что «игра» (название шаманского сеанса у уйгуров) «устраивается для пери, которые любят музыку». Но, видимо, существовало и другое объяснение: шаман заставлял танцевать самих духов пери, что должно было принести пользу больному. Обряд шаманского лечения называется «пери уйнатмак» — «заставить пери играть (танцевать)». Перевод Н. Н. Пантусова «поиграть в пери» неточен. Шаман обращается к духам:

Мы приступили к игре с вами.

Приходите играть, играть [Пантусов, 1907. С. 85].

С. Е. Малов сообщает: «В стихах, которые под аккомпанемент бубнов поют при шаманском молении певцы, есть припев: «о пери, веселись, забавляйся, играй!» [Малов, 1918. С. 5].

По записям Н. Ф. Катанова, приглашенный излечить больного шаман говорит: «Заставим пери играть». «Хозяин» одержимого приглашает бедняков и сирот со словами: «Приходите со своими бубнами, заставим пери играть (biz rāgi ojnataimiz)». Дыма рутой (исрык), шаман обращается за помощью к повелителю пери Аб-дуррахман-хану. Одержимого вводят в дом, парихон заставляет его взять в руки «туф» и гоняет по кругу. Под звуки бубнов собравшиеся поют песню для пери, называемую «пери нахшиси»:

Играйте [танцуйте], мои пери, играйте,

Как бутоны красного цветка [розы?],

Играйте, мои пери, играйте.

«Черное [у вас якобы есть]», говорят; «Черное», говорят.

рать» (о: baxši bedbax о: rej ojnata'uci). Если на следующее утро больной выздоравливает, он говорит: «Пери [помощники шамана.— В. Б.] помогли». После обряда читается молитва [Jagring, 1951. P. 164].

К сожалению, исследователи не выясняли, какого рода представления скрываются за термином «игра», и нам трудно даже понять, были ли эти представления живы к началу XX в. Мы можем лишь отметить связь между верованиями уйгуров и дардских народов Гиндукуша («кафиров», «нуристанцев»): шаманы «кафиров» считали важным вовлечь в танец своих духов-покровителей, которыми у отдельных дардских групп считались духи пери [Йеттмар, 1986. С. 291].

Танцами ритуального значения уйгурский шаманский обряд отличается от камланий среднеазиатских и казахских шаманов. Многие другие обрядовые действия совпадают. Так, наряду с танцами камлание включало в себя и действия, направленные на изгнание причинившего болезнь духа. (Путем гадания шаманы выясняли, какой дух принес вред и каковы в зависимости от этого средства исцеления. Гадание непосредственно предшествовало обряду, и С. Е. Малов рассматривал его как часть всего лечебного ритуала). Слово, которым обозначается изгнание и которое стало названием обряда (или его части) в Средней Азии, — «кочурма», «кочурук» и т. п. — известно в том же значении и уйгурам. Н. Ф. Катанову, например, рассказывали: «Говорят: "Прогоним пери" — и прогоняют (päriñi köfürämiz der köfürürlär)» [Menges, 1933. S. 88]. Духов изгоняли (в рамках одного и того же обряда) двумя способами.

Во-первых, духа умилоствляли. Ему давали жертву (животное или птицу) вместо больного. Эту жертву могли до или в ходе обряда зарезать и съесть, но могли и не лишать жизни, а лишь обводили ее вокруг больного, прикасались ею к больному, чтобы болезнь перешла в животное. У уйгуров известны оба способа. Как сообщает Ле Кок, во время лечебного сеанса обезглавливают белого или черного петуха, и парихон обрызгивает кровью комнату больного. Затем парихон вырывает у петуха легкие и трахею и ударяет ими по спине больного, произнося молитву [Le Coq, 1916]. Чаще всего

употребить на это и барана.) Бахши отдает курицу своему ученику [Пантусов, 1907. С. 45—46]. Оставлять ее у больного нельзя; она вместила в себя отогнанных от больного духов. В ряде случаев живое существо могли заменить (как у казахов и киргизов) черепом животного. У уйгуров имел значение цвет шерсти жертвенного животного, однако имеющиеся сведения не разъясняют смысла символики цвета.

Во-вторых, навредившего духа устрашали оружием. В шаманских призываниях звучат угрозы: «Если не явитесь — у меня есть стальной нож, зарезу! У меня есть ядовитый кинжал... поражу!.. У меня есть пушка, я выстрелю вам в рот!» [Малов, 1918. С. 4]. Эти угрозы дополняются действиями. «Для изгнания из тела злого духа баксы [бакши.— В. Б.] кладет больного на подушку, тычет ему кинжалом в горло и глаза, а затем во все места тела» [Пантусов, 1907. С. 43]. «Шаман колет больную мечом в глаза, живот и шею» [Малов, 1918. С. 13; Ольденбург, 1918. С. 19]. Некоторые шаманы, однако, обходились без оружия. В Кучаре рассказывали: «Наши шаманы не употребляют [во время сеансов] нож или кинжал» [Тенишев, 1984. С. 21]. Разновидностью оружия служила и плеть. Бахши «бегает с нагайкой, бьет ею присутствующих людей, бьет больного, трет нагайкой больного и кружится с нагайкой около туга» [Пантусов, 1907. С. 42]. Плети должны бояться духи: шаманка «кнутом как бы прогоняет в дверь находящихся около себя духов» [Малов, 1918. С. 9]. Некоторые уйгурские шаманы прибежали к приему «связывания» злых духов. Об этом свидетельствует оставшаяся без разъяснения фраза: «Шаман держит в руке нитку с большим количеством узлов на ней» [Малов, 1918. С. 13]. Духов прогоняли и древесными ветвями, в частности прутьями тальника. Так произошло в последний, третий день церемонии, описанной С. Е. Маловым: «Шаманка берет 41 прут в руки, разделяет их на два пучка и мащет ими над больным; шаманка дает пяти мужчинам... по два прута в каждую руку... Каждый мужчина... поочередно вставал со своего места, обходил с прутьями три раза кругом туга... Затем шаманка всеми прутьями (41) ударяет больного по спине и быстро передает их присутствующему человеку, который

сгорают» [Пантусов, 1907. С. 46]. В Кучаре во время основной части обряда «бахши часто кропил горячей ватой больного» [Тенишев, 1974. С. 342].

В уйгурском шаманском обряде обязательны зажигаемые в честь духов светильники как своего рода жертва духам. По описаниям Н. Н. Пантусова, С. А. Малова и С. Ольденбурга, светильники зажигались в самом начале сеанса. В камлании, на котором присутствовал Э. Р. Тенишев, свечи были зажжены в кульминационный период обряда (кызык оюн). Светильники предназначались духам-покровителям шаманов — святым чильтанам [Пантусов, 1907. С. 39]. Это подтверждается и другими сведениями: светильников должно быть 82 штуки (т. е. дважды по сорока одному — по паре на каждого чильтана) [Ольденбург, 1918. С. 19].

Н. Ф. Катанову рассказывали: в последний день, когда приходит пора «прогонять пери», после танцев в помещение, где проводят обряд, вместе с другими нужными для церемонии предметами вносят и светильники. «Зажигают все 16 пар светильников. В каждый угол ставят по паре светильников. Из оставшихся 12 пар три пары ставят в место, где вкапывался конец туга. Остальные 9 пар втыкают в приготовленные блины» [Menges, 1933. S. 88]. Некоторые уйгурские шаманы, проводя лечебный сеанс, втыкали светильники в хлебные лепешки. По описанию С. Е. Малова, в самом начале обряда четыре светильника (нохча) были воткнуты в землю около туга. После того как больная покружилась вокруг веревки и упала от усталости, шаман сам обошел вокруг туга, затем привел больную в чувство и помассировал ее. Затем зажгли четыре других светильника и воткнули их «в хлеб, лежащий, в свою очередь, тоже на хлебе-лепешке; все это кладется на голову больной старухи. Больная с хлебами ходит кругом туга, а шаман зажигает от светильника пук соломы, которым преграждает путь кружащейся больной, и ей три раза приходится перешагивать через зажженную солому» [Малов, 1918. С. 12]. Это действие повторялось и во время «большой игры» — основной части обряда [Малов, 1918, С. 14]. Напомню, что у южных киргизов светильники втыкались в хлебные лепешки. у таджиков долины Зеравшана — в «подставки» из

вило, не закрывали материей лица пациентов, однако некоторым баксы этот обычай был знаком [Кустанаев, 1894. С. 44; Бакса, 1889; Т-в, 1903].

Уйгурские шаманы употребляли в обряде куклы, изображавшие злых духов. Прimitивные куклы вредоносных духов, делали и шаманы таджиков, узбеков, казахов, киргизов, туркмен. Если в Средней Азии и Казахстане куклы вводились в сеанс лишь в заключительной части, то в Восточном Туркестане ритуал был более архаичен: куклы применялись с самого начала. Пока больной кружится на веревке (туғ), «в это время пырхон расставляет на полки свои куклы». В ходе обряда он «берет в обе руки свои куклы, ходит вокруг больного и, ударяя его по голове куклами, произносит прежнее заклинание, оканчивая его воззванием к духам, чтобы они переселились в куклы» [Певцов, 1949. С. 135].

Для уйгурской шаманской обрядности свойственны и трюки — такие же, какие были известны в Средней Азии и Казахстане. Так, уйгурские шаманы и разнообразные «чародеи», применявшие шаманские способы лечения, наступали босой ногой на раскаленный кетмень, спешили этой же ногой наступить на оголенную спину больного, чтобы передать больному месту благодатное тепло [Малов, 1918. С. 12]. Этот «лечебный» прием мог быть основным содержанием обряда. Он понимался как «лечение огнем» (ot birläp uciqdar) [Menges, 1933. S. 90]. Хотанский шаман Нур-ахун, «накалив немного у светильника небольшой нож, засовывал его себе далеко в рот. В г. Аксу... некоторые шаманы клали пылающие угли в рот и в таком виде плясали около туға» [Малов, 1918. С. 15].

Трюки другого характера были связаны с курицей. «Шаман отдирает у живой курицы шейную кожу и протыкает ее ножом, курица как бы замирает. Шаман с висящей на ноже курицей бегаёт кругом туға к ужасу всех присутствующих. Затем он вынимает нож (из кожи), дует на курицу, бросает ее — и она спокойно удаляется в какой-либо угол... Нур-ахун... несколько моментов стоял на курице и даже переступал при этом ногами!» [Малов, 1918. С. 15]. Подобный трюк с курицей описан Э. Р. Тенишевым [Тенишев, 1974].

у которых главное место в камлании занимали иные элементы обряда. Сами обрядовые элементы исполнялись неодинаково и чередовались в разной последовательности. При этом в основе уйгурского шаманского ритуала можно распознать единый стереотип. Так, в обряде выделялась кульминационная часть — «большая», или «горячая», игра, видимо, не замеченная некоторыми наблюдателями. Шаманский ритуал предполагал проведение заключительной части церемонии вне помещения. Наиболее раннее и подробное сообщение о завершающих действиях лечебного обряда принадлежит М. П. Певцову. Шаман на некоторое время углубляется в изучение «волшебной книги», затем «встает и просит присутствующих вести за собой больного. Сам он идет впереди и бешено кружится, за ним следует музыка [т. е. музыканты.— В. Б.], позади ее ведут больного, а в конце процессии движется народ. Чародей направляется к заброшенной мельнице, пустующему дому, а за отсутствием их — к одинокому дереву или на перекресток дорог. Придя на избранное место, он просит посадить больного на землю и накрыть его халатами, а сам между тем чертит палкой около него круг, по окружности которого устанавливает несколько палок с просмоленной ватой на верхних концах и зажигает эти факелы. Потом он начинает бегать вокруг больного и, ударяя его по тому месту, в котором должны сидеть духи, сначала веткой, потом куклами, горящим факелом и, наконец, живым петухом или курицей, повторяет то же самое заклинание, как и в доме. Этим оканчивается чародейство» [Певцов, 1949. С. 135—136]. (В упомянутом заклинании шаман предлагает духам уйти от больного. Вот его наиболее характерные строки: «Перекочайте в большие ключи и родники, перекочайте в старые мечети, перекочайте в старые строения, перекочайте в старые мельницы» [Пантусов, 1907. С. 73—74].) Из сообщения М. В. Певцова видно, что вне дома шаман проделывал действия, позднее совершавшиеся в помещении.

Близкое описание оставил N. N. Вычитав нужные ему указания в книге заклинаний, шаман «приказывает закутать больного или больную в несколько халатов и вести его. Пырхан выступает вперед процессии, по его знаку музыканты начинают игру: pyrхан

да присутствующих, шаман просит их прочесть молитву, затем зажигает связку камыша и обводит ею вокруг головы больного. Взяв отвязанные от туга семь платков, он зажигает их поочередно, обводит каждым вокруг головы пациента и бросает в разведенный на земле костер. Когда платки сгорят, парихон приказывает всем уйти, не оглядываясь назад. Если кто-то оглянется, то джинны, которые тоже начинают расходиться в разные стороны, вернуться и схватят этого человека, сделав одержимым [Menges, 1933. S. 88].

Этот заключительный элемент церемонии, как и близкий текст заклинания, известен разным народам Средней Азии [Сухарева, 1975. С. 72; Баялиева, 1972. С. 107, 110; Овезов, 1976. С. 226]. Обряд, подобный описанному М. В. Певцовым, мог исполняться и отдельно как самостоятельный обряд, причем не только шаманами, но и знахарями. Похоже, что и у уйгуров этот обряд тоже существовал и вне шаманского культа [Sykes, 1920. P. 319]. При этом, оставаясь заключительной частью шаманского камлания, данный обряд в традициях уйгуров выглядит менее разрушенным временем, чем у других народов, ибо текст заклинания соответствует обрядовым действиям: больного ведут туда (старая мельница, дом и т. п.), куда приглашают переселиться духов.

Таким образом, шаманство уйгуров является разновидностью шаманского культа, сложившегося у населения Средней Азии и Казахстана, и плодотворное исследование его возможно лишь с самым широким привлечением сведений о шаманстве узбеков, таджиков, казахов, киргизов, туркмен и каракалпаков. В уйгурском шаманстве сохранились некоторые архаические черты, утраченные традициями среднеазиатских народов; с другой стороны, среднеазиатские материалы позволяют понять целый ряд особенностей уйгурского шаманства, не получивших объяснения в литературе. Для дальнейшего изучения уйгурского шаманства необходим поиск нового надежного фактического материала.

Обзор сведений о шаманской обрядности народов Средней Азии и Казахстана оказался детальным и пространным. Этого нельзя было избежать, так как подобный обзор делался впервые. В 1930-х годах

люди видели шаманов в разные годы и в разных местах. Благодаря этому мы получаем возможность судить о характере обрядов. Первый вывод, который напрашивается сам собой, таков: шаманские обряды стереотипны. Разумеется, проведенные разными шаманами, они не повторяются во всех деталях, вариации заметны и предусмотрены традицией. Возможны перестановка и замена элементов обряда, сокращение или увеличение их числа, сами элементы живут в широком разнообразии форм, отражающих, в частности, процесс исторического развития обряда. Но элементы, из которых складывается ритуал, одни и те же. Стереотип легко распознается и в самой структуре обряда. Характеристика шаманского камлания соответствует известному определению обряда: он повторяем, предсказуем, несет в себе социально значимую информацию [Hunter, Whiten. P. 336].

При систематизации материала становится ясным, что шаманство у разных народов Средней Азии и Казахстана имеет много общих черт, которые позволяют рассматривать его в рамках всего региона как одно историко-этнографическое явление. При этом выясняется также, что некоторые особенности верований и обрядов типичны для шаманской практики одних народов, но неизвестны или мало известны традициям других народов (или их отдельных групп). Могут быть установлены, хотя бы предварительно и в общих чертах, границы распространения многих обрядовых элементов.

Я уже делал попытку выделить в шаманстве Средней Азии и Казахстана разные комплексы (варианты), основываясь на различиях главным образом в обрядовых действиях. Выявились два комплекса, которые были названы в соответствии с кругом охваченных народов «тюркским» («скотоводческим») и «таджикским» («земледельческим») [Басилов, 1973; Basilov, 1976]. Сегодня, с появлением нового материала некоторые особенности «тюркского» и «таджикского» вариантов смотрятся иначе, чем годы назад. Оставляя в стороне историю вопроса, перечислю отличительные черты обоих вариантов — так, как они предстают перед нами сегодня.

1. «Т ю р к с к и й», или «с к о т о в о д ч е с к и й», в а р и а н т.

участники обряда; запах кушанья доставался духам. Сохранились и пережитки обычая не употреблять в пищу жертвенное животное.

6. Во время камлания пришедший в экстаз шаман демонстрировал различные трюки, целью которых было показать окружающим, что шаман не подвержен телесным повреждениям, когда при нем его духи-помощники. Шаман вскакивал босыми ногами на сабли, укрепленные остриями вверх, ходил по лезвию сабли или ножа (туркмены, казахи, каракалпаки, узбеки Хорезма). Шаман вонзал в себя и в больного саблю или кинжал без всякого вреда для тела (туркмены, казахи, киргизы). Один киргизский шаман якобы отрезал голову больного и вновь присоединял ее к туловищу.

Шаманы брали раскаленные докрасна железные предметы (серп, кетмень) в руки, в рот, лизали их, наступали на них босыми ногами (казахи, туркмены, каракалпаки, разные группы узбеков, киргизы, уйгуры). Некоторые казахские шаманы с разгону ударялись лбами, приходя при этом в ярость, ударяли головой в толстую доску, били себя обухом топора по голове и груди. Каракалпакские и туркменские шаманы бились головой о дверь.

7. Во время камлания шаман по веревке или купольному шесту забирался на купол юрты (казахи, туркмены, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки).

8. Во время камлания шаман ударял больного легкими жертвенного животного, которые затем выбрасывал через дымовое отверстие юрты или окно дома (казахи, киргизы, полукочевые в прошлом узбеки).

9. В некоторых случаях шаманы переселяли духов, вызвавших болезнь, в череп лошади или собаки (казахи, киргизы; редко — туркмены западных районов и уйгуры).

## II. «Таджикский», или «земледельческий», вариант.

1. Шаманами были преимущественно женщины (таджики и узбеки Заравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки Ташкентского оазиса, Южного Казахстана и Ферганской долины).

2. Шаманский сеанс сопровождался игрой на бубне (все группы узбеков, таджики, каракалпаки Ферганской долины).

3. Шаманский сеанс совершался преимущественно днем.

будто бы был нанесен вред пациенту (узбеки Ферганской долины, Ташкентского и Хорезмского оазисов, Южного Узбекистана; туркмены Хорезмского оазиса).

9. При обряде лечения шаманы накрывали материей голову или верхнюю часть тела, реже — всего больного (узбеки и таджики Зеравшанской долины; таджики Ура-Тюбе; узбеки Ферганской долины, Хорезмского оазиса, Южного Казахстана; уйгуры; южные киргизы). Обычно материя была белого цвета.

10. Шаман окроплял (или мазал) больного кровью жертвенного животного (узбеки и таджики Зеравшанской долины; таджики Ура-Тюбе; узбеки и каракалпаки Ферганской долины; узбеки Хорезма и Южного Казахстана; туркмены-човдуры Хорезма).

11. Во время лечебного сеанса шаман завязывал узелки на нитках, лишая таким образом злых духов способности нанести вред, «связывая» их (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе, узбеки Ферганской долины, Южного Казахстана).

12. Прочно сохранялось представление о сексуальном общении шамана (женщины и мужчины) с покровительствующим духом противоположного пола (таджики и узбеки Зеравшанской долины, таджики Ура-Тюбе и бассейна р. Сурхандарья, узбеки Хорезма). В тюркском комплексе прослеживаются лишь слабые отголоски этих воззрений.

Таким образом, в рамках одного ареала оказываются казахи, туркмены, каракалпаки Хорезмского оазиса и ряд групп полукочевых в прошлом узбеков, а также северные киргизы. В другой входят равнинные таджики и узбеки, в основном оседлые. Резкой границы между очерченными ареалами нет. При общности этнических компонентов у народов региона и их длительном культурном взаимодействии естественно, что в районах преимущественного распространения признаков одного комплекса обнаруживаются и некоторые черты, характерные для другого. Так, смешанные традиции шаманства существовали в Хорезме. В Южной Киргизии сказалось узбекско-таджикское влияние. Шаманство уйгуров, вне сомнения, относится к «таджикскому» варианту, но имеет и признаки «тюркского». В Зеравшанской и Ферганской долинах встре-

«таджикского» варианта. Следовательно, правильнее говорить о не-одинаковом соотношении «тюркских» и «таджикских» элементов в выделенных комплексах. В одном больше «тюркских», в другом — «таджикских».

Исламизация сделала среднеазиатско-казахстанское шаманство особым явлением, которое трудно сопоставимо с сибирским шаманством. Однако анализ фактического материала позволяет распознать следы общности шаманских традиций как в Средней Азии и Казахстане, так и в Сибири. Эти следы сохранились прежде всего в шаманстве «тюркского» типа.

Свидетельством былой общности могут служить отголоски представлений о чудесном коне, на котором шаман будто бы совершал во время камлания путешествие в иной мир. Так, казахские шаманы иногда во время сеанса выбегали из юрты, вскакивали на коня и мчались в степь, прогоняя злых духов [Левшин, 1832. С. 64—65]. Шаман туркмен-човдуров (Хорезм) скакал на коне к отдаленному колодцу. Шаман туркмен-гёкленов, совершая лечебный обряд, надевал на козла седло и ездил на нем по юрте, называя его своим конем. «О, мой пестрый конь, находящийся на небесах!» — восклицал казахский шаман в своих призываниях [Диваев, 1899, С. 331]. Исчезнувшее представление о поездке шамана в иной мир на чудесном коне оставило свои следы и в преданиях. Согласно легендам о родоначальниках одной группы туркменских ходжей, воспринявших типичные функции шаманов, хивинский хан призвал к себе ходжу и сказал ему: «Не слезая с коня, излечи моего сына» [Басилов, 1970. С. 97]. Почему же хан запретил спешиться ходже, обладателю целого «войска» духов-помощников? Такой запрет, не оправданный обычными нормами поведения, также является искаженным воспоминанием о коне, необходимом для шаманского действия. Этот конь не был обычным, как можно понять из другого предания о том же туркменском ходже. Возвращаясь из Хорезма к себе на родину, в селение Нохур, ходжа сделал конем кусок глинобитной стены, а плетью — змею (эта легенда известна в Турции, Индии и Южной Сибири [Гордлевский, 1960. С. 353; 1962. С. 33; Гусева, 1971. С. 96; Румянцев, 1969. С. 86]).

ков Хорезма и туркмен вешали на стену (решетки юрты) полотнища, служившие местом, куда садились пришедшие по зову шамана его духи-помощники; таджикские шаманы и шаманки расстилали на полу отрез белой материи («подножие»), для того чтобы на него спустились их духи.

Представление об устройстве вселенной является элементом мировоззрения, широко известным многим народам разных времен, поэтому естественно, что символ «мирового» дерева встречается и вне шаманского культа. Так, для среднеазиатских святынь характерен высокий шест «туг» с привязанными к нему кусками материи (обычно белой), которые называются, так же как и куски ткани, прикрепленные к уйгурскому шаманскому «тугу», — «алам» («элем»), «знамя». Это древний обычай. Остатки деревянных столбов внутри каменной оградки обнаружены археологами среди погребальных сооружений ранних кочевников [Сорокин, 1981. С. 26—27]. Изображение «пути на небо» мы находим и в казахских поминальных обычаях: в юрте умершего устанавливалась пика, торчавшая через дымовое отверстие, к наконечнику пики привязывали «флаг» [Алтынсарин, 1870. С. 119—121] (мнение, что пика представляла собой умершего мужчину [Шишло, 1975. С. 249—250], неверно).

Древние представления о трех мирах вселенной и объединяющем «мировом» древе обусловили и соответствующие действия шаманов, изображавшие их вознесение на небеса или же нисхождение в подземный мир. Вылезание шамана на купол юрты некогда символизировало путешествие в «верхний» мир [Снесарев, 1969. С. 51—52]. Путешествие в «подземный» мир отражено в рассказе о шамане, будто бы нырнувшем в колодец за вредоносным предметом.

Сибирские материалы подтверждают такое толкование обрядовых действий. У многих народов в реквизит шаманского обряда входило дерево или заменяющий его шест. Так, алтайский шаман становился на зарубки, сделанные топором на установленной специально для обряда березе. Этим он изображал свое вознесение на небо к высшему божеству; каждая зарубка обозначала определен-

фии АН СССР (например, № 4774-5). В воззрениях ряда сибирских народов вода связывалась с подземным миром. На шаманском костюме якутов и долган даже имелись подвески, означающие прорубь. В эту прорубь якобы нырял шаман в сопровождении своих духов-помощников, когда ему надо было достичь подземного мира [Васильев, 1910. С. 14]. Нганасанский шаман, отправляясь в подземный мир, тоже сначала проходил через воду: «Спустившись вниз, ныряя, я следую за своей гагарой» [Попов, 1936. С. 101], т. е. духом-помощником, сопутствующим ему в «нижнем» мире.

Сибирскому шаманству известны и трюки, исполнявшиеся шаманами Средней Азии и Казахстана. Повсеместно шаманы показывали во время камлания, что могут пронзить свое тело ножом без всякого для себя вреда. Якуты верили, что у шаманов есть в теле отверстие («оибон» — 'прорубь'), «закрытое сверху кожаной перепонкой, в которое шаманы втыкают нож при самозакалывании» [Попов, 1947. С. 289]. Подобно киргизскому шаману, шаманы ненцев, хантов, якутов, бурят умели внушить зрителям, что отрезают и приращивают себе голову [Басилов, 1983. С. 143]. Бурятские шаманы славились своей способностью брать в руки раскаленные железные предметы, наступать на них босыми ногами [Михайловский, 1892. С. 96; Михайлов, 1987. С. 59, 63].

Особенно явно древняя общность шаманских традиций с народами Южной Сибири прослеживается у киргизов — единственного народа Средней Азии, у которого шаманы делились на черных и белых, как и у якутов, алтайцев, тувинцев и бурят [Баялиева, 1972. С. 121 и др.].

В свою очередь, особенности «таджикского» типа, по-видимому, восходят к древним верованиям ираноязычного населения. Эта преемственность доказывается, прежде всего, главным шаманским ритуальным предметом — бубном, который принадлежит к типу, известному уже в античную эпоху в Египте, Греции, Передней Азии. Этот бубен без рукоятки, резко отличающийся от бубнов народов Сибири и Гималаев, выступает как элемент культуры, созданной ираноязычным населением края. Травестизм, наиболее явные следы которого отмечены в Урвесе и Фестивальной песне, яв-

захстане и, с другой стороны, в Сибири, должно, казалось бы, привести нас к заключению, что народы обоих регионов некогда были соединены особыми тесными связями. Однако, хотя связи и очевидны, от такого вывода лучше воздержаться: интерпретация этнографических данных требует большой осторожности. Представление о вертикальном делении вселенной на три мира (небесный, земной, подземный) было свойственно в древности многим народам Земли. Оно присутствовало в религиях египтян, эламитов, шумеров, греков, римлян; видимо, его знали и народы скифо-сакского мира. Соответственно и представление о дереве (шесте, копье) как пути на небо также было известно далеко за пределами Сибири. Среднеазиатский «туг», несомненно, имел свои прототипы в скифо-сакской культуре. Таким образом, те самые архаические традиции, аналогии которым сегодня обнаруживаются в Сибири, скорее всего были исконными для древнего населения Средней Азии и Казахстана, как и для широкого круга родственных им народов.

Трудно установить также, на какой этнической почве возник обычай гадать с помощью зеркала. Этот обычай, известный и в древности, был распространен от Юго-Восточной Азии до Западной Европы [Литвинский, 1964]. Неясны и этнические корни шаманского обычая употреблять при камлании прутья ивы и ветви фруктовых деревьев. Уже было указано на культовую практику зороастризма, однако ветви деревьев служили обрядовым атрибутом и у шаманов Сибири (у алтайцев и якутов); бубен мог в особых случаях заменяться древесной ветвью [Алексеев, 1984. С. 158; 1975. С. 156, 158; Попов, 1947. С. 292; Потапов, 1978. С. 27—28; Прокофьева, 1981. С. 54]. Пучками прутьев, очевидно, пользовались и монгольские шаманы. По сведениям Рашид-ад-дина (XIV в.), один монгол говорил другому, что его борода похожа на «пучок молодых веточек у шаманов» [Рашид-ад-дин. 1952. Т. 1, кн. 1. С. 174].

Неясно пока, где берет свое начало один из самых впечатляющих трюков — вскакивание шаманов на лезвия сабель. Г. П. Снесарев уже указал, что этот трюк может быть разъяснен из обычая маньчжуроязычных сибо, шаманы которых во время обряда посвящения поднимались по лестнице из мешей, укрепленных лезвиями

ризма и ислама, рисовавших путь в иной мир в виде моста, тонкого, как волос, и острого, как меч. Быть может, вскакивание босыми ногами на саблю некогда должно было изображать продвижение шамана по этому мосту. Не исключены и иные толкования. Хождение по мечам известно отдаленным друг от друга народам. У корейцев иногда шаманки исполняли танец «хождения по мечу», который имел целью испугать или удивить духов [Ионова, 1980. С. 19.]. У японцев это действие было связано с традициями синтоизма: «погружение руки в кипящую воду, хождение босиком по горящим углям и восхождение по лестнице из мечей, укрепленных остриями вверх, практикуется... чтобы вызвать страх и укрепить пиетет невежественных наблюдателей» [Frazer, 1923. Pt 7, vol. 2. P. 10; Eliade, 1974. P. 455]. Один из крупных шаманов энцев «мог ходить босыми ногами по остриям вертикально поставленных ножей» [Прокофьева, 1953. С. 218].

Анализируя различия между двумя выделенными вариантами, надо признать, что они не принципиальны. Смысл лечебного обряда в обоих комплексах один и тот же — изгнание вредоносных духов, для чего духам дают жертву, заменяющую им больного («кровь за кровь, душу за душу»), а также устрашают и прогоняют силой. Отсутствие шаманских трюков в «таджикском» варианте может быть объяснено воздействием ислама, более эффективным в оседлой среде, а не этническими традициями.

Основные обрядовые действия как в «тюркском», так и в «таджикском» комплексе, видимо, восходят к стереотипу, сложившемуся в тюркоязычной среде. Об этом свидетельствует, в частности, широко распространенное тюркское название лечебного обряда (или его наиболее важной части) — «кочурма» («кочурук» и т. п.), известное даже среди таджиков. Махмуд Кашгарский уже в XI в. отметил у огузов обряд «ковуч-ковуч», совершавшийся для изгнания злых духов. Он писал: «Ковуч — способ исцеления бесноватых. Таким людям брызгают в лицо холодной водой и приговаривают: “Ковуч-ковуч”. Потом их окуривают травой юзэрлик [рутой. — В. Б.] и ароматным растением уд. Слово “ковуч-ковуч”, видимо, происходит от слова “кач-кач” [убегай-убегай. — В. Б.]

туальных действий шамана не соответствует этому названию. То, что делает шаман, отнюдь не игра. Шаман угрожает духам, бьет плетью больного, порой и зрителей, протыкает себя ножом, и люди сидят уstraшенные. Когда казахи или туркмены говорили, что шаман «играет», имелись в виду разнообразные действия, в том числе и исполнение трюков. Танцевал ли шаман? Внимательное рассмотрение материала приводит к отрицательному ответу на этот вопрос. Среди сообщений о казахских шаманах можно разыскать лишь несколько, которые могут быть поняты так, что движения баксы напоминали танец. Один из наблюдателей, например, писал: баксы «на все лады кривлялся, подперши руки в бока, переступал медленно с ноги на ногу, по временам прискакивал по-журавлиному, выкрикивая какие-то непонятные фразы» [П-в, 1896]. Но танец ли это? Скорее всего — нет.

Каким же образом термин «игра» («танец») проник в шаманскую обрядность? Объяснение обнаруживается в шаманстве уйгуров, у которых лечебный обряд включал в себя танцы для увеселения духов. Древность этой традиции доказывается обычаями дардских народов, у которых шаман должен танцем привлечь духов-помощников. О танцах в шаманской обрядности населения Бухары XIII—XIV вв. мы узнаем из рассказа Джувейни о восстании Махмуда Тараби: «Махмуд, ремесленник по выделке решет... положил начало культу и притязал на связь с пари, то есть на то, что духи с ним разговаривают и сообщают ему о тайном. А в Мавераннахре и Туркестане есть много людей, в большинстве женщин, притязающих на наличие у них духов пари. Все, у кого есть горе или кто болен, делают угощение, зовут призвателя пари и устраивают плясы» [Сухарева, 1975, С. 79]. Уже А. Ю. Якубовский предположил, что в ереси Тараби отразились «остатки старого язычества, возможно, даже элементы шаманства» [Якубовский, 1935, С. 126]. Более решительно высказался Г. Ярринг. Он прямо называет Махмуда Тараби самозванным шаманом. «Его сестра инструктировала его во всех «абсурдностях колдунов», что означает, что она сама была шаманкой» [Jarring, 1961, P. 3]. Анализ рассказа Джувейни был сделан и О. А. Сухаревой. «В этом сообщении —

Возможно, к числу свидетельств может быть привлечено и известие о прорицателях у киргизов X в. Напомню: вокруг прорицателя «собираются певцы и музыканты и так далее, которые начинают пить и праздновать» [Magvazi, 1942. P. 30]. Название прорицателя — фагинун (искаженное согдийское *vaghvēwan*, 'божий пророк') [Boyle, 1972. P. 180] — позволяет думать, что описанный обряд совершался в соответствии с обычаями ираноязычного населения, жившего во владениях киргизов. Название шамана «оюн» у якутов, живущих далеко от Средней Азии, как и некоторые другие факты, делает правомерным предположение, что тюркоязычные народы восприняли ряд культурных традиций ираноязычного мира уже в Южной Сибири.

Этнографические материалы убеждают, что образ танцующих духов характерен для верований оседлого населения Средней Азии. Таджики долины Зеравшана полагали, что духи «чильтаны» и «сорок девушек» развлекаются танцами во время цветения плодовых деревьев и во время сбора урожая. В Ферганской долине мне приходилось слышать рассказы о «сорока девушках», танцующих при лунном свете. Среди ферганских узбеков «чильтаны» представляются в разном виде; в частности, этих духов могут воображать как группу юношей и девушек, которые шествуют, веселясь и танцуя, с бубнами в руках.

Образ танцующих духов характерен для мифологии индоевропейских народов. В танцах и веселье проводят время нимфы греков, эльфы германцев, русалки русских, апсары индийцев. В средние века, по поверьям сицилийцев, «ведьмы» присоединялись к феям, которые с танцами и пением под звуки бубна или лютни невидимо посещали дома горожан, чтобы принести им благополучие или излечить своим прикосновением от болезни [Henningsen, 1984. P. 164—182]. Позднее, когда деятельностью ведьм заинтересовалась инквизиция, празднества фей с участием «ведьм» стали изображаться как дьявольский шабаш. Древнее представление о ритуальном значении танца явилось почвой, на которой сформировался миф о космическом танце Шивы.

Таким образом, можно полагать, что обрядовый танец с участием присутствующих был свойствен шаманским традициям ира-

стороны, шаманская обрядность, впитывая в себя новые для нее мусульманские элементы, восприняла и суфийское радение «зикр». Видимо, «зикр» с его выкриками и специфическими телодвижениями привился в шаманской обрядности на хорошо подготовленной почве: он заменил собою танец. Давнее обыкновение танцевать во время камлания могло облегчить вторжение «зикра» в шаманские ритуалы.

Вообще исламизация существенно преобразовала шаманский культ. Многие ритуальные действия были запрещены, забыты, и реконструкция их сегодня затруднительна или невозможна. Однако фрагменты прежней обрядности сохранились; некоторые из них получили новое истолкование. С помощью сравнительного материала можно разъяснить первоначальное значение ряда атрибутов и действий.

Некоторые элементы, появившиеся в обрядности сравнительно поздно, не имеют отношения к мусульманской идеологии, однако сформировались в ходе исламизации шаманства как итог переосмысления прежних традиций. Таким элементом можно считать использование коня в камлании казахского баксы. Конь был введен в обряд с разрушением представлений о кобызе-коне, духе-помощнике, на котором шаман будто бы летал в иные миры и отдаленные земли. С утверждением ислама образ воображаемого чудесного шаманского коня должен был быть предан забвению, но поверье, что шаману для камлания нужен конь, еще сохранялось. Какой конь? Куда на нем ехать? Ясности в этом уже не было. В этих условиях старая традиция приняла новый вид. В обрядность был введен реальный конь. Шаманы стали мчаться на коне куда-то в степь, въезжать верхом на коне в юрту [Толеубаев, 1978. С. 68]. Скорее всего, в этот же период сложилось и мнение, что хороший шаман усмирит любого буйного скакуна (например, один казахский баксы утверждал, что может привести в юрту самого дикого коня) [Янушкевич, 1966. С. 166]. Это поверье опять-таки восходит к образу кобыза-коня. Воображаемый конь-помощник должен был слушаться своего хозяина-шамана, а если по ходу обряда и проявлял норов, шаман его мастерски усмирал. С угасанием представлений о

сам шаман, в то же время он привлекает к борьбе «войско» духов-помощников.

Шаманский обряд нельзя понимать как явление, сформировавшееся к какому-то хронологическому периоду. Обряд продолжал формироваться постоянно, подвергался изменениям непрерывно. Эти изменения отражались в разнообразии вариантов одного и того же поверья или обрядового элемента. Процесс постоянных изменений не только убедительно реконструируется в результате анализа имеющихся данных, но и хорошо прослеживается по этнографическим свидетельствам XIX—XX вв.

Таким образом, шаманский обряд предстает перед нами как ряд действий, последовательность и формы которых стереотипны. Сравнительный материал указывает на широкую распространенность и древность многих обрядовых действий, входящих в шаманский культ. Обнаружение тождественных или близких обрядов и лежащих в их основе идей в культурах многих народов подчеркивает устойчивость культурных стереотипов, усвоенных шаманством. Этот вывод важен для оценки шаманства как явления, обусловленного принципами определенных форм культуры, т. е. потребностями общества, а не особенностями психики какой-то категории людей.





## Глава V

### ЛИЧНОСТЬ ШАМАНА. ЭКСТАЗ

Материал по шаманской обрядности знакомит нас и с исполнителем обряда. Обрядовые действия могут быть исполнены по-разному, с большим или меньшим искусством. Они могут быть ученическим копированием сложившегося образца или блестящим развитием традиций — в зависимости от способностей человека, взявшегося провести обряд. Более того, характер ритуальных действий недвусмысленно предполагал у исполнителя обряда особые дарования.

Для рассмотрения личности шамана наиболее ценны сведения о казахском шаманстве. Собиравшиеся на протяжении около двухсот лет сообщения о казахских баксы принадлежат случайным наблюдателям, людям разных профессий, которые не были знакомы с научными концепциями, не предлагали своих гипотез, а просто рассказывали о том, что видели и слышали. В распоряжении науки оказался материал, который не был неосознанно искажен собирателем под влиянием той или иной идеи или «модели». Из дошедших до нас описаний можно составить общее представление о качествах шамана, которому полагалось быть личностью незаурядной, ибо за ним стояли духи. Им он был обязан своим талантом. Если духи покидали шамана, он становился рядовым человеком. Чтобы приобрести и сохранять репутацию «сильного» шамана, баксы должен был постоянно демонстрировать могущество помогающих ему духов. В противном случае он не мог рассчитывать на благоговейное уважение окружающих. К нему относились бы как к шаману невысокого уровня, не способному на большие дела.

а однажды на мой вопрос, встречал ли он сам кого-нибудь, который играл бы лучше его, Окэн гордо ответил: «Если бы кто-либо превзошел меня в игре на кобызе, то я, разбив свой кобыз, обратил бы его в щепки, бросил бы в огонь и никогда в руки не брал бы смычка!» [Невольник, 1896]. Баксы З. Карибаев был «выдающийся игрок на кобызе» [Затаевич, 1963. С. 509].

Способность играть шаману дают духи. Баксы Окэн рассказывал: «Прежде я не знал, как держать кобыз и смычок, но тут вдруг не только стал играть всевозможные мотивы и песни, но даже петь, и все это по вдохновению духов» [Невольник, 1896]. О вере в сверхъестественный характер игры на кобызе говорит рассказ баксы Сюименбая. Джинны объявили ему, что избирают его своим повелителем, т. е. шаманом. «В это время сам собою заиграл отцовский кобыз и пошел от стены, у которой лежал, ко мне» [Алехторов, 1900. С. 32]. Игра на кобызе является признаком связи с духами. От казаха Адай-бая духи требовали, чтобы он стал баксы. Когда Адай-бай уступил их настояниям, «они велели ему взять в руки кобыз и начать играть» [Комаров, 1905]. Кобыз и искусство игры на нем неотделимы от роли шамана. «К сухому дереву [т. е. кобызу] [меня] привязавшие!» — обращался баксы к духам-помощникам [Радлов, 1870. С. 48].

Некоторые шаманы владели секретом чревоговения. А. Диваев встретил баксы, «который поразительно хорошо знал чревоговение; когда он приступил к вызыванию духов и уже находился почти в иступлении, до нас явственно стали доноситься хрюканье свиней, рычание и лай собак, ржание жеребят, блеяние ягнят и т. д.» [Диваев, 1899. С. 307]. По сообщению А. Затаевича, баксы «если умеют, то прибегают и к чревоговещательству» [Затаевич, 1963. С. 469]; неясно, правда, опирался ли автор на собственные источники.

Но, пожалуй, главное, что вызывало удивление окружающих, — это способность показывать во время обряда различные трюки. Трюки допускают разное объяснение и по этому признаку могут быть объединены в три группы.

1. Трюки, основанные на хорошем владении телом. В их число

до крайних пределов» [Новолинеец, 1848]. Очевидно, этот трюк предполагает умение расслабить нужную группу мышц.

Некоторые казахские шаманы жевали иголки: «Сюименбай клал в рот горстями иголки, жевал их, и мне слышалось хрустение на зубах» [Алекторов, 1900, С. 36]. Некоторые баксы умели глотать иглы [Диваев, 1899, С. 307]. И это действие, подобно умению жевать лезвия бритвы и затем глотать образовавшиеся мелкие кусочки, не выходит за пределы человеческих возможностей.

2. Трюки, основанные на способности регулировать работу органов чувств, например умение брать в руки раскаленный докрасна железный предмет или наступать на него босой ногой. Судя по имеющимся материалам, немало казахских шаманов умело прикасаться обнаженными частями тела к раскаленному железу. Об одном баксы рассказывали, что он «садится в раскаленный докрасна котел и играет в нем на кобызе» [Янушкевич, 1966. С. 172].

Этот трюк широко известен в разных культурах и вне шаманства, но как часть (или пережиток) ритуальной практики. По горящим углям или раскаленным камням ходили в Китае, Японии, Южной Индии, на Фиджи, Таити и Маркизских островах. В Каппадокии (Малая Азия) в античное время жрецы храма Артемиды должны были проходить босыми по жаровне с углями, чтобы обеспечить всеобщее благосостояние. В Италии раз в год члены одного семейства публично шествовали босиком по горящим углям; считалось, что от этого действия зависит и урожай, и благосостояние народа в течение года. В Испании еще в XVIII в. пользовались привилегиями семьи, члены которой были одарены способностью ходить босиком по углям [Штернберг, 1936. С. 373]. В наши дни болгары-нестиняры сохраняют этот древний обычай [Орлов, 1983. С. 47]. Секрет хождения по горящим углям, видимо, основан на возможностях психики управлять физиологическими процессами организма, в данном случае на способности погасить сигналы внешних раздражителей [Кононенко, 1986].

3. Трюки, основанные на ловкости рук (иллюзион) и гипнозе окружающих. Сегодня, когда уже почти невозможно увидеть действия баксы, нелегко сказать, в каких случаях шаман прибегал к

Исполнялся и иной трюк. «Больной не было видно; она лежала за кошмой в углу комнаты. Бакса встал против кошмы, махнул сверху вниз рукою, и кошма раздвоилась. Все были поражены; наиболее смелые женщины ощупывали разрез и удивленно покачивали головами; я никак не мог объяснить себе этого фокуса» [Алекторов, 1900. С. 36].

По другому сообщению, баксы «рассекает тесаком на кибитке кошму, которая, несмотря на это, остается целой и невредимой» [Жильцов, 1895. С. 264]. В изложении другого автора этот трюк еще более эффектен. «Баксы, сидя на месте, машет рукою: в какую бы сторону он ни махнул, предметы, находящиеся на расстоянии 5—10 шагов от него, рассекаются, словно от удара острой шашки; кошма ли это стен... юрты, глинобитный ли дувал (стена), безразлично. Все это происходит якобы по воле джинна-разрушителя (джаргыш)» [Диваев, 1899. С. 327].

Одним из самых распространенных трюков было втыкание сабли или ножа в тело, вскакивание баксы на острие сабли. Казахские баксы умели показать, что якобы взрезают и зашивают живот пациента.

Некоторые баксы мастерски пользовались гипнотическим воздействием на окружающих: «Баксы... с помощью вселившегося в него джинна усыпляет больную, которая падает на пол и лишается чувств» [Жильцов, 1895. С. 265]. Развлекая гостей на свадебных празднествах, шаманы «отводили глаза». «Например, баксы заявляет сидящим в юрте, что в ней будет наводнение и что каждый мужчина должен изловить щуку, а каждая женщина — утку. Происходит всеобщий переполох, но вода через несколько минут исчезает, а гости держат в руках кому что попало» [Комаров, 1905; Рыбаков, 1897. С. 206]. Таким же способом развлекали окружающих и якутские шаманы [Худяков, 1969. С. 346]. В Туркмении я не раз слышал от стариков, что порханы или колдуны (терсокан) могли внушить собравшимся в юрте людям, что в юрту хлынула вода. Следовательно, внушаемый шаманами образ был традиционным.

Дружба и гипнотическому воздействию баксы мог показат

родственники и односельчане. Люди осознавали, что в их руках отнюдь не сласти, лишь когда шаман уходил. Хорошо известен случай, когда Аруун-бакши при ссоре положил одному своему родственнику в карман веревку и внушил, что это змея. Найдя в кармане змею, родственник в испуге бросился бежать и вскоре упал без чувств. Однажды Аруун-бакши «превратил человека в лису». Шаманка Тёкёбай (Южное Прииссыккулье, умерла в 1939 г. в возрасте 89 лет), слепая на оба глаза, также была способна на гипноз. Ее внук (1924 г. р.) рассказывал, что, будучи мальчиком, сам привозил ей небольшие камешки белого цвета. Обратившиеся к шаманке за помощью бездетные женщины клали камешки в чай, мешали ложкой, наблюдая, как «сахар» растворялся. Тёкёбай также умела внушить пациентам, что перед ними не бараний помёт, а изюм.

Казахи верили в способность шаманов подчинять своей власти коней. Так, Берикбол-баксы (начало XX в.), проводя сеанс лечения, в экстазе призывал своего коня. «Конь, согнув передние ноги, заходил в юрту, потом подходил к больной и передние ноги укладывал на ее грудь»; баксы в это время читал свои призывания. «Обычно пациентки не чувствовали тяжести коня, а наоборот, это им давало облегчение». Таким способом лечили и некоторые другие шаманы Восточного Казахстана [Толеубаев, 1978. С. 68—69]. Как сообщила Б. Х. Кармышева, это поверье бытовало и у казахов Южного Алтая. О туркменских порханах рассказывали, что они могли во время сеанса исцеления привести барана или козу в бесчувственное состояние (некоторые люди считали, что животное умирало), а затем «оживляли» их. Способность уйгурских шаманов совершать трюки с участием животных подтверждается очевидцем: «Принесли маленькую пеструю курицу. Бахши открыл ее клюв и вдохнул дым от свечей. Курица замерла и осталась неподвижной у ног бахши. Прошла минута — бахши наступил ей на шею. Послышался хруст. Потом... над головой сидящего больного бахши ввел нож во всю длину горла курицы и сделал движение, что кропит кровью. Но крови не было... Бахши воткнул две свечи в стены по обеим сторонам тела и взял нож, пригвоздил концы к стенам».

больсин, описывая трюки шаманов, замечает: «В конце этих фокусов оба киргиза [казаха.— В. Б.] и вместе, и поочередно, оглушительно «орали» под невыносимые для уха звуки кобыза... Чародеи призывали духов» [Небольсин, 1851. С. 345]. Вообще все свои трюки шаманы показывали только после того, как были убеждены, что к ним пришли их духи-помощники. «По вызове джинна игра на кобызе и пение прекращаются, и с баксой начинается припадок: он начинает ломаться и грызть себе руки, у рта его показывается пена и глаза закатываются под лоб. Последнее означает, что в баксу начинает вселяться джинн, по окончательном вселении которого наступает и конец припадка. Тогда бакса берет в руки нож...» [Жильцов, 1895. С. 264] и т. п. Своими фокусами шаман убеждал окружающих в том, что в него «действительно вселились его духи» [Кустанаев, 1894. С. 46].

Описанные различными наблюдателями трюки обогащают наши представления о личности шамана. Действительно, круг необычных способностей человека, посвятившего себя профессии шамана, бывал широким. Ч. Ч. Валиханов имел основания говорить: «Шаман — человек, одаренный волшебством и знанием, [он] выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач» [Валиханов, 1961. С. 473]. Вполне вероятно, что осознание человеком своей одаренности, выделяющей его среди окружающих, как раз и создавало необходимую психологическую почву для убеждения в том, что он — избранник духов. Талант издревле считался даром свыше. Это поверье — общее для ранних форм культуры. «Примитивный человек всякую личную удачу считает результатом покровительства какого-нибудь специального духа... У малайцев, например, талант — это только признак того, что у человека есть специальный дух-покровитель, и это проявляется уже не только в охотничьем быту, но и во всех областях их жизни, в индустрии, в искусстве резьбы и прочем» [Штернберг, 1936. С. 407]. У казахов в помощь духа-покровителя верили народные певцы. По верованиям туркмен, удачливые следопыты (ызчы) следовали указаниям своего духа-помощника, «товарища» (ёлдаш).

Сведения о трюках раскрывают природу шаманского ритуаль-

ло видеть остервенение баксы, с каким водил он смычком по этим струнам, издававшим глухой скрип. Глаза знахаря выражали неистовство, плечи подергивало, зубы стучали, все тело было подвижно, как в самый сильный пароксизм лихорадки. Он бросался из стороны в сторону, у рта выступила пена... В этом истинно сумасшедшем положении баксы кривлялся над больной, мял ее ногами, плевал ей в глаза». Затем шаман вскочил босыми ногами на кинжал, а после этого стал лизать раскаленный топор [А. Н., 1860. С. 389].

Способность шамана совершать в экстазе трюки, исполнимые только при полном контроле сознания над действиями, означает, что шаман в экстазе владеет собой. Вот еще несколько свидетельств. «Баксы приходит в полное иступление и изнеможение, бегают с ревом... как опьяненный в случный период самец верблюд, подражая собаке, выскакивает из юрты, бегают по полю, обнюхивая окружающее, мычит наподобие коров, ржет, подражая жеребцу, воркует как голубь и т. д.» Все эти звуки приписываются джиннам [Диваев, 1899, С. 327]. Этот баксы подражал крикам и поведению тех животных, в образе которых ему показываются его духи. Кунтуар-баксы (конец XIX — начало XX в.) «во время прихода джинов походил на орла, внутри юрты ходил прыжками и произносил звук «кыч-кыч», потом мигом оказывался на чанараке [купольном круге юрты.— В. Б.] и снова спускался, сл сырое мясо» [Толеубаев, 1978. С. 71]. Шаман изображал своего духа-помощника орла; его поведение определялось свойствами овладевшего им духа.

Интересен рассказ о баксы Окэне: «Вдруг Окэн ловко и сильно провел смычком по струнам кобызы и стал играть... По мере того, как он играл, он воодушевлялся и все сильнее и сильнее водил смычком; он уже, закрыв глаза и лихо подергивая плечами, по-видимому, забыл всех нас и все окружающее... Казалось, он впал в какое-то забытье и, уже бессознательно играя, приходил в экстаз. Таким образом поиграв около 20-ти минут, Окэн запел хриплым басом... Когда он оканчивал призывание, он весь трясся в конвульсиях и страшно кривлялся, издавая при этом бешеные звуки и на-

песни» [Невольник, 1896]. Таким образом, состояние экстаза не означает, что баксы совершает непредсказуемые действия.

Сведения о казахстанско-среднеазиатском шаманстве до сих пор не привлекались исследователями с целью понять природу шаманского экстаза. Между тем рассмотреть в этом плане сеанс баксы полезно. В разных культурах экстатическое состояние шамана имеет свои особенности. Чтобы характеристика шаманского экстаза была адекватной, отражающей его основные признаки, надо учесть по возможности все известное нам разнообразие форм, ибо в некоторых формах могут быть более выпукло представлены признаки, не получившие четкого проявления в других. Шаманский экстаз подучил в научной литературе разные объяснения. В конце XIX — начале XX в. на смену мнению, усматривавшему в действиях шамана ловкий обман, пришла другая точка зрения, согласно которой шаманов следовало считать людьми с большой психикой и расстроенными нервами.

Заявление, что шаман во время камлания подвержен припадкам, связанным с какой-то психической болезнью, наивно. Шаману положено совершать ритуал в соответствии с традициями, и действительный припадок, во время которого он не мог бы владеть собой, а то и потерял бы сознание, несомненно, должен нарушать ход обряда. Понимая это, сторонники взгляда на шамана как на неврастника и психопата утверждали: шаман наделен «огромной властью управлять собой в промежутках между действительными припадками, которые случаются в течение церемонии» [Czaplicka, 1914. P. 169]; «шаман в отличие от обычного неврастника и истерика обладает способностью искусственно регулировать припадки болезни» [Токарев, 1964. С. 295]. Эти разъяснения не убеждают.

В описаниях камланий заметно важное обстоятельство: баксы не подвержен «припадкам» до или после обряда. Перед сеансом он спокойно сидит среди собравшихся в юрте людей, угощается бараниной, рассказывает какие-либо истории или, напротив, сторонится общей беседы, готовясь к обряду. Он не падает на пол, не закрывает глаза, не кричит. (Здесь уместно сослаться и на мои полные материалы, собранные среди узбеков. Я неоднократно расспра-



ражался, потому что им овладевали духи-помощники. Во время камлания шаман вел себя так, как требовали от него верования его народа [Басилов, 1984. С. 142 и др.]. Это заключение, основанное преимущественно на сибирских материалах, находит новые подтверждения в сведениях о шаманстве народов Казахстана и Средней Азии.

Интересно заметить, что сами казахи не считали своих шаманов «ненормальными» людьми. Русским наблюдателям, видевшим казахских баксы и до и после сеанса, также не приходило в голову назвать их истериками или субъектами с расстроенной психикой. Очевидцы подчеркивали лишь искреннюю веру баксы в реальность мира духов. Например, баксы Таже, рассказывая о духах, «сильно волновался: глаза его блестели огнем и руки заодно жестикулировали. Видно было, что все, что он рассказывает,— непреложная правда, в которую Таже верит так же, как в существование на земле широких степей и ароматного кумыса» [Степной, 1897]. Впервые утверждение, что шаманский акт «вызывается упадком сил, расстройством нервной системы... и др[угими] психическими заболеваниями», высказал в связи с казахским шаманством этнограф-краевед, знакомый с идеями современной ему науки [Чеканинский, 1929. С. 78]. Нетрудно заметить, что такая оценка не согласуется с фактами: разве гимнастические упражнения шамана указывают на «упадок сил»? А снабженная медицинской терминологией, но лишенная аргументов по существу характеристика баксы как психопата была обнародована в 1978 г. [Очерки..., 1978. С. 69 и др.]. Это мнение не опирается на наблюдения врачей или психологов (в Казахстане и Средней Азии медицинское освидетельствование шаманов не проводилось), а заимствовано из литературы.

«Припадки» или иные проявления «ненормальности» во время ритуала, очевидно, имеют тот же источник, что и мучительные видения периода «шаманской болезни». Внушив себе связь с духами, шаман должен был ожидать от себя и положенных при этой связи особенностей поведения. Приняв свою роль, он должен был развить в себе способность видеть во время камлания духов, явивших-

лить как заранее (более или менее осознанно) запрограммированное измененное состояние, достигаемое шаманом при помощи самовнушения. Шаман в экстазе совершает предписанные традицией обрядовые действия, значит, он знает, что делает. Более того, в экстазе шаман способен на чрезвычайную мобилизацию сил, оказывающую влияние на работу мышц и органов чувств.

У некоторых народов шаман во время камлания иногда ведет себя как невменяемый человек (видимо, он отключен от реальности в той мере, в какой это предусмотрено традициями). Казахский материал показывает, что «невменяемость» не обязательная характеристика шаманского экстаза. Казахский стереотип не предусматривал полной отрешенности шамана: «баксы все время остаются в рассудке и отвечают на все вопросы посторонних» [Рыбаков, 1897. С. 206]. Из описаний очевидцев явствует, что баксы не теряют связи с присутствующими.

Сведения о казахских шаманах побуждают нас признать самоконтроль необходимым условием экстаза. Если шаман потеряет самообладание, он не сможет действовать в соответствии с ожиданиями и достичь поставленной перед ним цели. Случаи, когда шаману не удавалось держать себя в узде, видимо, бывали. О них мало известно; тем ценнее скупые известия об отдельных баксах, которые, впад в экстаз, не смогли властвовать собой: «Один баксэ, леча в 1890 г. одну киргизку в Калмак-Кырганской волости от грудной болезни, первоначально загипнотизировал ее, потом... так хватил ее по груди кумганом, что та больше и не встала» [Леваневский, 1895. С. 71—72]; казах «обратился за помощью к знахарю... который начал лечить больного не только различными травами и снадобьями, но также и многообразными заклинаниями, сопровождавшимися игрой на кобызе... Во время одного из таких заклинаний знахарь потребовал ружье и, впад в экстаз, выстрелил в больного, который и умер на восьмой день от полученной раны» [Внутренние известия, 1893]. В обоих случаях лекари явно предоставили волю своим эмоциональным порывам, и их состояние вряд ли можно назвать экстазом в строгом значении слова.

Каким образом шаман входит в экстаз? Вопрос техники экстаза

Этот процесс в разной степени детально описали многие авторы. Шапошников, например, сообщал: «Бакса стал играть; мотив игры мне показался похожим на какую-то русскую песню; игрой этой он наводил на людей какой-то страх. Проиграв приблизительно с полчасца, бакса начал с боку на бок раскачиваться, глаза его остолбенели, во рту появилась клубом пена, и он начал громко-громко кричать», призывая духов [Шапошников, 1896]. Подобных описаний немало.

Как же объяснить воздействие музыки на баксы? В некоторых работах, посвященных сибирскому шаманству, говорилось о ритмичных ударах в бубен, благодаря которым шаман достигает нужной сосредоточенности на образах своего внутреннего мира. Однако дело здесь вряд ли в ритмичности звуков бубна: ритм ударов менялся в зависимости от того, какой дух пришел, что происходит с душой шамана [Прокофьева, 1981. С. 53—54; Грачева, 1981. С. 85]. Да в казахском шаманстве и нет бубна. Здесь характер музыкального сопровождения другой. Некоторые авторы подчеркивали, что баксы исполняли «Коркут-кюй» — мелодии, созданные легендарным первым шаманом и музыкантом Коркутом. Баксы «заучивают заунывный и однообразный мотив Коркыта, считавшегося в шаманские времена главным покровителем баксов. Замечательно, что все баксы, услышав этот мотив Коркыта, не в состоянии оставаться спокойными. Нужно полагать, что заунывный мотив Коркыта сильно действует на их нервную организацию» [А-ов, 1894]. «Услышав этот [Коркута.— В. Б.] мотив или ему подобный, бакса приходит в крайне нервное состояние и поет свои заклинания» [Чеканинский, 1929. С. 78]. Секрет воздействия музыки на баксы видели в особенном характере звуков кобыза, «таинственный гнусавый тембр косо способен вызывать соответственное гипнотизирующее настроение» [Затаевич, 1963. С. 469]; баксы, играя отрывки из «Коркут-кюя», придавали мелодии «мистический», «потусторонний» характер, «играя исключительно в нижнем регистре, где под смычком рождался низкий, жужжащий, «таинственный» звук, под стать их заговорам и заклинаниям» [Жубанов, 1958. С. 232].

[Успенский, Беляев, 1928. С. 159]. В. Успенский встретился с туркменским (човдурским) шаманом Оразназаром. Присутствовавший при их беседе музыкант стал играть. «Ораз [назар] заплакал, начал нервничать, все время поглядывая на дверь и с кем-то скороговоркой все время здоровался: «валеikum эс селям!» Затем несколько раз сказал Мухаммеду-Мурату [музыканту.— В. Б.]: «Оставь меня, не играй... действует сильно» [Успенский, Беляев, 1928. С. 164]. В. Успенский не говорит, какие мелодии растревожили шамана (скорее всего, звучали упомянутые «порхан нама»), но в любом случае это был не «Коркут-күй». У уйгурских шаманов наиболее распространенный способ начинать лечебный сеанс следующий: «Бакши берет в руки бубен, садится [лицом] по направлению к кыбле, читает стихи из книги Невая [Навом.— В. Б.], затем произносит: «Алла тангридинг...», затем бакши плачет и усиленно просит великих духов о помощи» [Пантусов, 1907. С. 40]. Таким образом, шаманы могли прийти в экстаз под звуки разных музыкальных инструментов и разных мелодий.

Более того, музыка не была непреложным условием шаманского экстаза. По рассказу А. П-ва, баксы «дошел до настоящего экстаза» без игры на кобызе. Если автор не ошибся, баксы взялся за кобыз только под конец обряда [П-в, 1896]. Не упоминает о кобызе и П. Вавилов. Баксы, пишет он, «сидел на кошме, выкрикивал и звал к себе разных давно умерших людей [видимо, мусульманских святых.— В. Б.]... Затем у баксы глаза сделались белые, так что зрачков стало вовсе не видно, и, упав на землю, он начал говорить непонятные никому слова», а потом укусил старика и стал «бегать по кибитке вокруг больной женщины и несколько раз ее таскал и кусал» [Вавилов, 1896] и т. д. А. Янушкевич попросил шамана предсказать «когда мы будем в Омске и не пойдем ли против Кенесары». Баксы «начал тихонько молиться... Потом встал, зажмурив глаза и прохаживаясь, гневаясь, несколько раз призывал сатану, повторив: «Праведное дело нравится богу». Наконец, сатана вошел в него, тогда он стал издавать страшные крики и метаться по юрте, как зверь. Бросаясь между вещами, бил головой о керемги [деревянные юрты.— В. Б.] откидывая ее назад и вперед, стуча зубами

ческого состояния шамана дает учение И. П. Павлова об условных рефлексах. Шаман может впасть в экстаз и без музыки. Однако какие-то внешние сигналы, которые в сознании шамана уже соединены с состоянием экстаза, могут воздействовать на его психику, ускорить появление переживаний, свойственных экстазу. Других людей эти сигналы (звук, запах, действие, слово) не понуждают сосредоточиться на своих видениях, но для шамана они имеют особую нагрузку, поскольку здесь уже установилась прочная связь. Музыка может служить таким сигналом.

Музыка традиционно составляла необходимую часть камлания. Уже готовясь к шаманскому служению и сидя в затворничестве, шаман играл на своем музыкальном инструменте, убежденный, что музыка привлекает духов. С музыкой были связаны специфические галлюцинации шамана (видение духов и пр.). Вот почему звуки музыки помогали шаману вызвать в своем воображении образы духов, углубиться в мир характерных для экстаза ощущений. Музыку можно с полным основанием сравнить со звонком, звуки которого создавали у подопытных собак И. П. Павлова реакцию на пищу.

Но не только музыка — и ритуальные предметы, и вся обстановка обряда в целом помогали шаману настроиться на уже привычное состояние, будто бы причиненное приходом духов. Такое объяснение позволяет понять, почему в разных культурах у шаманов были неодинаковые способы достижения экстаза. Единым был механизм воздействия условных рефлексов, но связи, создавшие эти рефлексы, были разными, зависевшими от особенностей культуры. Видимо, для закрепления условного рефлекса, способствовавшего достижению экстаза, годились любой предмет, действие, особенности обстановки. Примером предмета, который облегчал шаману переход в экстатическое состояние, может служить растение багульник в традициях нивхов. Чтобы впасть в экстаз, нивхский шаман нуждался в багульнике: он нюхал его зеленую ветку, вдыхал дым от горящих ветвей, пил настойку багульника [Таксами, 1981. С. 173—174, 177]. Причина воздействия багульника, который не служит галлюциногеном, до сих пор не была объяснена.

расспрашивал духов о судьбе больной. Потом он очнулся, как бы от забытья...» [Кустанаев, 1894. С. 43]. Другой баксы взялся вылечить мальчика, страдавшего расстройством живота. В начале обряда он пел под звуки домбры «с закрытыми глазами и с движением всех членов своего тела», потом отбросил домбру в сторону и производил манипуляции со светильниками. Затем он вновь взял в руки музыкальный инструмент и закрыл глаза. «Потом бакса затих и, как будто засыпая, постепенно выпускал из рук домбру. Через несколько времени он, как бы очнувшись, открыл глаза и стал говорить обыкновенным голосом» [Щетинкин, 1895].

Из очерка о баксы Окэне мы узнаем, что шаман закрыл глаза уже в самом начале сеанса, играя на кобызе, еще до того, как запел. Свой первый трюк он также проделал с закрытыми глазами: «Вдруг Окэн замолчал и, как бы не имея больше сил противиться своим духам, бессознательно положил в сторону кобыз, и, страшно корчась, с закрытыми глазами начал искать кинжал. До сих пор он только призывал своих духов, но теперь начиналось лечение больных, что есть главное». Далее шаман вонзал нож в себя и в боковую («разумеется, ран или даже царапин не осталось на ее теле»); присутствующие также подверглись этой операции. Не сообщено, открывал ли баксы глаза, совершая свои трюки. Но когда Окэн сел и вновь взялся за кобыз, он играл с закрытыми глазами. «Теперь он не пел, а лишь, прислушиваясь к своей игре, покачивался из стороны в сторону. По уверению самого Окэна, в это время духи дают ему ответы на вопросы, советы, как излечить болезнь и т. п., и в то же время он провожает своих духов музыкой. Проиграв около 15 минут, он положил кобыз в сторону, медленно отер с лица пот и, три раза глубоко вздохнув, открыл глаза (во время всей игры они ни разу не открывались). Он осматривался кругом и, как бы приходя в сознание от долгого крепкого сна, припоминал, где он и с кем» [Невольник, 1896].

Закрывают глаза и среднеазиатские шаманы, которых я видел. Узбечка Нобат и таджичка Овлия-фолбин с закрытыми глазами гадали, играя на бубне. Айдай пела свои призывания в начале обряда посвящения с закрытыми глазами (к сожалеению, в моих за-

Для понимания шаманского экстаза важен и такой факт, который не привлекался в полной мере к анализу материала: экстаз не был специфическим состоянием только одного шамана. В экстаз впадали и другие участники обряда, прежде всего пациенты. Уже высказывалось мнение, что экстатического состояния может достичь при определенных условиях любой человек [Siikala, 1978. P. 331]. Полученный в Средней Азии и Казахстане материал подтверждает эту точку зрения. У казахов, судя по имеющимся описаниям, экстаз шамана не передавался присутствующим. Но у узбеков экстаз участников был довольно частым явлением, А. Л. Троицкая наблюдала один из таких случаев. Вначале при мерных ударах бубна и пения шаманки пациентка сидела неподвижно. «Вдруг как бы судорога пробежала по ее телу, голова затряслась. Успокоилась. Вновь судорога передернула тело, судорога повторилась, но более сильная и продолжительная. Вскоре больная начала неистовствовать, подскакивать на месте, тряся головой, размахивать руками, выкрикивать, иногда просто визжать, как бы в ужасе отстраняя от себя кого-то или что-то... Одна из присутствующих женщин начала вторить больной. Платок слетел с [ее] головы, косы разметались по спине, тело подпрыгивало, а руки то опускались, то поднимались, взмахивая концами широких рукавов рубахи». Когда обряд был закончен, А. Л. Троицкая «спросила больную, почему она так бьется и кричит во время сеанса. Она ответила мне, что видит всевозможных чудовищ и животных, нападающих на нее, а она защищается. Иногда ей представляется мужчина ужасного вида, стремящийся овладеть ею. Потому-то, окруженная такими видениями, она не помнит, что делает и говорит» [Троицкая, 1925. С. 152]. Итак, как и у шаманов, у этой пациентки экстаз связан с видениями духов, которые фиксируются сознанием. По наблюдениям А. Л. Троицкой, больная после своих припадков быстро приходила в себя. «Возможно, что она не могла довести себя до должного состояния, так как смущалась. В этом она признавалась мне впоследствии» [Троицкая, 1925. С. 151]. Эта подробность также говорит об экстазе как о состоянии, подвластном контролю.

Об экстазе пациентов сообщает и М. Ф. Гаврилов: «Постепенно

друг друга, посреди комнаты» [Сухарева, 1975. С. 64—65]. Почему старуха подняла больную? Она собиралась делать движения зикра. Зикр, правда, не получился (может быть, потому что шаманка в этот момент не руководила женщинами). Тем не менее важно отметить, что старуха совершала предписанные традицией действия. Далее, когда экстатическое состояние больной достигло апогея, шаманка велела присутствующим: «Спрашивайте [ее]». Ей несколько раз задали вопрос: «Что пришло к тебе?» и больная вскоре начала описывать духов, представших ее воображению [Сухарева, 1975. С. 65]. Следовательно, эта женщина не утрачивала связи с происходящим.

Об экстазе участниц камлания рассказывают люди, хорошо знакомые с деятельностью шаманов: иногда «больной видит пари в образе девушек и юношей» [Снесарев, 1969. С. 51]. Такие же рассказы неоднократно слышал и я. Один из моих собеседников, например, описывал камлание шамана в Дейнауском районе Сурхандарьинской области УзССР. Шаман играл на бубне, высоко подпрыгивая; лизал раскаленную докрасна лопату; сидящие в доме женщины тряслись и завывали, даже били друг друга, но не замечали этого. Экстаз участниц шаманского обряда я несколько раз видел сам. В 1974 г., например, шаманка Айдай (с. Малтап Галля-Аральского района) провела обряд повторного посвящения (патаа жангалаш), чтобы показать мне, как он совершается. Обряд был проведен всерьез (Айдай испытала на себе недовольство своих духов-помощников, которым не понравилось, что их позвали в неподходящее время, в феврале, и без веской причины; на следующий день она чувствовала себя разбитой). В обряде участвовало несколько женщин — в основном те, которые тоже когда-то совершали обряд посвящения, ибо в роду у них были шаманки и кто-то должен был «взять на себя» наследственных духов, чтобы время от времени устраивать для них жертвоприношения. Две женщины, присутствовавшие на обряде Айдай, впали в экстаз. Они пребывали в этом состоянии недолго. Когда впоследствии, беседуя с одной из участниц обряда, я обратил на это внимание, было сказано, что мое присутствие смущало женщин. Во время обряда повторного по-



С. 8]. Вообще экстаз встречается широко и вне шаманства. Даже поверхностного знакомства с различными мистическими течениями разных времен и народов достаточно, чтобы удостовериться в том, что экстазу подвержены «нормальные» люди, овладевшие способами вызвать экстатическое состояние. Мусульманский мистицизм (суфизм) дает убедительные примеры группового экстаза, достигнутого специально разработанными (и исодинаковыми у разных ответвлений суфизма) упражнениями.

Таким образом, экстаз не может быть объяснен как свидетельство «ненормальности» шамана. Это особое измененное психическое состояние есть форма ритуального поведения. Оно достигается во время камлания (гадания) и, главное, ради совершения обряда. Оно обусловлено культурными традициями, а именно верой в духов, с приходом которых человеку положено вести себя необычно. Экстаз вызывается самовнушением, основанным на глубокой убежденности шамана в том, что он — избранник духов. Рассмотренный выше материал показывает, что способность шаманов «не помнить», что они делали в экстазе, не может быть принята как основная и годная для всех культур характеристика экстаза. Напротив, переносясь в царство своих видений, шаман переживает галлюцинации, соответствующие задачам обряда, следовательно, подверженные его контролю. Видения шамана не произвольны и в силу того, что его воображению предстают хорошо знакомые ему духи, т. е. образы, уже когда-то усвоенные его сознанием. Этих духов призывали себе на помощь многие поколения бывших до него шаманов. При этом шаман сохраняет прочную связь с реальным миром, чуткую реакцию на поведение присутствующих.

Такое понимание экстаза помогает нам объяснить особенности личности шамана. Эти определяющие особенности созданы не индивидуальными качествами психики, а культурным (социальным) стереотипом. Индивидуальные качества шамана, в том числе его особые дарования, вполне укладываются в этот стереотип, обогащают его и свободно проявляются в экстатическом состоянии. Этот вывод может быть отнесен к любой форме шаманства.



## Глава VI

### ШАМАНСКИЕ ДУХИ

Мировоззренческая сторона шаманства народов Средней Азии и Казахстана имеет особенность, обусловленную господством мусульманской идеологии. Если в традиционных религиях Сибири шаманская идеология охватывала широкий круг воззрений (в частности, представления об устройстве вселенной, ибо шаману полагалось посещать иные миры, чтобы встречаться с духами и божествами, провожать души умерших в загробное царство), то в Средней Азии верования, непосредственно связанные с шаманством, ограничиваются образами духов. Ислам утвердил свои представления о вселенной. В них нет подземного мира, «тот свет» находится на небесах. Сам принцип деления лежит не в «географической» плоскости, а в противопоставлении «этого», брэнного, переходящего, а потому обманчивого мира «тому миру» — вечному, неизменному, где будут пребывать души умерших в аду или в раю. Доступ в «тот мир» открыт лишь избранным. Суфизм, сумевший преодолеть провозглашенную Кораном дистанцию между человеком и богом, обогатил ислам представлениями о святых мистиках, за которыми признавалась способность посещать «тот мир». Но для шаманских путешествий в иные миры в мусульманской идеологии нет места.

Ислам воспринял от древних верований арабов представления о духах (джиннах); как и люди, джины делятся на «неверных» и мусульман. Связь человека с джиннами ислам не подвергает сомнению; средневековые теологи обсуждали вопрос о правах наследования детей от брака человека с джинном [Массэ, 1962. С. 101].

плоскую землю; в этих горах духи будто бы живут в течение зимы. Но «страна» духов Кухи-Каф не «тот свет». Кроме того, народные воззрения XIX—XX вв. не предполагали, что шаманы могут отправиться в Кухи-Каф; шаманы призывали духов, и духи являлись к ним. Отголоски шаманских путешествий, видимо, распознаются в поверье, что духи будто бы могут взять с собой шамана и нести его по воздуху, показывая с высоты птичьего полета диковинные страны. Но в XIX—XX вв. камлания шаманов Средней Азии и Казахстана не осмыслялись населением как путешествие шамана (точнее, его души) в какие-то отдаленные места. В этом — одна из главных особенностей исламизированного шаманства.

Таким образом, в Средней Азии и Казахстане (как, видимо, и в других регионах, где шаманство сохранялось в условиях ислама) космологические воззрения не имеют непосредственной связи с шаманским культом. Это обстоятельство должно быть учтено исследователями, которые настаивают на том, что идеологическая основа шаманства (шаманизма) заключена в трехчленном строении мира [Гумилев, 1975. С. 53; Ревуненкова, 1980. С. 246]. Очевидно, шаманство соединимо не только с «любимым анимистическим мифосозерцанием» [Широкогоров, 1919. С. 108], но и с разной космологией.

Узаконенные исламом образы арабской демонологии предоставили широкие возможности для сохранения местных представлений о духах у народов, принявших мусульманство. Образ джиннов приобрел многие черты древних местных духов. «Мусульманские демоны зла, подчиненные Иблису (дьяволу)... вряд ли идентичны с джиннами среднеазиатских верований, которые заимствовали лишь арабский термин, продолжая жить в народных верованиях в своих, чисто локальных образах» [Снесарев, 1969. С. 57; Donaldson, 1930]. Наряду с принесенными исламом джиннами повсеместно в народных воззрениях продолжали самостоятельно жить образы духов, сложившиеся задолго до ислама (в Средней Азии и Казахстане — пари, дэв, албасти, марту, момо и др.); слово «джинн» обычно выступало как общее название для всех групп духов и в редких

сульмане, христиане, иудаисты (евреи), индуисты, «неверные» [Андреев, 1928. С. 113; Баялиева, 1972. С. 135; Диваев, 1897. С. 231—232; Кастанье, 1912. № 3. С. 87; Кустанаев, 1894. С. 46; Малов, 1918. С. 5; Муродов, 1974. С. 43]. Таким образом, принцип Корана получил здесь свою детальную разработку.

При этом сохранялось многое и из прежних верований, включая убеждение о покровительстве духов избранным людям. Казахи и киргизы приписывали джиннам «такое же административное устройство, какое имеют люди на земле. Джинны, по их понятию, составляют особое самостоятельное государство и управляют своим султаном, у которого есть министры и прочие должностные лица. Образ жизни джинны ведут такой же, как и киргизы, т. е. кочевой» [Поярков, 1894. С. 91]. Похожие представления были известны и туркменам. У джиннов будто бы имелся падишах со свитой; они кочевали небольшими группами, и ночью путник мог набрести на их аул, привлеченный огнем костра. Гостя принимали, предлагали пищу, но все мгновенно исчезало, как только человек произносил: «Бисмилла». Путник оставался один посреди безмолвной степи, а в его руке вместо плова оказывался сухой навоз. Духи живут семьями, рожают детей. Духи воображались и как хорошо организованное войско. Такие поверья (с незначительными вариациями) отмечены у всех народов края [Сухарева, 1975. С. 38; Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 119].

Большей частью духи представлялись в человеческом виде. Шаманы (исключая киргизских) обычно говорили о своих духах-помощниках: «мои люди». Некоторые киргизские бакши называли духов-помощников «мои дети» (балдарым). Сейидбек-бакши, живший в Джумгалской долине (Иссык-Кульская область), в 1948 г. показал своих «детей» пациентке, которую лечил. Она рассказывала: «Я внезапно увидела пятерых молодых людей, одинаково одетых, с чалмою на голове, в полном богатырском вооружении, верхом на серых конях». При этом не был забыт и древний животный облик духов. Казахские и каракалпакские шаманы, призывая в начале камлания духов-помощников, звали тигра, волка, орла, змею [Диваев, 1899. С. 314—320; Есбергенов, Атамуратов, 1975.

мало сведений, показывающих богатое разнообразие представлений народов Средней Азии и Казахстана о внешности духов [Снесарев, 1969. С. 24—34; Сухарева, 1975. С. 11—66; Троицкая, 1971. С. 224—225].

Духи нуждались в пище. Повсеместно полагалось жертвой задобрить духов, принесших человеку вред. Узбекская шаманка в Ферганской долине, например, говорила родственникам больного: «Болезнь случилась оттого, что он трактором придавил дэва на излюбленном дэвами месте (девлар турган жойида). Зарежьте [дэвам] черного барана — проведу обряд (кўчираман)». Напомню, что цвет шерсти жертвенного животного (перьев птицы) соответствует категории духа и, таким образом, указывает, кому принесится жертва. Это хорошо прослеживается на таджикском материале [Муродов, 1979. С. 49, 52, 66]. Относящиеся к таджикским обычаям мнение о том, что враждебных демонов «не пытались умилишить, им не служили; их надо было только изгонять, «связывать» различными магическими обрядами» [Сухарева, 1975. С. 13], излишне категорично. Шаманы испытывали весь доступный им набор средств. По словам узбекской шаманки Марзии (Галля-Аралской район Джизакской области УзССР), во время лечебного обряда «багыш» она призывает не только духов-помощников, но и духов-вредителей, спрашивает, зачем они «ударили» («тронули») больного, прогоняет их, просит помочь ей сделать человека здоровым. Зловредным духам полагаются не только запах жертвенного угощения, не только кровь, сырые внутренности и легкие закланного животного, но и приготовленная пища. В Ферганской долине, например, после шаманского обряда больной ставил для причинивших болезнь духов в определенном месте тарелочку с едой. В Джизакской области шаманки проводят лечебный знахарский обряд, называемый «пища духа умершего» (арвоҳ оши). Один из вариантов этого обряда, по рассказу Айдай, таков. Если больного «ударил джинн», надо зарезать курицу и сварить с кусочками теста похлебку, съедаемую участниками обряда. Кости вновь кладутся в казан, добавляется вода, которой был ополоснут котел, и немного муки. Когда вода вскипит, вариво выливают в сосуд из сухой тыквы, кла-

тного, молоко, вода, мука, сласти, лепешки и другие мучные блюда. Духи особенно любят кровь, они «слизывают» ее. Есть мнение, что духи-помощники («наследство») лакомились кровью и во время лечебных обрядов, слизывая ее с тела больного или с бубна. Духов-помощников ублажали и запахом горящего масла, когда в их честь возжигали светильники. В ряде случаев они получали и настоящую пищу.

В Ферганской долине (Андижанская область) известны случаи, когда группа духов считалась связанной с участком земли, принадлежавшим какой-либо семье. Хозяева содержали в чистоте излюбленное место духов на усадьбе (чаще всего у подножия дерева); туда ставили для духов светильники и пищу на блюдечке. В некоторых случаях наличие духов означало, что члены данной семьи из поколения в поколение занимались шаманством, знахарством или гаданием. Но это не было правилом. Бывало, что семья жила, так сказать, бок о бок с духами, оказывала им должное внимание, но дальше этого дело не шло. В Самарканде шаманки и гадалки отводили для своих духов нишу в стене, закрытую занавеской. Это, очевидно, древняя традиция в Средней Азии. В доисламское время в нишах хранились статуэтки духов (божеств) [Брыкина, 1981. С. 507, 516, 517]. У таджиков сохранились следы архаического обычая дарить духу одежду: когда человек хотел умильстить демона аджину, он оставлял в особом месте миниатюрные, специально сшитые для духа галоши [Муродов, 1975б. С. 102].

Духов продолжали изображать в виде кукол. Делались изображения принесших вред изгоняемых духов. Наибольшую силу этот обычай сохранял у уйгуров, у которых шаман, проводя лечебный обряд, брал заранее приготовленные куклы, касался ими больного, а затем кидал в огонь. Но и у всех народов Средней Азии и Казахстана шаманы употребляли в заключительной части обряда куклы, представлявшие зловредных духов. У таджиков сохранялся обычай носить амулет, изображающий албасты; демон будто бы обещал не вредить тем, кто имеет при себе такой амулет [Сухарева, 1975. С. 32—33]. Духи-помощники в конце XIX в., видимо, уже не изображались, хотя отдельные исключения могли иметь место. В

венное сообщение о шаманском «идоле», но оно не стоит особняком в традициях среднеазиатских народов начала нашего века. В 1920-х годах среднеазиатские арабы еще сохраняли статуэтки своих духов-покровителей [Андреев, 1924. С. 131 и др.], таджики верховьев Зеравшана оставляли на могилах родственников изображавшие их куклы [Троицкая, 1971. С. 241], а киргизы держали в доме символическое изображение недавно умершего мужчины (тул), сделанное из подушек, на которые набрасывали одежду покойного [Андреев, 1928. С. 116]. Возможно, воспоминанием о шаманских «идолах» правомерно считать фразу из призывания узбекской шаманки Хосият, обращенную к ее духам-помощникам пари: «Ваши статуэтки — на моей шее (Хайкалларингиз бўйимда)». Эту фразу шаманка затруднилась разъяснить.

Вплоть до середины нашего столетия в Средней Азии и Казахстане сохранялась вера в возможность любовной связи человека с духом — как с «плохим», так и с «хорошим». Среди туркмен-нохурли я слышал рассуждения о том, что джинн ради желания досадить человеку может принять облик мужа какой-либо женщины и вступить с ней в интимную близость. По казахским поверьям, некоторые мужчины становились любовниками демона албасты [Диваев, 1896. С. 45—48]. У таджиков и издавна оседлых узбеков считалось, что сделавшие человека шаманом духи пари вступают со своим избранником (избранницей) в любовные отношения. Важно отметить, что представление об интимных отношениях между шаманом и духом-покровителем (помощником) отмечено в XIX — начале XX в. не у всех народов региона; с другой стороны, считалось, что связь с духом не влекла за собой обязательного занятия шаманством.

Немало авторов, сообщавших о верованиях народов Средней Азии и Казахстана, утверждали, что причинившие болезнь духи вселяются в человека. Чаще всего здесь сказывается христианское понимание одержимости, механически перенесенное на верования народов региона. Для Средней Азии и Казахстана представление о вселении духа нетипично. По местным верованиям, дух, принося человеку вред, ударяет его, придавливает, трогает, касается, «при-

вывешиваемые шаманами полотнища, на которые будто бы садятся их духи.

Какой классификации поддается мир духов? Обычно в этом вопросе исследователи следовали за народной традицией, признавая, что особое название духа (дэв, пари, албасты) означает и особую категорию. О. А. Сухарева предложила более основательную классификацию, исходя из представлений равнинных таджиков о характере взаимоотношений между духами и людьми. По ее мнению, духи «делились, более или менее определенно, на три категории»: 1. «Духи, по своей природе не только не враждебные человеку, но зачастую покровительствующие ему, хотя иногда считалось, что они могли наслать болезнь, наказывая его за какой-нибудь проступок либо принуждая таким образом исполнить их желание». 2. «Демоны, враждебные людям по самой своей природе». 3. «Духи, с которыми человек якобы мог вступить в специфические отношения сексуального характера. Это были, как правило, духи пари, которые якобы влюблялись в человека и добивались его любви» [Сухарева, 1975. С. 12—13]. По существу здесь две группы духов — третья категория является разновидностью первой. Поэтому правомерна и другая классификация: «Таджики, как и многие другие народы мира, разделяли духов на добрых (раҳмони) и злых (шайтони)» [Муродов, 1976. С. 99]. Такие же две группы духов различались в верованиях казахов и киргизов: высшие (ручные, правильные или правильно устроенные) и низшие (дикие, неправильно устроенные); приносят вред низшие джинны; шаманы знают с высшими, среди которых встречаются и злые [Полярков, 1894. С. 91—93]. У туркмен юго-запада ТССР сохранялось представление о «белых джиннах», практически безвредных для человека, и «черных джиннах», «от которых трудно спастись, если они нанесут удар» [Демидов, 1962. С. 185].

О. А. Сухарева полагала, что предложенная ей классификация духов «была свойственна анимистической идеологии и других групп населения Средней Азии» [Сухарева, 1975. С. 12]. Однако выявляется более сложная и основанная на иной логике картина.

хов, которые могут быть и «плохими» и «хорошими», находит себе обильные параллели в верованиях разных народов. У алтайцев, например, духи умерших родственников «чаще всего играют роль злых духов, враждебных благополучию человека»; они ниспосылают бедствия или болезнь, чем домогаются выкупа в виде жертвоприношений. Но эти же духи защищают живых родственников от безусловно злых духов (көрмөс), которые охотятся по приказу главы подземного царства, божества Эрлика, за душами людей [Анохин, 1924. С. 26].

Неоднозначны и образы духов-помощников шамана. До сих пор в нашей литературе шаманскими духами-помощниками представляли пари. (Речь не идет о мусульманских святых, призываемых во время обряда и фактически выступавших в роли духов-помощников.) Правда, Г. П. Снесарев сделал оговорку: «В Хорезме другие духи пандемониума в такой роли обычно не выступали» [Снесарев, 1969. С. 44]. Таджики «верили, что каждый добрый дух может избрать равного себе человека и обучить его тем или иным профессиям и искусствам... Духи пари ... учат его шаманству... Духи момо могут научить женщин принимать роды..., а духи муаккал могут научить человека... способам борьбы со злыми духами и т. д.» [Муродов, 1979. С. 14]. Это замечание, однако, не было раскрыто на конкретном материале. Пари (пери) считались духами-помощниками у таджикских, узбекских, казахских, каракалпакских и уйгурских шаманов. Туркмены называли шаманских духов джиннами, но главными духами выступают пери. Место пери в шаманском культе киргизов до сих пор неясно. Термин «джинн» и здесь возобладал, и шаманские духи-помощники («чымын», 'муха'), были, видимо, причислены к джиннам. В описании Т. Д. Баялиевой джинны отождествлены с пари: «Различают несколько видов джиннов: мусульман-пери, кафыр-пери, джухуд-пери или иудей-пери» [Баялиева, 1972. С. 135].

Собранные материалы показывают, что верования народов Средней Азии и Казахстана в недавнем прошлом допускали широкое разнообразие шаманских духов-помощников. Помощниками

существа, упоминаемые в одном ряду с колдунами и дэвами, то новоперсидская литература рисует пари (пери) в ином свете. В «Шахнаме» Фирдоуси (X—XI в.) понятие пари всегда несет в себе положительный смысл. А. Кристенсен полагал, что «такое понимание пари развилось, вероятно, в среднеиранский период» [Christensen, 1941. P. 64]. Но это неверно. Как правильно объяснил Г. П. Снесарев, пайрика-пари уже в дозороастрийский период были объектом почитания в народных верованиях, против которых так ополчается Авста, как против религии «служителей дэвов». Даже в пережиточных верованиях народов Средней Азии и Ирана в XIX—XX вв. «этот дух большей частью нейтрален, а иногда... служит человеку» [Снесарев, 1969. С. 60]. Близкие мнения высказывали и другие специалисты. Иранский ученый Б. Саркарати, в частности, думал, что до зороастризма именем пайрика называлось женское божество с широкими функциями, покровительствующее деторождению. После религиозных преобразований Зороастра это божество «было изгнано из пантеона, объявлено ахриманическим существом, приравнено к дэвам». Однако зороастрийскому жречеству не удалось вытравить из народных воззрений образ пари как благодетельного сверхъестественного существа. Правда «образ пари X—XV вв. и позднее (до наших дней) не столь однозначен, ясен и привлекателен, как этого хотелось бы Б. Саркарати» [Бертельс, 1979. С. 125]. Сведения, которыми располагает сегодня этнография, показывают, что пари (пери) в народных верованиях скорее благожелательно настроены к человеку, но способны принести и вред. Очевидно, именно так воображались эти духи (божества?) и в эпоху, когда зороастризм отверг их.

Этнографические данные позволяют предположить, что в древних воззрениях духи пари делились на две группы соответственно их принадлежности к разным космическим сферам — небесной и подземной. Такая гипотеза правомерна в свете дуализма иранской религии, получившего особую разработку в зороастризме. (А. М. Золотарев показал, что идея деления всего существующего мира на две части возникает как идеологическое отражение дуальной общественной организации. Деление среднеазиатских городов

полотнище для пары мужского пола и красное — для пары женского пола).

Представления народов Средней Азии (преимущественно таджиков и узбеков) о духах пари подробно охарактеризованы [Сухарева, 1975; Снесарев, 1969; Муродов, 1974]. Пари занимают важное место в шаманстве народов региона, но не являются исключительно шаманскими духами; «этот образ известен в широком круге демонологических представлений и обрядов, в многочисленных легендах» [Снесарев, 1969. С. 64—65].

Внимание исследователей привлек к себе и дэв. Название этого духа восходит к термину *daiva*, обозначавшему у арийцев, общих предков индоевропейских народов, определенную категорию божеств. Разные фонетические варианты этого слова сохранились в языках многих индоевропейских народов в значении 'бог' [Сухарева, 1975. С. 39, 89]. Авеста рисует дэвов злыми божествами. Она внушает, что дэвы повелевают своим почитателям дурное, отвращают от мудрых намерений Мазды и от истины, лишают людей счастья и бессмертия. Кредо последователей Ахура Мазды начинается словами: «Я проклинаю дэвов» [Christensen, 1941. P. 7—8]. Такую характеристику дэвы приобрели в итоге реформы Зороастра, отразившей «борьбу между двумя культовыми обществами, столкнувшимися в пределах одного и того же восточноиранского населения». Дэвы — это «боги одной из восточноиранских общин, враждебные другой восточноиранской общине... лжебоги в глазах Зороастра» [Christensen, 1941. P. 5, 6]. Первоначально к дэвам причислялись Митра, Веретрагна и другие древние божества, но благодаря своей популярности они все же остались в зороастрийском пантеоне. А дэвы стали представляться скопищем демонов, с которыми зороастрийские божества ведут борьбу, уничтожая их тысячами. В число дэвов вошел широкий круг демонических персонажей разного происхождения [Снесарев, 1969. С. 62]. Таким образом, понятие «дэв» имеет такую же историческую судьбу, как и понятие «демон»: в античности греки называли демонами благожелательных духов, в том числе духов предков; в христианское время слово «демон» стало обозначать только враждебных человеку духов.

Впрочем, И. М. Стеблин-Каменский переводит этот отрывок иначе [Авеста, 1990. С. 143]; это несогласие специалистов вновь убеждает нас в том, что интерпретация авестийских текстов требует большой осмотрительности.

В волшебных сказках народов Средней Азии дэвы берут себе в жены земных женщин. А в верованиях таджиков и узбеков встречаются названия «Белый дэв», «Черный дэв». Это позволяет, как и в случае с пари, предположить, что в древности среди дэвов выделялась группа, связанная с небесной сферой, и другая группа, представлявшая подземный мир. Для современного (XIX—XX вв.) образа дэва характерна его связь с конем: дэв нередко является в виде коня, конь понимается как символ дэва. О. А. Сухарева справедливо видела в этом «следы какого-то культа» [Сухарева, 1975. С. 41]. Возможно, эта символика восходит к античному времени, когда конь был предпочтительной жертвой божествам. (Эта традиция сохранялась в начале XX в. у алтайцев.) Уже в Яштах, в мифе о борьбе Тиштрии с дэвом, в образе коня выступают и Тиштрия (белый конь), и дэв (черный конь) [Christensen, 1941. С. 13—14]. Дэв также любит принимать облик быка.

Сказки и легенды народов Средней Азии сохранили воспоминания о дэвах как сверхъестественных существах, способных отнестись к человеку благожелательно и принести ему пользу. Дэва можно подчинить и силой. «Побежденный дэв умоляет героя не убивать его, при этом соглашается отдать все, что у него есть: богатство, волшебные предметы и клянется... что будет вечным его рабом, не будет вредить ни ему, ни его потомству. Побежденные дэвы мирно живут с человеком» [Муродов, 1979. С. 36]. В Хорезме известны легенды о дэвах-строителях [Снесарев, 1969. С. 29—30]. Древность этих легенд несомненна: еще в «Шахнаме» Джемшид заставляет дэвов месить глину, делать кирпичи, воздвигать строения.

В верованиях народов Средней Азии и Казахстана сохранились следы почитания «Белого дэва». В «Шахнаме» Белый дэв, глава дэвов Мазандарана и волшебник, представлен врагом; его убивает Рустам. Из текста «Шахнаме» ясно, что к X—XI вв. иранская тра-

сивой женщины, очень светлой... Если она пребывает в доме, то в доме полная удача — все продукты бывают в изобилии». «Своим приходом она доставляет благодать, преуспеяние... Она главным образом покровительница женщин... У тех, к кому она относится хорошо, все удается, спорится: если прядет — много выходит пряжи; коровы, овцы, козы дают много молока, из молока получается много масла и т. д. В особенности она патронесса пряж» [Андреев, 1970. С. 168; Андреев, Пещерева, 1957. С. 171—172]. М. С. Андреев считал такие представления древними: «В основных арийских верованиях «Белый Див», как «Бел-Бог», и не мог быть дурным» [Андреев, 1925. С. 177]. Такое же мнение высказывал и Т. Нельдеке [Christensen, 1941. P. 63].

Следы былой положительной роли дэвов сохранились в шаманском культе. Казахский шаман, например, обращался к своему духу-помощнику дэву:

О, мужественный Дәу, ты был моим врагом.

Если тебе не лень, приходи ко мне, о Дәу!

Здесь предстоит тяжелая работа.

Покажи же теперь свою силу, о Дәу! [Диваев, 1899. С. 324].

Казахская шаманка Жумакез, призывая в начале обряда духов-помощников, восклицала: «Мой дэв, приходи!». Дэвы упоминались и среди духов-помощников киргизских бакши: «Явись и див, сидящий на тигре верхом!.. Где же див, сидящий верхом на драконе?» [Баялиева, 1972. С. 137]. Таджики долины Зеравшана допускали, что в состав «войска» духов шамана могут входить и дэвы. Это поверье отразилось в словосочетании «лашкарни дебу пари» ('войско дэвов и пари') [Муродов, 1974. С. 44]. Таджикские шаманки, совершавшие обряд «приглашения пари», ставили на скатерть и кушанье для дэва (деб-оши), чтобы поддержать с грозным демоном хорошие отношения [Муродов, 1973. С. 154].

Узбеки дештикипчакского происхождения, живущие в Джизакской области, обычно называют дэва «Черным дэвом» (қора дев). Это заставляет предположить, что когда-то местные верования знали наряду с «Черным» и «Белого дэва». Действительно, Белый дэв

нил, что больная наступила на очень нечистое место, черное тронуло ее. Шаманка сказала, что Урпия должна взять бубен и стать прозорливой шаманкой (кўрувчи бакши), т. е. способной гадать, иначе не выздоровеет. Моя тетья получила благословение от известного здешнего шамана Тилёв-бакши и стала сильной шаманкой. Земля тряслась, когда она била в бубен. Ведь ее тронул черный дэв». К сожалению, я не выяснил, какой категории духи считались помощниками Урпии. Думаю, что в соответствии с местными традициями «трогают» шаманку и причиняют ей болезнь те духи, которые впоследствии помогают ей. Этот рассказ, где ясно угадывается связь между мастерством шаманки и характером «тронувшего» ее духа, можно считать указанием на угасшую к настоящему времени традицию, согласно которой духами-помощниками шаманов выступали и «черные дэвы».

Дэвы были и среди духов, призываемых узбекской шаманкой Тотти-тавуп (Южный Казахстан) [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 123]. Узбеки-карамурты верили, что у некоторых людей могут быть подчиненные им дэвы, с помощью которых можно исцелить человека от болезни, насланной дэвами же. Дэвов могли иметь как мужчины, так и женщины. «Дэв... становился слугой человека в случае, если при встрече человеку удавалось одолеть его в борьбе». После смерти своего хозяина дэв сам избирает преемника среди близких родных умершего. «Если избранник не пожелает заниматься изгнанием злых духов и лечением женщин, дэв сумеет его заставить («давит» его)» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 118]. Дэвы были духами-помощниками (наряду с пари) у Аббасхана-бакши, соединившего в себе ряд признаков и шамана и странствующего дервиша. «Считалось, что дэвы Аббасхана приходят к шаману в образе двух белых быков» и, сами надев на себя ярмо, пашут для него землю [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 131]. Таким образом, и дэвы представлялись в роли духов, помогавших шаману.

Этот вывод подкрепляется уйгурской легендой о начале шаманства, до сих пор не привлекавшей к себе внимание исследователей. «В первые времена [т. е. до проповеди Мухаммеда.— В. Б.] дивы и джинны представлялись и выделены некоторыми из них и многих

появилось. У этого существа два крыла, на голове четыре рога; длина его с маховую сажень, толщина с рукав; три глаза; изо рта и из носа выходит огонь; имеет образ человеческий». Это был тот самый див, который называется «четырёхрогий дивебид». Даванчук излечил сына правителя и положил начало шаманству [Пантусов, 1907. С. 56—59].

Возможно, известный в Средней Азии и Казахстане термин «дивана» («девана», «думана» и т. п.) первоначально прилагался к шаманам. Смысл термина — 'одержимый дэвом' [Снесарев, 1969. С. 47]. Дивана в XIX—XX вв. — юродивый, бродячий дервиш. При этом в значении 'юродивый' это слово применимо не к слабоумным попрошайкам, а прежде всего к избранным и просветленным любовью к богу личностям. Дивана — это популярный ферганский мистик и поэт Машраб, ищущий истину в ее суфийском понимании, бухарский святой суфий Бахауддин Накшбанди (в стихотворении Махтумкули «Дивана пришел»). Как уже говорилось, в обрядовой практике и одеянии бродячие дервиши сохраняли сближающие их с шаманами черты.

Термин «дивана» в связи с фигурой шамана встречается в китайских источниках, повествующих о кочевых народах. В начале VI в. в ставке правителя жуэней Чеуну жила молодая шаманка по имени Дэу-хунь дивань. «Она лечила и волховала (т. е. шаманила силой духов), и Чеуну всегда имел веру к ней» [Бичурин, 1950. С. 197]. «Бросается в глаза, что прозвище ее — "дивань" — было персидское: "одержимая"» [Гумилев, 1967. С. 20]. Соглашаясь с этим, добавим, что и имя ее звучит как термин. Возможно, в древности существовало слово «дэвхон» (наподобие парихон) — 'заклинатель дэвов'. В современных таджикском и персидском языках удержалось другое слово близкого значения — «дэвбанд» (букв. 'связывающий дэвов').

Впрочем, такое понимание обоих слов, дошедших до нас в китайской огласовке скорее всего с искажением, требует тщательного лингвистического обоснования.

Другой демонологический персонаж, связанный с шаманством — тунки мамо (мама). Это родичество духов эрвандо было

Сегодня мы знаем, что представления о духах момо были известны и многим группам узбеков. Правда, далеко не везде момо выступали как особая категория духов. Слово «момо», по моим материалам, нередко употреблялось как общее обозначение духов, воображавшихся в виде женщин. Причина этого — многозначность слова. Так, «момо» — это и почетный термин, который в таджикско-узбекской среде прибавляется к имени уважаемой старой женщины, в том числе и к имени святой. В тех случаях, когда слово «момо» указывало на особую категорию духов, представления об этих духах обнаруживали широкое разнообразие. В Ферганской долине образ момо выступает смутным, неопределенным; в Избасканском районе Андижанской обл. Узбекистана люди старшего поколения рисовали себе момо и как доброго, и как злого духа. В Ташкентской области также не было единства представлений. Большой частью духи момо (или апалар; «апа» — узб. 'мать', 'старшая сестра') считались добрыми духами, защищавшими человека от злых духов. «Население [кишлаков] Байткургана и Ниязбаши, однако, момо относило к злым духам» [Мирхасилов, 1972. С. 25].

О. А. Сухарева, справедливо считая покровительство деторождению и охрану здоровья детей исконной функцией духов момо, полагала, что иная роль могла быть придана этой категории духов лишь сравнительно недавно, с разрушением прежних верований. Поэтому она не видела в них шаманских духов-помощников, хотя момо упоминаются в призываниях некоторых таджикских шаманок [Муродов, 1975. С. 100—104]. Однако с накоплением новых сведений связь момо с шаманством стала несомненной. Слово «момо» употреблялось как описательный термин для шаманских духов-помощников в облике женщин у полукочевых в прошлом узбеков Джизакской области. В частности, шаманки Галля-Аралского района, рассказывая о своих духах, нередко говорили: «Мы призываем своих момо (момоларимизни айтаябмиз)», но детальные расспросы приводили меня к заключению, что под момо подразумевались разные духи женского рода — пари, сорок девушек и мусульманские святые. Словом «момо» обобщенно обозначаются шаманские духи-помощники и у узбеков Ферганской долины наряду со словами «отамлар» ('духи'), «мухаккаллар» ('покровители') и т. д.

века или небольшого зверька, полагалось кормить специальным кушаньем из свеклы — «мама оши». (В Ташкентской области особое ритуальное угощение готовилось для духов апалар. Варили блюдо шавля из риса с мясом, но для этого случая добавляли и мелко нарезанную свеклу.) [Мирхасилов, 1972. С. 25]. Жители обоих упомянутых селений убеждены, что духами-помощниками местных шаманок являются мама.

Наиболее ясно связь духов момо с шаманством обнаруживается в традициях узбеков Чимкентской области Казахстана. Здесь духи момо сохраняли причастность к культу предков. В верованиях узбеков Карамурта видное место занимают духи семи прабабушек (етти момо), от которых будто бы произошло население кишлака. Верили, что одна из семи момо покровительствует повитухам и помогает при родах. Кроме того, «дух одной из семи прабабушек выбирал себе среди женщин Карамурта служительницу, которая становилась лекарем (тавуп, палчи) и лечила пациентов методами, близкими к шаманским» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 113]. Избранница духов, шаманка, называлась «женщиной, имеющей момо» (момоси бор аёл) или «взявшей на себя момо» (момосини буйнига олган). Карамурты думали, что момо следят за чистотой и скромностью своих избранниц. Шаманки сами шили и стирали свою одежду, сторонились пищи, приготовленной в чужом доме, ибо не было полной уверенности, что еда «чистая» (т. е. приготовлена женщиной, соблюдающей ритуальную чистоту, впрочем произносящей «Бисмилла»). В соответствии с предписаниями своих момо одна шаманка отвергала молоко и молочные продукты, другая не брала в рот мяса, третья не ела рыбу. Они должны были вести себя просто и сдержанно, избегать шумных многолюдных сборищ. Шаманка Ирис-тавуп обладала «войском» духов момо. Обрядовым предметом этих духов был бубен. Порой, когда Ирис-тавуп оставалась одна, они показывались ей в виде женщин и требовали, чтобы она развлекала их игрой на бубне. Связь с духами момо передавалась по наследству от свекрови к снохе [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 113]. Вероятно, некогда духи категории момо (мама) были шаманскими духами-помощниками у многих групп оседлого

нечистым, а в другом, стоявшем рядом» [Попов, 1936. С. 103]. У кетов «при рождении младенца шаман обходит вокруг чума (в чум ему, как и другим мужчинам, входить в это время нельзя) и постукивает в бубен, отгоняя злых духов» [Анучин, 1914. С. 25]. У якутов богиня Айысыт покровительствует деторождению. Принести ей жертвы и вымалить у нее потомство входило в задачу шаманов. В Средней Азии можно найти примеры сочетания деятельности повитухи и шаманки. Узбечка Джумагуль, живущая в окрестностях г. Самарканда, занималась и повивальным делом, и шаманством [Муродов, 1975. С. 107]. Узбекскую шаманку Момохал заставила взяться за бубен явившаяся ей во сне седая старуха, знахарка, покровительствующая родам, повитуха для людей и скота. Сама Момохал также выступает в роли повитухи. Вообще, по ее словам, повивальной бабкой (энага) следовало быть женщине, во-первых, благополучно вырастившей здоровых детей, во-вторых, умеющей лечить детей, т. е. шаманке, хотя бы и низшего класса [Басилов, 1989. С. 146].

Первоначальная связь духов момо с шаманством может быть прослежена и в ритуальной сфере: шаманская обрядность в тех же районах содержит в себе элементы, которые встречаются в культуре момо. Так, равнинные таджики расстилали перед роженицами кожаную скатерть, на которой обычно разделявают лепешки, и насыпали туда кучку муки, «чтобы момо увидели белое». Иногда рядом ставили чашку с водой, в которую бросали монетку [Сухарева, 1975. С. 19—20]. Кожаная скатерть (сурпа) была важным шаманским атрибутом у полукочевых в прошлом узбеков Джизакской области. При обряде шаманского посвящения на скатерть ставили предметы, необходимые для ритуала. Посредине обычно находилась мука — в миске или насыпанная прямо на скатерть, рядом — чаша с водой и положенная в нее монетка. У таджиков Ура-Тюбе кушаньем для момо был куймок — «род толстого блина из полужидкого теста, зажаренного в масле» [Сухарева, 1975. С. 20]. У узбеков Джизакской области куймок входил в состав блюд, представляемых на скатерти для обряда шаманского посвящения. Примеры подобных соответствий можно увеличить. Вероятно, общность обрядовых элементов означает, что шаманство полукоче-

рей. В термине «албасты» распознаются два слова («ал» и «бас»), в древности означавшие на разных языках 'бог'.

В верованиях народов Средней Азии и Казахстана албасты также представлялась демоном, причиняющим вред роженицам и младенцам; шаманы прогоняли албасты. Причастность албасты к шаманскому культу до сих пор не была выявлена, однако новые материалы показывают, что еще не так давно албасты встречалась среди шаманских духов-помощников. Считалось, что человек, подчинивший себе албасты, мог вылечить женщин, которым албасты причиняла болезнь. Сегодня прослеживается устойчивая связь албасты с началом шаманской деятельности. Будущему шаману показывается албасты; ему удается вырвать у нее волос (прядь волос); после этого проводится обряд посвящения в шаманы. Интересно высказывание узбекских шаманок: «Если [человека] тронет желтая дева [т. е. албасты], человек будет настоящим шаманом». У некоторых узбекских и казахских шаманов албасты входила в число духов-помощников [Поярков, 1891. С. 43; Еракович, 1967. С. 106]. В верованиях казахов, киргизов, узбеков отмечены две разновидности албасты: «желтая» и «черная», что, видимо, определено былой принадлежностью их к «верхней» и «нижней» сферам в связи с архаическим делением мира на две половины. В свете этого деления логично, что «черную» албасты должен изгонять «черный» шаман, как это делалось у киргизов. Древность связи албасты с шаманством подтверждается этнографическим материалом, полученным вне Средней Азии и Казахстана. Так, тувинцы верят, что различные категории шаманов определены тем, какой разновидности духи избрали шамана и помогают ему; особая категория шаманов связана с духами албыс (т. е. албасты). У дардоязычных народов Гиндукуша в предании о великом шамане ему покровительствуют духи пери и демон раташ, эквивалентный албасты. Материалы, раскрывающие связь албасты с шаманством Средней Азии и Казахстана, подробно рассмотрены в посвященной этому вопросу статье [Басилов, 1992].

В числе духов-помощников шамана могут выступать чильтаны и сорок девушек. Так как причастность этих категорий духов к шаман-

миром. Это мужчины зрелого или преклонного возраста. Когда один из них умирает, оставшиеся избирают из живых людей достойного занять его место. В связи с этим М. С. Андреев писал о вере «в существование таинственного общества особых существ» [Андреев, 1927. С. 334]. Обычно чильтаны представляются невидимыми. По уйгурским легендам, например, когда заболела дочь пророка Мухаммеда Фатима, бог повелел ангелу Джебраилу: «Подними моего друга Мухаммеда на четвертое небо; там я сотворил одну часовню, в которой живет сорок один невидимый муж»; эти мужи могут вылечить Фатиму. Мухаммед явился в часовню чильтанов, которые путем постоянной молитвы достигли совершенства; «познавшие бога и влюбленные в него, все время проводили в служении творцу, не пропуская ни одной минуты и удивляясь его благодати» [Пантусов, 1907. С. 64]. Обычный эпитет (или иносказательное наименование) чильтанов — «гайиб эрен» ('сокрытые святые') или просто «эрен» (арангляр). Первоначальный смысл слова «эрен» (возможно, от перс. «яран» — 'друзья') [Андреев, 1927. С. 344] в наши дни населению Средней Азии и Казахстана неизвестен.

Столь же широко было распространено убеждение, что чильтаны живут среди людей в виде обычного человека, нередко бедного и презираемого окружающими. Никто не подозревает в них чильтанов, и только их праведный образ жизни может служить признаком святости. Чильтаны собираются на безлюдных кладбищах или в отдаленных местах, в потемках у костра, где обсуждают свои дела; случайный прохожий может увидеть их за этим занятием и даже подслушать их разговор. Известный в Ферганской долине андижанский ишан Кази-Асрор будто бы однажды приказал своему послушнику помочь ему принимать гостей. Тот целый вечер обслуживал пришедших к ишану на угощение людей. Когда гости получили от хозяина разрешение уйти, один из них произнес: «Завтра мы обслуживать будем», — тем самым приглашая всех к себе в гости. Оставшись вдвоем с послушником, ишан сказал: «Слышал? Его дом в Турции (Румда)». Это были чильтаны. Легенда прозрачно намекает, что к среде чильтанов принадлежал и андижанский ишан. По узбекской легенде, проникшей и в казахские степи,

У нас нет надежных сведений о том, известен ли образ чильтанов за пределами Средней Азии и Казахстана. В Турции почиталась святыня по имени Кырклар ('Сорок'): сорок воинов «покоятся у Каябаши на небольшом кладбище. Уроженцы Хорасана, они воевали и пали здесь» [Гордлевский, 1960. Т. 1. С. 448]. Кладбище Кырк азизлер ('Сорок святых') было известно в Крыму, в окрестностях Бахчисарая [Богданинский, 1930. С. 11]. В Дербенте (Дагестан) почиталась общая могила павших в битве воинов, называвшаяся «чильтанан» или «кырклер» ('сорок') [Короглы, 1976. С. 72—73]. По версии эпоса «Кёр-оглу», сложившейся у турков Болгарии, герой эпоса не умер, а, раздав свое богатство, исчез, присоединившись к «вечно живым святым» (кырклар) [Каррыев, 1968. С. 99]. «Энциклопедия ислама» чильтанов не знает. Быть может, святые чильтаны встречаются и в верованиях населения Ирана и Афганистана. Какими бы ни оказались южные границы распространения этого образа, останется несомненным, что сорок невидимых святых связаны лишь с одним регионом мусульманского мира и, следовательно, усвоены здесь исламом из местных религиозных традиций.

Образ чильтанов сложен. С одной стороны, считается, что они управляют миром. Они покровительствуют всем людям, избавляя их от бед, принося счастье. «Чильтаны путь начинают,— рассказывала пожилая узбечка, жительница Избасканского района Андижанской обл. Узбекистана.— Поэтому когда проводят празднество (туй), сначала им "дают запах" [имеется в виду запах жертвенной пищи, посвященной чильтанам.— В. Б.], иначе в хлебе [т. е. пище.— В. Б.] не будет благодати. Если вначале им дать [хотя бы] небольшое жертвоприношение, благодать будет во всех делах. Даже когда устраивают свадьбу, нужно "дать запах" чильтанам. Говорят, что чильтаны заходят и на базар. Как только придут — базар оживает, торговля идет лучше». С другой стороны, чильтаны имеют особую связь с отдельными сторонами человеческой деятельности, в которых ожидается их покровительство.

Прежде всего чильтаны связаны с дервишами-каляндарами, жившими сбором подаяний. Пожилая знахарка из сел. Пошхурт Ширабадского района Сурхандарьинской области рассказывала:

рело толстое бревно, просунутое одним концом в топку... В Куня-Ургенче сохранилось поверье, что раз в году глухой ночью тайно от людей в каляндархане собираются чильтаны и обсуждают, что происходит на нашей планете». Перед уходом на сбор подаяний дервиши совершали поклонение очагу: каждый «прикасался к очагу рукой или обеими руками, после чего проводил ими по лицу, глазам, шепча молитвы» [Снесарев, 1973. С. 88]. Согласно уйгурским легендам, чильтаны бродили по земле в виде каляндаров. Семь из них поселились в Яркенде под чинаром. «Что делают эти семь календарей под чинаром?» — спрашивали местные жители [Пантусов, 1907. С. 68]. Эти семь святых были «одеты в рубище, на голове островерхий колпак, на поясе связка веревок, в руках трешотка» [Тенишев, 1984. С. 69].

Другая черта чильтанов — их связь с водой. В Хорезмском оазисе среди оседлых узбеков еще недавно были живы представления о духах «аранг» (во мн. ч. «аранглар»), которые будто бы населяют воды Амударьи и отходящих от нее каналов. «Аранглары... управляют течением вод, от них зависит режим реки, они вызывают наводнения и кораблекрушения». С ними связана легенда о происхождении названия канала Газават: духи причинили наводнение, и знаменитый ишан из Ханки «погрузился в воды канала, где вступил в поединок с арангларами. Через некоторое время на поверхности воды показалась кровь, а затем всплыло тело ишана», погибшего как мученик в священной войне — газават [Снесарев, 1969. С. 236]. Это представление об арангах (эренах) сильно отклоняется от распространенной в Средней Азии характеристики чильтанов, и Г. П. Снесарев не считает арангов чильтанами. В то же время в поверьях узбеков Хорезма аранги выступают как «существа, любимые богом», приносящие людям пользу. Если человек заблудится в пустыне, аранги не позволят ему умереть от жажды и напоят водой [Снесарев, 1969. С. 236—237]. Материалы С. М. Демидова дают новые основания полагать, что аранги — это те же чильтаны. «Среди туркмен средней Амударьи в качестве “пира” (покровителя) воды выступает собирательный образ так называемых “кыркчильтенов”... ташаузские туркмены кыркчильтенов час-

нов», каждый святой должен был насадить рыбу на свой крючок [Демидов, 1963. С. 132].

В Хорезмском оазисе, как сообщил мне Г. П. Снесарев, чильтаны были наделены ролью покровителей кондитеров. Таджики, живущие в верховьях р. Зеравшан, также считали чильтанов покровителями (пир) кондитеров, изготавливающих халву, поэтому веничек, которым сбивается халва, полагалось делать из сорока прутьев [Андреев, 1927. С. 342]. Видимо, эта связь берет начало в распространенном среди узбеков обычае посвящать мучной кисель (халвойи тар) чильтанам.

Чильтанам приписываются покровительство браку и деторождению, забота о маленьких детях. В некоторых узбекских и каракалпакских версиях эпоса «Алпамыш» («Алпамыс») рождение детей у бездетных родителей происходит в результате покровительства чильтанов [Жирмунский, 1974. С. 150]. В каракалпакском эпосе «Шарьяр» женитьба хана Дарапши на Гульшаре устраивается сорока святыми старцами (қырық шилтерлер, еренлер). Они же являются героине во сне и предвещают рождение у нее близнецов [Шарьяр, 1959. С. 29 и др.] Контекст дает понять, что именно святые дарят героине этих детей. Совершая паломничество к святыням, каракалпачки ожидали увидеть во сне сорок скрытых святых в виде седобородых старцев (қырық шилтерлер, таибереңлер) и услышать от них предсказание, будет ли у женщины ребенок или нет [Есбергенов, Атамурастов, 1975. С. 118]. Пожилая узбечка (Избасканский район Андижанской области) говорила: «Если чильтаны не дадут помощь роженице, роды не будут легкими. Поэтому во время родов зажигаем светильник у очага, кладем рядом 20 копеек для чильтанов, и от этого роженице становится лучше. Чильтаны и к повивальному делу имеют отношение». По представлениям восточных казахов, сорок ангелов (периште), называемых чильтанами, охраняют младенцев, в особенности в первые сорок дней после рождения, незримо присутствуя около него. Они покровительствуют ребенку до его совершеннолетия [Толсубаев, 1979. С. 60]. В киплаке Ходжа-Мағз Ахунбабаевского района Ферганской области Б. У. Каримовой рассказывали об обычном устраи-

сканский район Андижанской области УзССР) расположена святая Чилламазор. Здесь женщины, у которых умерли новорожденные дети, не прожившие сорока дней, зажигают светильники, посвященные душам младенцев, — «запах масла [светильников] пусть достигнет умерших детей». Этих светильников сорок, они называются «чильтан-чирак».

Комментируя рассказы таджиков и узбеков о разгуливающих по ночам чильтанах, которые утаскивают младенцев и скот в свои горные пристанища, С. П. Толстов предположил, что чильтаны генетически связаны с культовыми традициями мужских союзов ираноязычного населения Средней Азии [Толстов, 1948. С. 311—312]. Это мнение обосновал новыми фактами Г. П. Снесарев. Он, в частности, сообщил, что у узбеков Булунгура помещение, которое строили для своих собраний молодые джигиты, называлось в старину «чильтанхана», будто бы потому, что «собираться здесь могли сорок человек» [Снесарев, 1963. С. 184]. Этот факт интересен в связи с отмеченным у туркмен и узбеков Хорезмского оазиса представлением о чильтанах как покровителях мужской молодежи. Среди чильтанов у туркмен нередко воображались как сорок молодых удалцов. В Джумагульском районе Иссык-Кульской области киргизы рассказывают о юродивом Бакачы. Однажды джигиты состоятельного человека Байзака позволили себе насмеяться над оборванным Бакачы, который куда-то брел пешком. Вскоре Байзаку было видение: юродивый ехал по степи в красивых одеждах на хорошем коне в сопровождении сорока нарядно одетых всадников-джигитов. Эпический стереотип — дружина героя из сорока человек — восходит к образу чильтанов-джигитов. В туркменском дестане «Гёр-оглы» ясно говорится, что дружину отца Гёр-оглы составили «сорок чильтеннов». Они повстречались ему в пути и сказали: «Ты, оказывается, отважный игид. Мы будем служить тебе нукерами» [Гёр-оглы, 1983. С. 402].

В поверьях о чильтанах прослеживается их связь и с какими-то оргиастическими культами древности. Глухие намеки на это ощущаются уже в легенде о Мансуре и его сестре Анель. Легенда настаивает на невинном свойстве ночных отлучек Анель. Однако в конечном счете чильтаны являются причиной того, что у царевны

в скупых сообщениях о женских обрядах у оседлого населения Средней Азии связанные с именем чильтанов развлечения носят откровенный эротический характер. М. С. Андреев писал: «Очень загадочного... происхождения является крайне любопытный и тщательно скрываемый обычай, почему-то называемый «чильтан-базм», т. е. «пляска чильтанов»... Весною, когда становится уже совершенно тепло и местное население переселилось из города на лето в пригородные сады,... женщины уславливаются и собираются вечером в саду, где им никто не может помешать, и устраивают нечто вроде игры в жмурки. Одной из них завязывают глаза, и она начинает ловить остальных», держа в руках сделанную из кожи модель мужского детородного органа. Поймав кого-либо из участниц сборища, она имитирует, отнюдь не символически, половой акт. Конечно же, это сам сатана научил женщин собираться «на брачные сборища, проще сказать, на радения «чильтан-базм» из сорока женщин и [или?— В. Б.] «чиль-духтарон»— сорока девиц [Андреев, 1927. С. 343]. Видимо, этот обычай первоначально предполагал участие и мужчин, и женщин; когда со временем (с исламом?) такие сборища были признаны безнравственными, традиция приобрела характер женских игр. О том, что некогда в подобных собраниях встречались оба пола, говорят скудные известия об оргиастических сборищах, которые к концу XIX — началу XX в. приняли форму суфийских радений, совершавшихся под руководством ишана. На эти тайные радения, носившие название «иштан салды», собирались мужчины и женщины из числа мюридов ишана; радения будто бы завершались всеобщим соитием участников [Андреев, 1924; Снесарев, 1969. С. 304].

Описываемые в легендах пирушки чильтанов некогда должны были иметь весьма вольный характер. На это указывает такая деталь, как особый напиток чильтанов. Что это за напиток? Мансуру чильтаны дали выпить «святой воды» (по другому варианту — «чашу райского напитка» [Валиханов, 1961. С. 344, 351]). Вода в пиале ставится наряду с другими предметами и на шаманскую кожанную скатерть во время обряда посвящения у узбеков. Она называется «водой чильтанов» (чилтон сув). Выражение «вода чильтанов» стало устойчивым термином, широко известным среди уз-

щества; они испили божьего напитка (худо таалланинг шарбатидан ичкан)». Этим «божьим напитком» некогда было вино. В легенде о Мансуре, которую я услышал в селении Карамурт (Южный Казахстан), говорится, что Анал-Хак, сестра Мансура, войдя в какую-то пещеру, подавала чильтанам вино: «С повторением имени бога, [как бы] летающей птицей став, им вино подавала (жахар билан ўқиш билан учқан қуш бўлиб ушаларга шароб берар экан)». Ходжа Ахмед Ясави в стихах пишет: «В тридцать четыре года... я вместе с чильтанами испил вино (шароб), стал их спутником» [Ясавий, 1959. Б. 75]. Герой туркменского дестана «Юсуп-Ахмет» во время похода оказывается на могиле святого. Ему являются халиф Али, пророк Хыдыр-Ильяс и сорок чильтанов. Они дают ему чашу шераба и благословляют на боевые подвиги [Жирмунский, 1974. С. 191]. В турецкой легенде сорок святых (кырклар) дают будущему певцу Курбани «вино любви» (ашк шарабы), тем самым одаряя его искусством пения [Başgöz, 1967. P. 1, 2, 4]. Чильтаны пьют шараб вместе с Мухаммедом в уйгурской легенде [Hartmann, 1905. S. 28]. Подобные примеры можно умножить. Вино упоминается во многих легендах о святых как напиток, дающий приобщение к божественным тайнам. Вино воспевается в суфийской поэзии как символ экстатического озарения в стремлении к богу. В связи с этим интересно и замечание о том, что эротические танцы, распятие вина, а часто и употребление наркотиков придавали пирушкам на традиционных собраниях молодежи оргиастический характер [Снесарев, 1963. С. 188].

Святые чильтаны воображаются не только в облике почтенных старцев или юношей. Их представляют и в виде сорока девушек (кырк кыз). В Узбекистане это мнение распространено довольно широко. Например, пожилая узбечка (Избасканский район Андижанской области) говорила мне: «Чильтаны — это сорок одна девушка, они из райских дев, гурий (хурлар). Вот почему посвященное чильтанам обрядовое блюдо (умоч), называемое «чильтан оши», мужчинам не дают. Его едят девушки-сироты и вдовы. После трапезы надо зажечь сорок один светильник». Некоторые люди считают, что среди чильтанов есть и женщины и мужчины.

строенный над трещиной в земле во дворе медресе, в которой скрылись от врагов Ходжа Рушной и учившиеся у него сорок девушек [Мухтаров, 1980; С. 75]). Многие из таких святых находятся у источника.

О древности образа сорока девушек свидетельствует сложившийся на основе народных преданий каракалпакский эпос «Сорок девушек», а также, быть может, легенды, объясняющие происхождение этнонима «киргиз» (от слова «кырк кыз») [Кырк кыз, 1956; Загряжский, 1874; Абрамзон, 1971. С. 288—289]. В эпосе сорок девушек представлены храбрыми воительницами; возглавляемые мудрой и справедливой Гулаим, они живут своей общиной в крепости на острове; они спасают свой народ от нашествия калмыцкого хана. Образ девушек-воительниц сохранен и другими эпическими произведениями; так, в узбекских версиях эпоса «Алпамыш» героиня Барчин и сорок сопровождающих ее девушек смело сражаются с врагами, защищая крепость. Остров, на котором живут девушки (он упоминается и в персидской легенде [Зарудный, 1916, С. 80—81]), а также мотив сокровения сблизает сорок девушек с чильтанами. По материалам Б. Х. Кармышевой, в долине р. Кызыл-су (Кызыл-Мазарский район Кулябской области Таджикистана) недалеко от сел. Танапчи в скалах есть пещеры. Одна считается убежищем девушек-чильтанов (кыз-чильтан), а другая — убежищем мужчин-чильтанов. Очевидно, поверья о чильтанах должны рассматриваться вкупе с представлениями о сорока девушках.

Далее, чильтаны обнаруживают особую связь с шаманством. По уйгурским легендам, чильтаны — основатели шаманства. Чтобы излечить дочь пророка Мухаммеда Фатиму, «они в доме Фатимы до зари молились богу и проделывали 72 разных игры» [т. е. «лечебных» обрядовых приема. — В. Б.]: «подняли флаг на веревке, играли на дафе [бубне. — В. Б.], шумели, ходя вокруг больной, и плевали на нее» [Пантусов, 1907. С. 65]. «Таким образом Фатима получила исцеление (но об этом в мусульманских книгах не говорится), и отсюда на свете пошло искусство бакшей» [Пантусов, 1907. С. 66]. Уйгурский шаман сообщил, что у шаманов глава (т. е. покровитель, «пир») — Кы[r]х чильтен [Тенишев, 1974. С. 340]. В Джизакской области я однажды услышал от случайного

жащим чильтанам («чилтон боласи» — 'дитя чильтанов'), в знак чего на темени у него оставляли прядь волос. Через какое-то время, убедившись, что ребенок здоров, мать вновь приводила его к шаманке и просила срезать прядь. Шаманка заворачивала срезанные волосы в кусок материи и подвязывала к веточке, прикрепленной к веревке. После этого в жертву чильтанам закалывалось животное, и из его мяса делали ритуальное угощение. Духами-помощниками Хаджарбуви, по мнению ее невестки, были пари.

Некоторые указания на связь шаманских действий с чильтанами встречаются в литературе. Узбекские шаманки, например, проводя свои обряды, призывают чильтанов на помощь, зажигают 41 посвященный им светильник [Тронцкая, 1925. С. 150, 153, 154]. Ритуальное блюдо, приготовляемое для обряда шаманского посвящения, в Самарканде иногда называли «чильтан-оши» [Сухарева, 1975, С. 61]. У узбеков-карлуков место, где проводился шаманский обряд лечения, называлось «чильтан» [чильтанхана? — В. Б.] — место обитания сорока святых [Шаниязов, 1964. С. 158]. Каракалпакские шаманы иногда ставили светильники для чильтанов при завершении обряда у костей жертвенного животного, принесенных на перекресток больших дорог с тем, чтобы здесь осталась и болезнь [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 113]. Однако этим сведениям не придавалось особого значения: шаманы призывали на помощь и мусульманских святых, которые считались более могущественными, чем шаманские духи. Поэтому связь чильтанов с шаманским культом не привлекла внимания исследователей. Между тем в шаманстве чильтаны выступают не только как святые. Традиционные верования сохранили за ними роль шаманских духов-помощников.

Вот рассказ шаманки (кушнач) Хайитгуль (1920 г. р., узбечки-кунград, живущей в колхозе «Калинин» Ангорского района Сурхандарьинской области). Беседа с ней не была вполне достоверной, Хайитгуль чувствовала себя неважно. Утром у нее удалили зуб, и от этого кружилась голова. Тем не менее рассказ содержал важные сведения.

Шаманкой она стала, по ее словам, «по принуждению» духов

Жизнь ее складывалась нелегко. В 20 лет она вышла замуж; через полгода муж был призван в армию. Ребенок родился мертвым. Муж пропал без вести на фронте, умер и ее отец. Умерла ее сестра, оставив после себя четырехлетнего мальчика, которого взяла на воспитание Хайитгуль. Через восемь лет после первого брака Хайитгуль вновь вышла замуж. Четверо детей, родившихся у нее, умерли. Причина смерти детей — влияние духов чильтанов (чилтонларнинг тосири), считает Хайитгуль [т. е. духи наказывали ее за то, что она не принималась шаманить]. Кроме того, и сама она часто болела по той же причине.

Умер второй ее муж. Она осталась вдвоем с матерью. Было так одиноко и тоскливо, что она пошла в правление колхоза просить, чтобы ей поставили в доме радио: «Не могла дома сидеть». Стало ясно, что чильтаны не оставят ее в покое. Однако Хайитгуль все еще не торопилась принять посвящение. Вскоре ее бабушка, жившая у одного из сыновей, дяди Хайитгуль, сказала ей: «Зачем и дальше страдать? И так уже своих детей [духам] отдала. Если руку дашь (құл берсанг), все будет хорошо». Хайитгуль не соглашалась. Она было побежала от бабушки, но бабушка догнала ее, схватила за руку и плюнула в ладонь. Но и после этого еще некоторое время Хайитгуль не начинала шаманить, робела, думала, что не справится. (Из рассказа осталось неясным, как Хайитгуль приступила к шаманской деятельности — был ли совершен ритуал посвящения или она обошлась без него. Как бы то ни было, вскоре она поняла, что духи дают ей особое видение и знание).

Однажды жена брата ее мужа захотела резать барана в жертву (садака) духам момо, так как у нее после обращения к гадалке (палчи) улучшилось зрение. Хайитгуль сидела и прядла, наблюдая, как выбирают животное для жертвы, и вдруг какой-то мужчина подошел сзади и сказал: «Этот баран в жертву не годится». Хайитгуль сообщила об этом присутствующим, ее не послушали. Барана зарезали, но вскоре выяснилось, что он не «чистый», т. е. украденный на ферме, а не купленный на базаре. В другой раз Хайитгуль во сне увидела молодого мужчину, который сказал ей: «У соседей дети заболели корью, и завтра придут к твоей матери просить помощи. В качестве сиделки? — В. Б. I. Мать пошла к соседям, ока-

ются старухи. Для чильтанов зажигается светильник (осталось неясным, один или несколько). Светильник ставится или у очага, или в старом доме, где Хайитгуль принимает клиентов.

По рассказу шаманки Марзии (1912 г. р., кишлак Тубали Мулкуш Галля-Аральского района Джизакской области), когда ей было 17 лет, обрушилась крыша дома и ее ударило балкой. Свыше трех месяцев она лежала больная. Однажды в их дом пришел бродячий дервиш — дувона. Он сказал дяде Марзии (к тому времени ее родители умерли): «Девушку тронуло войско сорока одного чильтана (қирқ бир чилтонниг лови-лашкари тейипди). Если заржете им [в жертву] животное, она выздоровеет. У нее что-то было в роду, кто-то был связан с духами». И дядя подтвердил: «Да, в роду было». Из сундука достали бубен, с которым шаманили три поколения предков Марзии (последней шаманкой была ее бабушка по матери). Собрали всех родственников, провели обряд посвящения («Скатерть расстелили, — образно сказала Марзия), после чего она выздоровела. В 25 лет она уже была признанной шаманкой.

Каждый год Марзия совершает обряд повторного посвящения и перед этим болеет, бывает так тяжело, что даже не может сидеть. Иногда она в состоянии сесть перед обрядовой кожаной скатертью, покрытая белой материей. Бубен лежит рядом. Играть на нем не обязательно. Главное — присутствовать на обряде и этим показать: я принесла жертву, поклонилась (зиэрат қилдим) сорока одному чильтану. Когда Марзия заболевает, ей во сне являются чильтаны; они принимают разный облик, иногда предстают в виде мужчин с ружьями, как она считает, «русских» (ибо «русские — сильные»), и говорят ей: «Дай нам нашу еду (жемишимизни бер)». Когда во время обряда посвящения зажигается 41 светильник для чильтанов, она говорит: «Мне вред сделавшие (бизга залал берган) [т. е. избравшие, вызвавшие «шаманскую болезнь» духи], это ваша доля, для вас поставлено, это ваша еда (жемишингиз)». (Едой духов считается не только положенная на обрядовой скатерти пища, но и запах масла, которым пропитана вата светильников.) Марзия считает, что эти светильники посвящены и другим духам, в частности прабабушке Еве и праотцу Адаму. Вообще, по ее мне-

К. Тайжанов любезно пересказал мне свою беседу со знахаркой Ракией (1913 г. р., уроженка пос. Сайрам Чимкентской области Казахстана, живущая в Ташкенте). Беседа состоялась в 1983 г. «У моей свекрови был 41 чильтан (қайнаманни қирқ бир чилтони бор эди), — рассказывала Ракия. — После ее смерти они остались без хозяина (эгасиз). Когда мне было лет 25—30 (после рождения второго ребенка), я очень сильно заболела. Целый месяц ничего не ела. Все родственники собрались, думали, что я умираю. На тридцать первый день, проснувшись утром, я попросила поставить самовар. В эту ночь я увидела во сне седобородого старца в белой чалме и старуху (это, видимо, были мои свекор и свекровь), которые сказали мне: “Приготовься взять (оч қўлингги)”. Я протянула вперед руки. Они дали мне [надеваемый на руку] мешок для выпечки хлеба (енглик, рапида) и сказали: “Встань с места! Что сидишь без дела? Сама лечи своих детей (ўз болангга ўзинг қора)!” И когда я проснулась, то заметила, что руки у меня протянуты вперед, как бы для того, чтобы принять какую-то вещь. Придя в себя, я сказала мужу: “Дайте мне чаю”. Я рассказала домашним свой сон, они прочитали молитву (фотиҳа) и надели на шею скрученную из хлопка нитку “бойинчак” (бўйинчок), в знак того, что я приняла на себя (бўйнига олдим) [занятие знахарством]. К гадалке не обращались, окружающие сразу поняли, каков смысл сна. В воскресенье купили на базаре белого барана, приготовили [жертвенное] кушанье для чильтанов (қирқ бир чилтонни ош сувини) и срезали “бойинчак”. После этого я и готовлю угощение чильтанам, делаю их дело (шуларни ишини қилиб келаябман). Каждый четверг в честь чильтанов (чилтонга аталган) варю плов, в который кладется предварительно размоченная сорок одна горошина. Кроме того, каждый четверг для чильтанов в специально отведенном для этого чистом уголке двора зажигаю пару светильников (бир жуфт шам). Там из трех кирпичей сооружен как бы домик для этих светильников. С одной его стороны есть занавеска (парда) из лоскута материи». Ракия лечит легкие недомогания знахарскими магико-анимистическими способами (кинна соледи, тупуради, учуқлайди).

(20 юношей и 20 девушек крошечных размеров), играя на бубне, направлялись к светильникам, угощались поставленной для них пищей и уходили, вновь затеяв игру на бубне. Место, где ставились светильники для чильтанов, было хорошо видно с террасы, на которой знахарка обычно пила чай вместе с мужем, стариком-мудрой. Она показывала духов мужу, но тот ничего не мог увидеть, как ни вглядывался, и махал рукой.

Другой рассказ, записанный в Избасканском районе в том же 1983 г., — также о знахарке. Мать рассказчицы лет 10 назад заболела в возрасте примерно 55 лет. Поставленный шаманкой диагноз гласил: «Чильтаны твоего покойного свекра тебя давят, примешь их — выздоровеешь». Женщина согласилась и в соответствии с обычаями получила у шаманки благословение (пата). С тех пор она часто посещала эту шаманку, принося ей дары, а также «возносила запах» (т. е. готовила на масле горячую пищу) чильтанам, когда чувствовала недомогание. Она говорила дочери, что видела своих чильтанов в облике 12—13-летних мальчиков и девочек небольшого роста. У всех у них на голове одинаковые красивые красные тибетейки. Знахаркой мать рассказчицы не стала.

В одном из рассказов, записанных в кишлаке Джанабад Избасканского района, чильтаны выступают как своего рода фамильные духи. На усадьбе у дома, в котором родился рассказчик, рос старый кайрагач. У его корней была небольшая огороженная площадка. Родители постоянно предупреждали детей: «Здесь не играйте, не мочитесь, не сорите». Эта площадка была излюбленным местом духов — 20 девушек и 20 юношей. Родители рассказчика не называли их чильтанами, а говорили: «люди» (одамлар) или «чистые» (таза нарса), однако описание духов не оставляет сомнения в том, что это чильтаны; так считал и рассказчик. Духи придирчиво заставляли обитателей дома поддерживать чистоту и порядок. Отец каждое утро подметал усадьбу, а ночью, уложив детей спать, мыл их обувь и выстраивал ее в ряд у двери. Родители были убеждены, что кто-нибудь из детей заболеет, если этого не сделать. Во время войны в доме жили чужие люди, не всегда соблюдавшие чистоту, и мать рассказчика часто болела. Болезнью кого-либо из членов семьи духи давали знать, что необходимо заблудившемуся родив-

У узбеков дештикипчакского происхождения, живущих в Зеравшанской долине, чильтаны также выступают как наследственные духи-помощники шамана. При этом чильтаны, как правило, не главная категория шаманских духов. В отличие от тех форм шаманского культа, где у шаманов только один вид духов-помощников — пари (иногда в сочетании с подчиненными им джиннами), в шаманстве узбеков бассейна Зеравшана сохранилась целая иерархия разных духов, помогающих шаману. Самые главные духи-помощники — это пари; чильтаны представляются рыцарями пари, составляющими «армию» духов, им подчиненных. Другая категория духов — сорок девушек (в местном произношении «кыркын кыз»); они подчинены чильтанам, но нередко и отождествляются с чильтанами, и в таком случае чильтаны воображаются как группа молодых людей — юношей и девушек вместе.

Представления о второстепенной роли чильтанов не согласуются с воззрениями, объясняющими специфику культовых действий и атрибутов.

В долине Зеравшана шаманки протыкают кожу бубнов иголкой. Представители старшего поколения, хорошо знающие обычаи старины, связывают эти дырочки с сорока девушками [подробнее см.: Басилов, 1977].

Обычай мазать кровью жертвенного животного бубен при ежегодных обрядах шаманского посвящения также объясняется потребностями чильтанов и сорока девушек; духи лижут эту кровь. Во время обряда ежегодного посвящения в Галля-Аральском районе на расстеленную кожаную скатерть ставятся чаша с кровью зарезанного для ритуального угощения животного, чаша с водой, блюдо с блинами разного вида, хлебные лепешки, блюдо с костями, сохраненными после трапезы из мяса жертвенного животного, и некоторые другие вещи. Все это — для чильтанов (или чильтанов и сорока девушек). На кучку муки, рядом с ней и на кости перед началом обряда ставятся светильники — для святых, для Адама и Евы, для чильтанов. Каждой категории духов предназначены свои светильники. Сорок один светильник для чильтанов устанавливается отдельно, на вершине кучки муки. Некоторые шаманки

таре предназначены иным духам, преимущественно чильтанам. Конечно, если прямо спросить шаманок или участника обряда, что на скатерти посвящено пари, последует ответ: «Все для пари». Но при детальном расспросе о назначении каждого ритуального предмета пари, как правило, не упоминаются. Эти факты наводят на мысль, что шаманство узбеков Зеравшанской долины сложилось некогда из разных культов, близких по характеру. Один из них был связан с духами пари, другой — с чильтанами; при их слиянии победили широко распространенные представления о пари как основных шаманских духах; чильтаны оказались оттесненными на второй план, но сохранили прочную связь с обрядностью.

Особая роль чильтанов в обрядности подтверждается и некоторыми особенностями привычных словосочетаний, отражающих, очевидно, уже утратившие силу воззрения. Так, о шаманах в Джизакской области обычно говорят, что они «идут дорогой чильтанов», хотя логичнее было бы говорить о «дороге пари». Наследственный характер шаманства закрепился в термине «мирас» (мерос — 'наследство'), обозначающем духов-помощников шамана. Чаще всего под «наследством» понимаются прежде всего чильтаны, иногда — только чильтаны.

Вот примеры. Жительница с. Малтап Галля-Аральского района узбечка Каршигуль рассказывала о своих односельчанках Хайитгуль и Курбан, которые, как и она, приняли посвящение, но шаманками не стали: «Наследству-чильтанам запах возносят, бубен кровью мажут (меросларга-чилтонларга отаб ис чиқаради, чилдирмани қоннайди). Не мазать кровью нельзя. Но бубен лежит сухим (лекин чилдирма қури жатади) [т. е. с ним не шаманят]». В данном случае слово «чильтан» означает не особую категорию духов, а вообще духов-помощников вне зависимости от категории и в этом смысле тождественно слову «наследство».

В 1979 г. О. Муродов повел меня в гости к шаманке-таджичке Авлиё-фолбин, живущей в окрестностях Самарканда. Пока мы сидели у нес в домике, где она принимает клиентов, одна за другой явились несколько женщин с просьбой, чтобы она погадала, т. е. призвала бы своих духов и узнала, как избавиться от болезни. Авлиё-фолбин играла на бубне и пела призывания. Ее духи-помощ-

себя возможную причину заболевания, Авлиё-фолбин спросила: «Есть ли у вас в роду чильтаны-наследство или мулла (авлодин-гизда чилтони-мероси борми ё мулло борми)?» Сообщая пришедшей к ней девушке мнение духов о причине болезни ее сестры, шаманка говорила: «Сорок один чильтан и тридцать два имама [так!— В. Б.] вызвали сильное сердцебиение и головную боль, придавили оба плеча, схватили кровеносные сосуды. Ее наследственные духи беспокоят (41 чилтон, 32 имом йуракди ўйнатиб, миёни қақшатиб, эки елкани босиб раги-паини ушлаб ўтирубду. Мероси ушлаябди). Обещала ли дать им в жертву животное, принесла ли жертву?» Здесь уже сорок один чильтан (и по недоразумению тридцать два имама) выступают, возможно, как преимущественные фамильные духи-помощники.

Рассказывая о себе, Авлиё-фолбин сказала: «У нас в роду были читавшие по книге, но не было читавших [призывания] для чильтанов (овлодимизда китобга ўқиган бор эди, чилтонга ўқиган йўқ эди)», имея в виду, что до нее никто в роду не занимался шаманством.

Примеров подобного употребления слова «чильтан» в смысле «шаманские духи-помощники» можно привести много из разных районов Узбекистана. Нередко говорят: «Кто примет себе чильтанов, тот будет шаманом». Очевидно, это не путаница, вызванная разложением прежних верований, а давняя традиция. Нам уже известны случаи, когда чильтаны, действительно, выступают как единственные духи-помощники.

В верованиях узбеков чильтаны и в роли шаманских духов нередко воображаются как сорок девушек, как сорок юношей и девушек. Вместе с тем сорок девушек кое-где предстают и как самостоятельная категория шаманских духов. По материалам О. Муродова, например, у равнинных таджиков сорок духов-помощников (чил духтарон) понимаются как особая группа духов-помощников шамана [Муродов, 1975б. С. 7]. Во время цветения плодовых деревьев они гуляют и танцуют вместе с чильтанами (сорока мужчинами или юношами). По мнению Авлиё-фолбин, сорок девушек летают по

обратно, могут его и исцелить. С сорока девушками были связаны и шаманские обряды Тотти-тавуи. Во время обряда посвящения «на скатерть ставили сорок тарелочек с разнообразными сладостями и фруктами, когурмой. Принято говорить, что тарелочки посвящены сорока девушкам», хотя, по общему мнению, эта еда предлагалась также и духам других категорий. Сорок светильников, зажигаемых шаманкой во время лечебного обряда, предназначались чильтанам и сорока девушкам [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 122—124].

В Избасканском районе Андижанской области я слышал рассказ об одном старике, умершем лет тридцать назад, которого окружающие считали «не от мира сего» (дево́на). В небольшом домишке, где он жил совершенно один, дверь не закрывалась даже зимой. Иногда люди, проходя мимо, слышали, как старик с кем-то разговаривал. Считалось, что духи сорок девушек развлекают его и он беседует с ними. Благодаря своим духам он будто бы и не замечал холода.

Особенно отчетливо сорок девушек выступают шаманскими духами-помощниками в поверьях узбеков Зеравшанской долины. Здесь, как отмечалось, они занимают важное место в шаманском культе.

Уже М. С. Андреев говорил о расхождении между книжным обликом чильтанов и народными верованиями. Сегодня, с накоплением нового материала эта разница видится еще более значительной. Неодинаково представлялись населению Средней Азии чильтаны-святые. Наряду с этим чильтанам отводилась и роль низших духов обоего пола, теснейшим образом связанных с шаманством. Пестрота характеристик позволяет высказать предположения об особенностях развития этой категории духов.

Принадлежность чильтанов к категории правящих миром святых означает, что в период, когда стал распространяться ислам, они представлялись могущественными духами, скорее даже боже́ствами с разнообразными и широкими функциями. В частности, они покровительствовали деторождению, здоровью детей и молодежи. Став мусульманскими святыми, чильтаны, естественно, не сохранили полностью свою древнюю доисламскую характеристику.

Религиозные традиции народов Средней Азии и Казахстана, видимо, искони признавали возможность экстатического общения с чильтанами. Интересное свидетельство конца XVIII в., не замеченное исследователями, говорит о ритуальной одержимости в связи с верой в чильтанов, проявлявшейся в культе святых: «В столичном их городе [Хиве.— В. Б.] погребен Палван, славной и чудотворной святой Мугаметанской; почему и приходят к нему часто на поклонение благоговейные люди и из далеких мест. В складенном из кирпича притворе, где лежит и тело сего святого, хранится книжка, в коей описано житие его и содеянные им чудеса; и она так, как и мнимые мощи Палвановы, оберегается тут сорокью по миру шатающимися чернецами [т. е. чильтанами.— В. Б.]. На поставленном тут и столбами подкрепленном высоком шесте утверждена вверху вместо шишки большая клетка. В самое весеннее равноденствие покушаются все чернецы [дервиши, собравшиеся у святыни?— В. Б.] влезть по канатам в сию клетку: причём многие обрываются и больно ушибаются. Кто взберется наверх, тому является святой Палван во плоти и наделяет его даром пророчествовать. Он свергает оттуда свое одеяние, которое благоговейный народ разтерзывает и нацепляет на себя лоскутки в отвращение каких-то бед» [Георги. 1796. Ч. 2. С. 90].

По-видимому, хивинский святой Палван-ата признавался одним из чильтанов, потому они и оберегали его могилу. Причислить Палван-ата к чильтанам позволяет и его пышный титул — «полюс мира», употреблявшийся среднеазиатскими хронистами позднего средневековья [Снесарев, 1983. С. 176]. В высоком шесте с «клеткой» наверху нетрудно распознать «туг». Влезание на этот шест в весенний праздник еще в конце XVIII в. было религиозным ритуалом. Надо полагать, что позднее мусульманское духовенство сочло неудобным поддерживать этот обычай, отклонявшийся от религиозных норм ислама.

В современных верованиях чильтаны-святые и чильтаны-шаманские духи — фактически разные персонажи. Первоначально единый образ продолжает существовать в двух различных формах, каждая из которых имеет в значительной степени самостоятельную

исхождению культов. Объединение культов, очевидно, способствовало и сближению разных категорий духов. Повсюду в Узбекистане можно встретиться с мнением, которое, однако, еще не получило широкого распространения, что чильтаны — это те же пари. Так, чильтанов нередко отождествляют с пари в Ферганской долине, причем представления о чильтанах здесь (по крайней мере, в группе районов Андижанской области) отчетливее и детальнее, чем представления о пари.

Материал подтверждает еще недавно значительную роль сорока девушек в народных представлениях, их тесную связь с чильтанами. С приходом ислама древний образ сорока девушек, как и образ чильтанов, расщепился и продолжал жить в двух разных сферах народных верований — в почитании святых и в низшей демонологии. При этом нередко различие между девушками-святыми и девушками-духами было неувловимым.

#### ОБЛАДАНИЕ ДУХАМИ-ПОМОЩНИКАМИ РАЗНЫХ КАТЕГОРИЙ

У народов Средней Азии и Казахстана не редкость случаи, когда шаман связан с духами-помощниками разных категорий. Такой случай, в частности, представлен в воззрениях шаманки Нобат (с. Малтап Галля-Аральского района Джизакской области, где живут узбеки дештикилчакского происхождения группы кырк). Сведения, полученные от Нобат, уже приводились в предыдущих главах. Она родилась в начале нашего столетия, имеет семью, детей, внуков. Я знаком с Нобат с 1973 г. Наши беседы записывались на магнитную ленту, а затем дословно воспроизводились на бумаге. При встречах с Нобат я перепроверял материал прошлых записей и думаю, что ее воззрения поняты правильно.

Среди других старых женщин, знакомых с шаманской обрядностью, Нобат выделяется как хорошим знанием деталей, так и пониманием смысла ритуальных действий. Вместе с тем, по моим впечатлениям, полной ясности в представлениях Нобат о духах нет. Народные верования никогда не имели вид законченной систе-

бодно пренебрегает истонным значением терминов и легко может названием одной категории духов обозначить другую или несколько разных групп духов сразу. Неряшливость языка отнюдь не означает беспорядка в мыслях. Сама Нобат прекрасно знает, что имеет в виду, и, когда требуется точность в определении категории духов, четко называет и характеризует их. Видимо, такое произвольное употребление терминов, исторически связанных с разными категориями, стало возможным в условиях, когда границы между различными видами демонологических персонажей оказались в какой-то степени размытыми. При всех этих оговорках воззрения Нобат укладываются в схему, которую она осознает сама.

1. Враждебные человеку духи. Среди них самый сильный — черный дэв (қора дев). Хотя сама Нобат нередко говорит, что черный дэв «трогает» или «ударяет» человека (одамга тегади; одамди уруб кетади), при подробных расспросах выясняется, что «трогает» не дэв, а только его «холод» (салқин). Если «тронет» сам дэв, человек умрет. Кроме того, «трогают» людей помощники дэва, духи, составляющие его войска (лашкар). Причиненная черным дэвом болезнь тяжела. Шаманка почтительно призывает дэва при гадании, когда ее духи сообщают, что именно он — виновник болезни. Дэв является в образе человека в черных одеждах и большой шапке, «похожий на начальника», и в ответ на просьбу шаманки вернуть больному здоровье приказывает зарезать для него животное черной масти. Но эта жертва, по мнению Нобат, не смягчает дэва, поэтому больной, пострадавший от черного дэва, обычно безнадёжен.

Другой враждебный дух — желтая дева (сары кыз, иначе мартув или сары мартув); так в этих местах называют демона албасты. Желтая дева живет в оврагах, показывается чаще всего у воды, ее можно схватить за волосы и лишить силы сопротивляться, ударив веревкой от штанов, которую она боится. Как и черный дэв, сары кыз сильна и может убить человека, если «тронет» его сама, поэтому «трогают» ее «холод» или духи-помощники, называемые момо или момо-хова (это словосочетание образовалось под влиянием имени Евы — Момо-Хова; при этом Нобат прекрасно

го почтения, как о существах, обитающих в грязных местах. Словом «джинн» она также обозначает духов вообще, включая и духов-помощников шаманки. Нанести вред человеку могут и арвахи. Арвах — душа умершего, и приносить вред не является ее главным занятием. Но если кто-то пройдет по заброшенной могиле или по месту, где был убит человек, то дух покойного «тронет» и от болезни избавит только жертвоприношение арваху. К враждебным духам относится и шайтан, но это тусклый образ, практически не имеющий самостоятельного значения. В высказываниях Нобат лишь раз промелькнула мысль, что шайтан оказывает помощь желтой деве и «завязывает» путь шаманским духам пари.

2. Духи-помощники. К ним относятся прежде всего мусульманские святые. «Если их не позвать, они нам поддержку не дадут, — говорила Нобат. — А как много войск [духов] они поднимают!» Здесь святые по своей роли подобны другим шаманским духам. Не случайно односельчанка Нобат, шаманка Айдай, причислила святых Буви-Котича (Хадиджа) и Буви-Амбар к пари.

Главные духи шаманки — пари, но начальствует над ними белый дэв (оқ дэв). Образ белого дэва весьма неопределен. Он не превосходит силой черного дэва, не борется с ним. Начальником пари Нобат называла и белую пари (оқ пари), иначе пари-девицу (пари-қиз), подчеркивая, что она очень сильна. Старшим среди пари в ее рассказах выступает и Абдуррахман-ав-пари, который приходит на зов шаманки только в случае лечения серьезных болезней. Белый дэв обнаружился в числе духов-помощников только в рассказах Нобат, другие окрестные шаманки этого духа не упоминали. В отличие от белого дэва Абдуррахман, глава духов пари, широко известен верованиям узбеков, таджиков и уйгуров. Разные персонажи в роли начальника духов свидетельствуют здесь о смешении разных традиций. Неясный образ белой пари, эквивалентной белому дэву, скорее всего, отражает процесс исчезновения образа белого дэва как особой категории, слияния его с духами пари.

Пари имеют свои имена: Рахман, Сулхан, Султан, Жулдуз, Мискал (женщины); Жунус, Файзулла, Батыр (мужчины); этот

ха, называемого «орел» (қора қуш). По ее мнению, орел — это облик, который принимают наследственные духи какого-либо человека, показываясь ему или «трогая» его с желанием напомнить, что ждут от него жертв. Однако отрывки призываний, исполнявшихся давно умершими шаманками, записанные в том же селе, где живет Нобат, характеризуют «орла» вполне самостоятельным духом-помощником (как и в казахском шаманстве). Среди пари Нобат упомянула и группу кыргыз-пари. Кыргыз — это, скорее всего, кырк кыз, сорок девушек. Нобат нередко отождествляет духов кыргыз с духами-девушками «кыркын-кыз», говоря, например: «қирқин қыздинг қирғыз-пари». Название духов кыркын кыз является диалектной формой узбекского (тюркского) кырк кыз; оно встречается и в некоторых народных дастанах узбеков. Отдельные женщины из окружения Нобат, например шаманка Айдай, отождествляют кыркын кыз с чильтанами, из чего также должно следовать количество девушек-духов — сорок. В связи с этим любопытно заявление Нобат о том, что ей неизвестно, сколько девушек составляют группу кыркын кыз. Нобат представляет себе духов кыркын кыз одетыми в красные платья девушками и молодухами.

В местных шаманских обрядах, совершаемых и Нобат, духам предлагают кровь жертвенного животного. Нобат считает, что кровью питаются не пари, а духи других категорий — чильтаны и кыркын кыз, помощницы чильтанов. Представление о чильтанах как невидимых святых распространено и среди населения Зеравшанской долины, однако оно странным образом сочетается и с иным пониманием роли чильтанов как наследственных духов шаманки, помощников пари, составляющих их «войско», богатырей; Нобат также называет их джигитами. Кыркын кыз (сорок девушек), занимающие в иерархии духов место ниже чильтанов, тоже помощницы или прислужницы пари (париларнинг хизматкори). Похоже, что и у сорока девушек есть свои помощники. Таким помощником Нобат представила упоминаемого ей при гаданиях духа Малгур, который очищает путь для кыркын кыз, прогоняя от них злых духов (ҳайдавчиси бўлади). Среди кыркын кыз есть две любительницы крови, которые в то же время и вестницы, ибо прихо-

ритуальных предметов, и в пиалу кладутся две «серебряных» монетки. Любительницы крови зовут всех остальных сорок девушек, говоря: «Сейчас нашу печать (мухир) положили в кровь». Духи (кыркын кыз, чильтаны) лижут кровь, и кровь становится водой. Как только духи будут удовлетворены, больной выздоравливает. Преимущественная связь шаманского ритуала с чильтанами и кыркын кыз, которая отражена в этих воззрениях Нобат, подтверждается и другими фактами. Почти все ритуальные предметы (блины, хлеб, светильники), поставленные вместе с пиалой крови на скатерть, Нобат посвящает чильтанам и кыркын кыз. Для них, по ее словам, делаются рисунки кровью на внутренней стороне шаманских бубнов. Для них прокалываются дырочки в коже шаманского бубна: чильтаны и кыркын кыз, придя, помещаются в эти дырочки и оттуда разговаривают с шаманкой. По мнению Нобат, и шаманская скатерть, употребляющаяся при проведении обрядов, принадлежит сорока девушкам: «кыркын кыз сурпаси».

Интересно отношение Нобат к своим духам-помощникам. «Они все — мои враги, — сказала она однажды. — Из-за них я занимаюсь шаманством. Они ни с кем из людей дружбу не заводят, друзьями не бывают. Теперь я живу, [только] умоляя их [о помощи]. [Их] упрашивая [помочь], барана режем, запах делаем [т. е. готовим ритуальную пищу. — В.Б.], светильники зажигаем. Это не дружба... Если бы были друзьями, разве заставили бы меня стать шаманкой? Тронули [ведь] меня эти люди [т. е. духи. — В. Б.]. И я теперь иду по их пути. Зачем мне нужно быть шаманкой? Это они мне сказали: «...Будешь бакши [шаманкой]. Заставили. Сказали: «Если не сделаешь [того, что мы предписываем], прикончим тебя». Если бы не послушалась, стала бы придурковатой, скиталась бы, заходя в любой дом, ложась спать где попало...»

Как и другие известные мне узбекские шаманки Зеравшанской долины, Нобат не проводит резкой границы между враждебными человеку духами и духами-помощниками. И те и другие могут принести пользу и причинить вред. Шаманка не воюет с демонами, скорее стремится поладить с ними. И сами духи не враждуют друг с другом, напротив — готовы оказать услуги. Так, если человека

частью под «наследством» подразумеваются чильтаны. А в ряде случаев Нобат даже отчетливо отделяла пари от духов, обозначаемых термином «наследство». Так, она рассказывала об односельчанке, к которой «притронулась пари». Пари будто бы говорила этой женщине: «Содержи себя в чистоте, "наследство" не вспоминай. Иди по моему пути, "наследство" ко мне не присоединяй». Такое отграничение пари от прочих шаманских духов имеет свою основу в верованиях узбеков Зеравшанской долины. Хотя здесь шаманскими духами-помощниками признаются большей частью пари, население особо выделяет шаманок, к которым «притронулись пари» (пари теккан). Считается, что у таких шаманок, избранниц духов пари, не может быть потомства в отличие от обычных шаманок, которые ведут нормальную семейную жизнь (как, например, Нобат). Это противопоставление могло возникнуть только на основе уже исчезнувших поверий, связывавших шаманский культ не только с пари, но и с другими духами.

Знакомясь с высказываниями Нобат, мы видим, что мир шаманских духов подвержен изменениям, как и все другие элементы традиционной культуры. Изменения могут быть особенно существенными в случаях взаимодействия разных культурных сред (на почве тесных межэтнических контактов). Так, узбеки-кырк близки к казахам и особенностями диалекта, и многими чертами традиционной культуры; шаманство у них в прошлом проявлялось в формах, свойственных для «тюркского» варианта среднеазиатского шаманства. Естественно было бы ожидать, что и в образах духов обнаружится известная близость к шаманству тюркоязычных народов Алтае-Саянского нагорья. Но среди духов Нобат лишь один «орел» знаком алтайскому и хакасскому шаманству, где он (кара куш) выступает духом-помощником шамана [Радлов, 1989. С. 388—390; Дыренкова, 1949. С. 177]. Остальные категории духов увязываются с традициями иранской мифологии. Итак, у узбеков-кырк почти полностью утрачены демонологические воззрения, имевшиеся у тюркских народов до их оживленных контактов с ираноязычным миром.

Воззрения Нобат не единственный случай, когда шаманке покрови-

ворот, чтобы показать, как это произошло. Среди шаманских духов Момохал нет пари. Даже получение бубна от явившейся во сне старухи связывается с чильтанами. Если верить рассказу Момохал, то и гадалка, разъяснившая ей этот сон, связала необходимость взять бубен с волей чильтанов.

Представления Момохал о чильтанах в общем не отличаются от общераспространенных верований. Ее чильтаны — это святые, их возглавляет сам невидимый пророк Хызр, приносящий счастье и блага. (С мнением, что Хызр, или в местном произношении Хыдыр, начальствует над чильтанами, я встречался в Сурхандарьинской области не раз. Очевидно, это воззрение распространено гораздо шире. Таджики, живущие в верховьях р. Зеравшан, рассказывали, что «чильтаны... являются помощниками Хызру» [Андреев, 1927. С. 341].) Чильтаны, как считает Момохал, управляют миром (дунёни эгаси). Они беседуют с самим богом. Чильтаны обычно пребывают в воде, поэтому их зовут «люди воды» (одами оби). В подтверждение Момохал рассказала легенду о святом суфий Дивана-и Машрабе. Машраб попросил царя выдать за него замуж свою дочь. Падишах не хотел дать нищему дервишу прямой отказ и по совету приближенных поставил ему условие: пусть достанет два драгоценных светильника (жавхар чироқ). Машраб пришел к реке, восклицая: «О бог (Я ху)!» Он стал выплескивать воду из реки на берег. Из воды вышли чильтаны и спросили, зачем он так делает, ведь все равно вода стекает обратно в реку. Машраб зарыдал и попросил чильтанов помочь ему жениться на дочери падишаха. Чильтаны вынесли ему из воды 40 драгоценных светильников. (Эта легенда известна и в связи с другим святым [Бертельс, 1965. С. 184—185].)

Если чильтанов почитать, они охраняют человека от бед, как и духи предков (ота-бобомизнинг арвоҳлари). Момохал, как и положено, готовит для чильтанов жертвенное угощение. О времени, когда надо предлагать чильтанам угощение, она узнает по неприятному ощущению во всем теле (бадани сезади). После того как кушанье чильтанам предложено, сразу же наступает облегчение.

ради). Так ведется от времен Адама и Евы. Когда она приходит и «бросает свою тень» (соя солади), то и женщины легко рожают, и скот дает потомство. Даже если роды происходят под наблюдением докторов в больнице, все равно без «бабушки» ничего не происходит. Вот почему больницу или родильный дом местные узбекские женщины иногда уважительно зовут «чилляхана» (также и «чильтанхана», потому что и чильтаны помогают роженицам). Имени этой «бабушки» Момохал не знает и называет ее повитухой людей и скота (молдинг энагаларим, одамнинг энагаларим). Так как эта «бабушка» дала ей бубен, Момохал призывает ее, когда проводит шаманские обряды. Провожая Б. Х. Кармышеву и меня после беседы, Момохал в один из дней произнесла напутственную молитву, в которой упоминались чильтаны и покровительница «бабушка»-повитуха. Подобно своей покровительнице, Момохал сама выступает в роли повитухи.

Образ мифической повивальной бабки, избравшей Момохал на шаманское служение, в новом освещении показывает нам связь между шаманством и повивальным делом. Эта связь естественная и древняя. Шаманы многих народов считали своей задачей бороться с бесплодием, облегчать роды. Безымянная мифическая «бабушка»-повитуха в узбекских верованиях отмечена впервые; понять истоки этого образа нам поможет сравнительный материал. Скорее всего, живущая на небе «момо», покровительствующая появлению на свет всего живого, когда-то была богиней плодородия. Древние тюрки почитали богиню Умай; возможно, именно она изображена на знаменитом кудыргинском камне [Длужневская, 1978]. Сведений о древнетюркской Умай немного; этнографические материалы о пережитках культа Умай у киргизов и народов Саяно-Алтая рисуют богиню прежде всего как покровительницу рожениц и младенцев [Потапов, 1973; Абрамзон, 1971. С. 275—280; Усманова, 1976; Бутанасев, 1984; Баялиева, 1972. С. 45; Янборисов, 1987]. Ярko и полно подобное Умай божество сохранено в верованиях тунгусоязычных народов. Омоси-мама, богиня плодородия, выразительно описана в маньчжурской легенде о нишанской шаманке (вызволив душу умершего юноши из царства мертвых, шаманка

ках, которые избегали бывать на похоронах и притрагиваться к поминальной пище, чтобы не вызвать гнева духов, будто бы немедленно насылающих на ослушницу тяжелую болезнь. Очевидно, это давняя традиция. Алтайские шаманы сорок дней избегали жилище, где умер человек, опасаясь осквернить себя присутствующим в доме духом смерти «алдачы» [Анохин, 1924. С. 20].

Образ якутской Айысыт может иметь самую непосредственную связь с пережиточными доисламскими верованиями узбеков и ряда других тюркоязычных народов. «Айыы» по-якутски означает 'божество', следовательно, имя богини — Сыт (Хыт). Близкое название имеет изображаемое куклой в виде женщины мифическое существо, с которым у узбеков связан обряд вызывания дождя — Сус-хотин («женщина Сус») [Кадыров, 1964; Богомолова, 1952. С. 109—120; Мухиддинов, 1975, С. 101]. Сус-катын известна верованиям кумыков, а у туркмен ее имя сохранилось лишь в названиях ритуала вызывания дождя — «сют-хатын», «тютятатын», «сют-казан» [Гаджиева, 1961. С. 323—324; Басилов, 1973б. С. 198—199]. Нельзя исключать, что столетия назад в верованиях ряда тюркоязычных народов богиня плодородия Айысыт рассматривалась и как подательница небесной влаги. Возможно, осколком этого же образа является и мифическая старуха (Момо-Куддурок у узбеков, Гарры-мама у туркмен), которая посылает дождь и производит гром, выколачивая на небе палкой пыль из своего мешка или тулупа.

Мнение о том, что образ Сус-хотин ко времени появления ислама утратил свою определенность и не был объектом почитания, ибо Сус-хотин не приобрела роль мусульманской святой [Басилов, 1986а. С. 202], следует отвергнуть. На окраине тюркоязычного мира, в Синцзяне есть мусульманская святыня, видимо связанная с интересующим нас образом. В Яркенде почитается могила святой, называемой Сют Падишахим. Каждое воскресенье женщины посещают ее, обращаясь с просьбами об удачном замужестве: «Дай мне мужа, который может заботиться о своем доме! Дай мужа, который может положить ложку в казан!» [Jarring, 1951. P. 174; Тени-

гиней плодородия свидетельствуют материалы, полученные у народов (узбеки, якуты), многие столетия не имевших между собой прямых контактов, можно думать, что связь шаманства с этой богиней имеет значительную древность и существовала уже в древнетюркскую эпоху.

В рассказе Момохал заслуживает внимания и связь шаманских духов с музыкой и поэзией. Одни и те же фамильные духи сделали деда сказителем, а внучку шаманкой. Этот факт подтверждает уже не раз высказывавшееся мнение, что в древности шаманство и творчество народных сказителей были тесно соединены.

\* \* \*

В рассмотренном материале отчетливо проступает закономерность, которая была выявлена и в других главах: стереотипность представлений. Все духи, в том числе и помощники шамана, имеют устойчивую характеристику. В одних случаях эта характеристика известна лишь отдельным группам населения, в других — нескольким народам. Но всегда шаманские духи-помощники являются общим достоянием народных верований. Какой-либо особой категории духов, которые воображались бы связанными только со сферой шаманского культа, нет. Шаманами делают людей те же духи, которые невидимо бродят повсюду, живя своей жизнью. Они могут показаться любому человеку, «ударить» его или же, напротив, очастливить каким-либо даром.

Вопрос о природе шаманских духов все еще нуждается в обсуждении. Очевидно, сибирских материалов оказалось недостаточно, для того чтобы стала ясной традиционность образов духов, покровительствующих и помогающих шаману. Была давно замечена связь зооморфного облика духов с традициями тотемизма [Зеленин, 1936], т. е. признана глубокая древность и устойчивость представлений. Однако отсутствие сведений, которые свидетельствовали бы о том, что шаманы призывают одних и тех же духов уже в течение многих столетий, оставляло почву для мнения, что шаманские духи созданы фантазией самого шамана. Так, С. А. Токарев, обобщая исследования 1920—1930-х годов, полагал, что «шаманские духи суть образы, рождающиеся из практики шаманизма».

образы духов-помощников были известны только шаманам и людям, причастным к шаманскому занятию. Но при этом почвой для воображения шамана всегда оставались верования его народа. В ряде случаев шаманский культ удерживает забытые народом образы духов, широко почитавшихся в прежние времена (как, например, белый дэв шаманки Нобат и вселенская повитуха шаманки Момохал). Среднеазиатский материал, позволяющий делать широкие сопоставления во времени в пределах одного и того же региона, приводит к заключению: облик и функции шаманских духов определены культурными традициями. Даже обращение шаманов за помощью к мусульманским святым свидетельствует о принадлежности духов шаманского культа к кругу общих для всего населения верований.

Представления о духах со временем менялись. Сказывались культурные взаимовлияния, воздействия различных верований, преобразования в окружающей человека действительности, влекущие за собой переосмысление прежних воззрений. В результате какие-то черты в облике духов забывались, смешивались с чертами других персонажей, по-иному понимался смысл различий между духами. Постепенно менялась и сама система анимистических представлений. О преобразованиях, происходивших в древности в верованиях населения края, мы можем лишь догадываться по некоторым особенностям характеристик духов. Так, следы деления духов одной и той же категории на две группы (белый дэв и черный дэв; желтая албасты и черная албасты) могут быть поняты как пережитки дуального мировоззрения, относившего весь мир, включая и духов, к двум половинам (фратриям) — небесной и подземной.

Демонология народов Средней Азии и Казахстана представлена в основном образами, связанными с верованиями ираноязычного населения края. Эти образы оказались более стойкими, чем персонажи демонологии тюркоязычных народов. Например, в XI в. тюркоязычные народы Средней Азии называли духов словами «ель» («йиль»), «ек» [Кошгарий. 1963. III. Б. 158; 175; Юсуф Хос Хожиб, 1971. Б. 652; и др.]. В XIX — XX вв. эти слова были неизве-

вторяется в воззрениях других народов. Правильнее сказать, что для других народов характерна тенденция развития, приближающая традиционные верования к системе, выявленной у равнинных таджиков.

Весь в совокупности материал по региону заставляет нас понимать систему иначе. Здесь дело не только в том, что у разных народов (или групп) какой-либо дух отсутствует или выглядит иначе; сама система была гибче. Распределение духов по категориям имело не то значение, какое определилось в верованиях равнинных таджиков на рубеже XIX—XX вв. И хотя тенденция делить духов на «хороших» и «плохих» резко обозначилась задолго до ислама, уже при зороастризме, народным верованиям было чуждо такое прямолинейное, однозначное противопоставление разных категорий духов.

Главное вспомогательное средство для исследователя в его попытках определить историческую последовательность разных форм одного и того же явления — тенденция развития. Она дает достаточно надежный критерий для систематизации материала. Зная направление, в котором шло развитие, можно также (при отсутствии прямых сведений) представить себе, каким было явление столетия назад. Хотя картина мира духов постоянно подновлялась и перекраивалась, сквозь идеи, утвердившиеся сравнительно недавно, все еще отчетливо проступает древняя основа народных воззрений, не потерявшая окончательно свою силу. Согласно архаическим взглядам на природу духов, и «хороший» дух мог навредить, и «плохой» дух мог быть в чем-то хорош, полезен. Составлявшие основу шаманства верования народов Средней Азии и Казахстана были в общем такими же, как и у многих других народов мира. Уже в начале нашего века специалисты, обобщавшие сведения об анимистических представлениях, отмечали: «Хотя можно провести грубое разделение между демонами и духами, рассматривая первых как вредоносных и вторых как благотворных, пристальное изучение предмета скоро показывает, что для примитивного ума здесь нет ясной разграничительной линии между двумя близкими классами. Их способы действий тождественны, и то же самое существо может

ловека, которому он навредил. Особенно ясно это видно в случае с албасты. Здесь установление связи с духом, как правило, означает, что шаман отныне способен влиять именно на этого духа. С такой идеей мы встречаемся в верованиях народов Сибири. Например, якутский шаман, воспитанный духами «верхнего» мира, способен действовать в «верхнем» мире. Если же душу шамана крадут и вынуждают духи «нижнего» мира, сферой шаманской компетенции будет «нижний» мир. Духи-покровители разрезают шамана на кусочки и разбрасывают эти кусочки, следя за тем, чтобы его плоть смог отведать каждый дух болезни. Это важно для карьеры шамана: он не сможет обращаться к духу, который не ел его мяса. Связь с духом означает прежде всего, что шаману открыта дорога к нему и с ним возможны переговоры [Попов, 1947].

Представление о любовном избранничестве отнюдь не первоначальное для шаманского культа. Развитие представлений о шаманских духах-покровителях (помощниках), видимо, имело свои особенности в разных обществах. Однако при этом общей тенденцией можно считать постепенное ослабление веры в важность родственных связей между шаманом и его духами, отражавшее процесс разрушения родо-племенных отношений. И как только избравший шамана дух-покровитель перестает быть его предком, открывается простор для воображения, допускающего интимную связь между ними. Развитие идеи духа-покровителя-предка из представления о духе-возлюбленном вряд ли возможно. Тот факт, что вера в половое избранничество была распространена в Средней Азии не повсеместно, а главным образом в среде оседлых таджиков и узбеков, скорее свидетельствует о ее позднем происхождении. В издавна оседлой среде, особенно у населения городов и крупных кишлаков, идея наследственной преемственности шаманства была представлена очень слабо. Напротив, у населения, сохранявшего родо-племенные связи и соответственно убеждения в наследственном характере шаманства, вера в любовные отношения шамана (шаманки) с духами-помощниками была практически неизвестна. Нет ее, в частности, и в представлениях полукочевых в прошлом узбеков дещикийчакского происхождения, живущих в долине Зеравшана.

помощники шамана. В некоторых местах, как мы могли убедиться, чильтаны еще конкурируют с пари, однако статус святых дает несколько иную окраску роли чильтанов как духов-помощников шамана. Ограничение категорий духов, годных быть помощниками шаманов, видимо, было неизбежно при утверждении мусульманского взгляда на мир духов, разделенных на «хороших» (мусульман) и «плохих» (неверных). Популярными духи народных верований, пари, будто бы склонные помогать людям, лучше всего подходили для роли духов-мусульман.

Мусульманизация представлений о духах у некоторых районов (в частности, в Ферганской долине, где влияние ислама издавна было очень высоко, и в Самарканде) сказалась в появлении арабского термина «муаккал» (лит. «муаккил» — 'ангел-покровитель'), которым обозначались духи-помощники шамана; этот термин фактически делал ненужным традиционное название духов. Кое-где допускалось, что шаман связан с ангелами (узб. фаришта). Так, некоторые казахские баксы, «применяясь к настоящему мусульманству», своих духов называли «персте» ('ангел') [Валиханов, 1961. С. 116]. отождествление шаманских духов с ангелами, не ставшее ведущей тенденцией в исламизации шаманства, — давняя идея: уже ал-Идриси (XII в.) представлял религиозную основу шаманства как поклонение ангелам [Кумеков, 1972. С. 112]. Видимо, убеждение в связи шаманки с ангелами отражено в названии шаманки «ферешта» в таджикско-узбекской среде Северного Афганистана [Centlivres, Slobin, 1971. P. 169]. И у узбеков некоторые шаманки называют своих духов ангелами (паришта). У казахов с мусульманизацией древних верований возник термин «белый шайтан» (ак сайтан), прилагавшийся к духу-покровителю шамана или знахаря, в противоположность «черному шайтану» (кара сайтан), враждебному людям [Рыбаков, 1897б. С. 207]. Этот термин, впрочем, не получил широкого распространения. Видимо, благодаря исламизации в верованиях народов Средней Азии и Казахстана не всегда достаточно ясно прослеживается представление об особом духе-покровителе, выделяющемся среди всех духов-помощников. В некоторых случаях этот дух воображался в облике животного (в



*Глава VII*

ШАМАНСТВО  
КАК ЭЛЕМЕНТ БЫТОВОГО ИСЛАМА

Особенности шаманства в Средней Азии и Казахстане определены прежде всего воздействием ислама. Шаманство не только приобрело внешние признаки мусульманского культа, но подверглось исламизации по существу, утратив воззрения и ритуалы, которые находились в явном противоречии с мусульманским вероучением. В предыдущих главах уже отмечались черты шаманства, появившиеся под влиянием ислама, — ограниченность социальных и ритуальных функций шамана, отсутствие обрядовой одежды, забвение космологии, членящей вселенную на три мира, и т. д. Однако все это не дает полного представления о том, какое место занимало мусульманизированное шаманство в повседневной жизни населения, какова его роль в религиозной практике мусульман.

Ислам в принципе осуждает колдовство. Шаманство причислялось к колдовству, и в сочинениях мусульманских авторов (например, в словаре Махмуда Кашгарского) шаманы обычно назывались арабским словом «кахин» — «колдун». Вместе с тем джиинны и их вмешательство в жизнь людей признаны Кораном. Таким образом, мусульманское вероучение содержит в себе возможность двойственной, противоречивой оценки шаманства.

Мусульманское духовенство, очевидно, деятельно преследовало шаманов в период распространения ислама, когда «языческий» дух шаманства проявлялся во всей полноте. Но эти гонения должны были угаснуть, как только шаманы расстались со своими идолами и претензиями на связь с потусторонними мирами. Известны случаи жестокого наказания шаманов, носивших женскую одежду, в

О. А. Сухарева была свидетельницей того, как таджикская шаманка, готовясь к обряду, «приказала вынести из комнаты все книги, до того лежавшие на полке в нише. По ее словам, наличие книг в комнате мешает духам спуститься на зов шаманки». Книги представляли собой мусульманскую религию, и О. А. Сухарева справедливо расценила этот эпизод как отголосок борьбы ислама с шаманством [Сухарева, 1975. С. 63, 91]. Узбекскому шаману Ташмату (Наманганская область УзССР) его духи будто бы запретили быть муллой [Басилов, 1982. С. 168]. Пожилой узбек, житель сел. Керкидон Наманганской области, рассказывал мне в 1968 г. о своих попытках избавиться от ревматических болей в ногах. Шаманка провела обряд и предписала ему через некоторое время поставить в указанное ею место тарелочку с жертвенной пищей для духов. Когда настал час предлагать духам еду, он взял в руку тарелочку и привычно произнес мусульманскую формулу «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим!» Его сестра напомнила ему: шаманка предупреждала, что нести угощение духам надо без упоминания имени Аллаха. Тогда рассказчик отшвырнул тарелочку прочь и сказал, что не желает прибегать к обрядам, чуждым исламу.

Уже некоторые дореволюционные авторы отметили отрицательное отношение мусульманского духовенства к шаманству: «Муллы проповедуют, что шариа́т... запрещает гадать, и прямо говорят, что грешно обращаться к баксам за помощью, и киргизы [казахи.— В. Б.] эти гадания и чудеса бакс считают за грех: бог-де запрещает узнавать будущее, будущее знали только пророки, которых больше нет и не будет, остальным людям знать будущее не следует, поэтому если баксы предсказывают будущее, то [делают] это с помощью нечистой силы» [Рыбаков, 1897.б. С. 207]. Баксы Окэн рассказывал, что во сне ему явились пари и стали уговаривать сделаться баксы. «Я учился в это время у муллы, который объяснял нам, что фери [пери.— В. Б.] стараются ввести в грех человека, поэтому я с негодованием отверг их предложение». Пари дали ему день на размышление и явились вновь. Окэн твердо ответил: «Уйди́те и оставьте меня, я не хочу иметь дело с теми, которых

Один мулла-узбек, получивший хорошее мусульманское образование, узнав, что я беседовал с жившей по соседству с ним шаманкой, сказал: «Я не верю шаманкам. Что они могут? Разве они в силах изгнать из больного духов? Вот ученые люди — те могут». И он рассказал про случай, когда какой-то ахун или ишан вылечил женщину от тяжелой болезни, причиненной духами. Ясно, что критика такого рода не могла существенно ослабить веру населения в способности шаманов. Вообще, по моим впечатлениям, свойственное духовенству предубеждение к шаманству не было подкреплено аргументами принципиального характера и коренилось не в идеологических расхождениях, а в профессиональном соперничестве.

Подобно шаманам, муллы и ишаны брались гадать и лечить изгнанием духов. По всему мусульманскому миру известны рассказы о представителях духовенства, способных утихомирить и обезвредить враждебных людям духов. В Средней Азии распространены, в частности, такой фольклорный сюжет: ишан или мулла пишет письмо повелителю джиннов с просьбой избавить человека от причиненной джиннами болезни. В ответном письме его извещают, какая жертва должна быть принесена, чтобы болезнь прекратилась. (Этот сюжет известен и на Кавказе [Басилов, 1971. С. 128].) А. Левшин писал: «Ходжи и подобные им святоши, объезжая орды киргизские [казахские.— В. Б.], обогащаются в них совершением богослужения, гаданием по Ал-Корану...» [Левшин, 1832. С. 55]. «Иногда вместо баквос лечат муллы. Сии последние для изгнания болезней и нечистых духов употребляют только чтение Ал-Корана и некоторых бессмысленных молитв, во время которых дуют и плюют в глаза больному» [Левшин, 1832. С. 67]. Конкуренция со стороны шаманов не давала должного простора деятельности мусульманского духовенства. Нередко помощь шаманов оказывалась более эффективной. Вот один из примеров. Казах, боясь, что албасты задушит его жену, мучавшуюся перед близкими родами, отправился за муллой. Мулла прискал, прочитал что-то из Корана, но женщине не стало лучше. Муж поспешил позвать шамана. Окружающие были уверены, что шаман поможет: «Теперь скоро бак-

зашив под мышкой [Невольник, 1896]. В г. Ура-Тюбе «зачастую три утра после камлания больную отчитывает также и представитель ислама — мулла. Он, со своей стороны, “связывает” всех оставшихся духов, и тогда больная очищается полностью» [Сухарева, 1975. С. 68]. В Самарканде шаманка, совершив обряд «кучурук», «поркомендовала близким больного обратиться к “домулле”, чтобы он почитал [молитвы] над больным и закрепил ее лечение». Под почетным титулом «домулла» (учитель) подразумевался человек, «читающий очистительные молитвы над больным и очищающий их своим дыханием во время отчитывания» [Троицкая, 1925. С. 150].

Представители духовенства были детьми своего времени и своей культуры; они разделяли воззрения своего народа. Направляя больных к шаманам, они искренне верили, что в том или ином случае шаманы лучше справятся с делом. Момохап как-то спросила одного ишана, почему он не стал отчитывать больную и предложил лечение ей. Ишан объяснил: «Ее ударили чильтаны. Мое чтение молитв здесь не принесет пользы. Есть джинны, называемые зимиен. Если я прочту молитву, все эти джинны погибнут. Но чильтаны — сильнее». В тех случаях, когда окружающие были убеждены, что болезнь вызвана наследственными духами, муллы и ишаны это мнение разделяли и советовали пациентке заняться шаманством. Так, Нобат, услышав из колодца голос, внезапно заболела. Она очнулась на другой день оглохшей. Ее муж сразу же поехал за знаменитым муллой, жившим неподалеку, в селении Жагач. Мулла, приняв его, сказал: «Сейчас к тебе домой придет некто на сером коне [имелся в виду какой-то дух.— В. Б.]. До его ухода больная выздоровеет. Ее тронули [наследственные] духи (одамлари), но она не умрет. Как только ты выехал из дома, направляясь ко мне, я уже об этом узнал. Когда мулла приехал к больной, Нобат сидела, накрывшись с головой халатом. «Сиди», — сказал мулла.— Побив, тебя отчитаю (уриб укыйман)». Он три раза легонько ударил Нобат своей калошей, и к ней вернулся слух. Прочитав молитву, мулла сказал, что Нобат предстоит стать шаманкой. Если будет противиться, может умереть. Рекомен-

ли представлены мусульманским духовенством в таджикской среде [Муродов, 1979. С. 49—51]. Ставшие обычными случаи соединения функций духовного лица и шамана привели к тому, что и некоторые шаманы воспринимались населением как своего рода представители духовенства. Например, в Марыйской области (Туркменистан) в 1960-х годах в роли лекаря выступал человек, претендовавший на звание муллы; он проводил обряды изгнания джиннов, призывая под аккомпанемент дутара своих духов-помощников. Население не причисляло его к шаманам, и за ним закрепилось прозвище «Мулла с дутаром» (Дутарлы молла) [Сейфунов, Нурсахадов, 1964].

Утверждение мусульманской идеологии в сознании населения Средней Азии и Казахстана было длительным процессом. Оно продолжалось и после того, как жители края стали мусульманами. С течением времени нормы и понятия ислама усваивались основательнее и глубже, способствуя переосмыслению или забвению оставшихся от доисламской эпохи традиций. Исследователи отмечают, что немало пережиточных домусульманских обычаев и воззрений, имевших силу в XIX в., к рубежу XIX—XX столетий ушло в прошлое. Процесс угасания доисламских традиций сказался и на шаманстве. У казахов, например, за период XVIII—XIX вв. шаманство утратило прежнюю роль в религиозной жизни населения. Однако и в XIX—XX вв. шаманы повсеместно продолжали пользоваться уважением окружающих.

Влияние шаманства на быт народов края было обусловлено его тесной связью с исламом. Об этом уже говорили некоторые исследователи [Малов, 1918. С. 2]. Мир шаманских духов, обогащенный образами святых, приобрел отчетливый мусульманский характер. Узбекская шаманка Анар-апа (кишлак Карамурт Сайрамского района Чимкентской области Казахстана), умершая в 1943 или в 1944 г., считала своим покровителем (пир) самого ангела Джабраила (Хасты-Джабраил). Это он явился к ней во сне, когда она была еще девушкой, и предупредил, что она должна стать шаманкой, иначе будет сумасшедшей. Анар-апа призывала Джабраила на поминки в своем обряде, а женщина делала и свои собственные

своим инструментам (бубен, кобыз). Повсеместно шаманы требовали от присутствовавших на их обрядах людей, чтобы те совершили малое омовение (тахарат), как перед молитвой (намаз). Обряды начинались молитвой (рис. 26). Каракалпакский шаман, например, «просил всех присутствующих семь или девять раз громко произнести мусульманскую формулу «Бисмилла» (Во имя Аллаха». [Есбергенов, Атамуратов, 1975. С. 11]. В призываниях многие шаманы подчеркивали, что прежде всего обращаются с просьбой о помощи к богу.

Первый, в кого я верую, — бог,

Второй — Мухаммед.

Первому мы — рабы,

Второму — последователи,

— пел, например, казахский баксы в 1860-х годах [Радлов, 1870. С. 46]. Узбекская шаманка Ульпан в 1979 г. начала свое песнопение словами:

Этому моему делу — бисмилла,

Всякому делу — бисмилла.

Лягу, встану — бисмилла,

В путь отправлюсь — бисмилла.

Похожими фразами начинались и призывания других уйгурских и казахских шаманов [Пантусов, 1907. С. 80; Кастаньс, 1913. № 4. С. 5; Басилов, 1978. С. 159].

Шаманы выступали как примерные мусульмане и в повседневной жизни. По их убеждению, духи требовали от них моральной и ритуальной чистоты. Имеется немало сообщений о том, что духи будто бы запрещали шаманам проявлять интерес к размерам вознаграждения. В начале XX в., уходя от баксы Корганбая, благодарный пациент мог положить в чашку кобыза только сорок одну копейку: больше баксы не брал, слушаясь своих духов [Басилов, 1978. С. 163—164]. Невестка шаманки Хаджарбуви из г. Пайтуга Андижанской области говорила о своей свекрови: «Она как ангел была. Вся в белом, всегда в чистом. Не сделав омовения, не произнося символа веры, шага не делает!» Она из старейших житель-



православных норм являлись прежде всего сами шаманы». У эскимосов отдельные шаманы способствовали распространению христианства. Некоторые шаманы юкагиров, северных якутов и эвенков сначала кадили ладаном и произносили молитву перед иконами, прося их помощь в борьбе со злыми духами, а потом приступали к камланию [Попова, 1981, С. 238; Теин, 1981; Вдовин, 1979, С. 100 ].

Для исламизированного шаманства народов Средней Азии и Казахстана характерна его тесная связь с культом святых и с суфизмом. Мусульманские святые прочно заняли место шаманских духов-покровителей. Шаману может явиться пророк Хызр или иной какой-либо святой, давая благословение. Казахского шамана духи унесли в мавзолей святого Кочкар-ата, где предложили прочитать написанные на бумаге письма, проверяя его силу [Диваев, 1896, С. 40—41 ]. Немало шаманов представляли себе своего духа-покровителя в виде ишана или муллы. «Одна самаркандская шаманка отказывалась гадать в базарные дни, говоря, что ее покровитель — «эшон-бобом» (“мой дедушка-ишан”), как она его называла, — ушел на базар за всем необходимым для дома, а без его помощи она не может видеть судьбу» [Сухарева, 1960, С. 43—44 ]. В ряде мест население верило, что есть особые святые, покровительствующие шаманскому ремеслу (а также музыке и пению). У казахов и каракалпаков таким патроном шаманов был Коркут, мифический первый шаман, у туркмен Мургабского оазиса — святой Баба-Гамбар, у узбеков и туркмен Хорезмского оазиса — Ашыкайдын [подробнее см.: Басилов, 1970, С. 40—68 ], а также некоторые другие святые. Человек, уверовавший в необходимость для себя стать шаманом, «отправлялся на определенный мазар и оставался там ночевать» с целью получить благословение святого [Снесарев, 1969, С. 46 ]. О хорезмском святом Юсуфе Хамадани рассказывали, что он является «во сне душевнобольному человеку, ищущему исцеления у его мазара, и предлагает ему принять шаманский дар» [Снесарев, 1969, С. 48 ]. На восточной окраине Ферганской долины (Арсланбоб) я слышал рассказ о том, что будущему шаману приснился святой, который дал ему духов-помощников. Родственная связь со святым, видимо, предопределила получение шаманского дара

района, сказавшей родителям больной девушки: «Причину болезни [святой] Гойиб-ата-бобом [мне] в видении открыл (кўриниш берибдилар); вчера [ее] пари тронули. Немедленно выпустите кровь [т. е. принесите жертву.— В. Б.], заставьте прочитать чиль ясин [т. е. суру Корана «Ясин» сорок раз.— В. Б.], проведите шаманский обряд (кўчирик)» [Темурова, 1959. Б. 21].

Роль святых как духов-покровителей шамана сочетается с шаманскими мотивами в легендах о некоторых святых. Предание о враждебном состязании Ходжа Ахмеда Ясави с другим шейхом [Басилов, 1975 г. С. 155] напоминает сибирские поверья о соперничестве и борьбе враждующих шаманов [Диосеги, 1952]. Легенды о святых, воскрешающих умерших людей, берут начало в представлениях о могуществе «великих» шаманов [Басилов, 1970. С. 27—28, 39; Нишань самани битхэ, 1961]. Легенда о святом ходже, который превратил в коня глинобитную стену, а плеткой сделал змею, восходит своими истоками к представлению о чудесном коне (бубне) шамана, сохранившемся у народов Южной Сибири [Потапов, 1947]; образ плети-змеи также известен шаманскому фольклору. «Я заклинаю вас, о дивы, о пери! Скачушие на белых конях! С плетками, как змея!»— такими словами обращались уйгурские шаманы к духам [Малов, 1918. С. 2]. «У тебя плеть — черная змея, повод узды — (живая) змея»,— славословил духа Караш-бия, сына Эрлик-хана, алтайский шаман [Анохин, 1924. С. 119]. Некоторые особенности казахских легенд о первом шамане Коркуте также перекликаются с поверьями народов Сибири. Так, Коркут будто бы подслушал разговор шайтанов, обсуждавших, из какого дерева надо сделать настоящий кобыз [Книга, 1962. С. 167]; народы Сибири и Европейского Севера верили, что духи подсказывают шаманам, какое дерево должно быть выбрано для обода или рукоятки бубна. После смерти Коркута кобыз был положен на его могиле: «видно, Аллаху было так угодно, что кобыза Хорхута в течение многих лет по пятницам издавала заунывные звуки, как бы оплакивала своего господина» [Книга, 1962. С. 163]. Это поверье вызывает в памяти обычай многих народов Сибири ве-

лели, их кожа покрылась красными пятнами. Доктора будто бы не смогли им помочь, а местный шаман Розвай-бакши вылечил их, совершив в течение трех дней обряд «джахр»; естественно, в жертву святому было заклано животное.

Взаимодействие шаманства с суфизмом было облегчено особенностями мусульманского мистицизма. Суфизм получил распространение в народных массах в упрощенных, вульгаризированных формах. Сложные философские концепции суфизма не были восприняты простым народом. Для рядового мусульманина суфий был посредником между богом и людьми, способным в экстатическом состоянии получить божественные откровения и творить чудеса. Свойственное суфиям нарочитое пренебрежение нормами поведения мусульманина истолковывалось как знак близости мистика к богу. Суфиям было дозволено то, что считалось невозможным для обычных людей. В силу этого суфизм легко впитывал в себя самые разные домусульманские традиции, в том числе и связанные с шаманством. Одним из первых на эту связь указал турецкий ученый М. Ф. Кёпрюлюзаде [Köprülüzađe, 1929].

Так, рассыпанные по всему мусульманскому миру группы странствующих дервишей или иного рода последователей мистицизма в ряде случаев отмечали себя внешними признаками, которые находят соответствие в шаманстве. Повсеместно были известны дервиши, оставлявшие нестриженными волосы. В Ферганской долине в начале XX в. жил «волосатый ишан» (сочли эшон), позволявший своим собакам разгуливать по расстеленной скатерти с едой; его длинные волосы ниспадали на лицо, он славился как провидец. Напомню, что шаманы многих народов Сибири не стригли волосы. Практикой различных суфийских братств восприняты ритмичные движения под музыку и трюки (в частности, с раскаленным железом), характерные и для обрядовой деятельности шаманов Средней Азии и Казахстана, а также Синцзяна и Южной Сибири. Эти признаки, конечно, могут и не иметь непосредственной преемственной связи с шаманством. Однако в отдельных случаях такую связь трудно отрицать. Она видна, в частности, в особенностях одевания казахско-киргизских бродячих дервишей — дивана (иногда также «дидана»), называвшихся «дидан» и «диданай»,

жестко ограничив проявления шаманского культа, заставил шаманов забыть об этих обрядовых предметах. Однако отдельные внешние признаки шаманского звания сохранились в другой сфере — в деятельности разного рода дервишей; странности одеяния и поведения дервишей не встречали противодействия официальных кругов духовенства, ибо дервиши считались последователями видных мусульманских святых, в них видели людей, которые вдохновлены истинами ислама и юродствуют во славу Аллаха. Для населения дервиши (дивана) были окружены ореолом святости, милостыня им рассматривалась как богоугодное дело. Отношение к дервишам как божьим людям прекрасно иллюстрируется житием ферганского мистика Диванаи Машраба [Лыкошин, 1910, 1911].

Среднеазиатские суфии восприняли и некоторые функции шаманов. Послушники (мюриды) ишанов верили, что их ишан (пир, шейх, мурид) после смерти поможет им попасть в рай: уцепившись за полы его халата, они пройдут над адской пропастью по тонкому и острому, как меч, мосту в рай. Напомню, что у многих народов Сибири в обязанности шамана входило доставлять души умерших на «тот свет». Как уже говорилось, представители суфийского (и не только суфийского) духовенства приписывали себе обладание духами-помощниками, которые помогали им творить чудеса, гадать, излечивать больных, порой проводя шаманские обряды. О. А. Сухарева уже показала, что способность к ишанской деятельности понималась в народной среде «в духе шаманских представлений»: «Бухарцы считали, что магической силой обладают только ишаны или дуохоны («отчитывающие» больных), имеющие духа-покровителя. После смерти ишана этот дух «избирает» кого-нибудь из его потомков, который и становится преемником умершего. По выражению бухарцев, дух «пристает» к своему избраннику, чтобы вынудить его принять на себя «бремя» служения... Наличием в роду духа-покровителя объяснялось наследование ишанской силы вместе с общественным положением и богатством» [Сухарева, 1960. С. 50]. Считавшиеся святыми ишаны, бравшиеся исцелить людей от болезней с помощью духов, встречались в Средней Азии повсеместно. Такой ишан, например в 1970-х годах жил

вий, 1959. Б. 75]. Что это за войско? Вряд ли Ходжа Ахмед Ясави и его почитатели думали, что шайтана устрашат обычные сабли и пики. Иносказательное значение слова «войско», скорее всего, должно быть объяснено представлениями о «войске» шаманских духов-помощников.

Узбеки и казахи верили, что и у дервишей (дивана, дуана, кальяндар) имеется потомственный дух-покровитель. Например, «бывший дуана Аман, 84 лет, рассказывал, что в возрасте 56 лет ему явился дух и велел взять в руки в качестве ритуального предмета плеть, принадлежавшую его матери, сильной шаманке, и кобыз... и трижды совершить паломничество к 21 святыне... После этого он ощутил в себе способность лечить от некоторых болезней и отыскивать пропажи» [Мустафина, 1986б. С. 35; 1986а. С. 36—38]. Очевидно, шаманские черты в облике и ритуальной деятельности дервишей были более отчетливыми два-три столетия назад. Это явствует из рассказа о показательном сеансе дервиша, который был устроен в 1787 г. для графа фон Мантейфеля Чурегей-султаном (Средний Жуз). Дервиш описан как «человек степенной, из Ташкен[т]цов, одетый в белое длинное платье полосатое, подпоясанный белым платом, у коего голова обвита была, как у Хо[д]жей, или почесть его священным мужем; в руках костыль или жезл длинной, убранный разными камышками, обвитый весь проволокою и оправлен медью, на коем навязаны были белой длинной плат и два шелковые; называется он Диавана». Показанный им сеанс прорицания вряд ли чем-либо отличается от шаманского. Дивана, «сев на скамью среди юрты, зачал читать молитвы и призывать имянно своих святых, причитая каждому их должности ко управлению и к деянию всяких благ народу; и, как видно, оныя к нему предстали, то он был в великом от того ужасе или в восхищении. Между тем один злой дух препятствовал слышать ему оных божественные отправления; то он, вскочивши, бегал со своим костылем и прогонял сего духа. Напоследок подведена была ему лошадь оседланная. Тогда он вышел на улицу и, сев на оную, отскакал от юрты на четверть версты, и потом, въехав в юрту, вертелся на лошади, имея в руках жезл, раза три или четыре; после выехал



нами нынешнее старшее поколение видит в том, что «черные» шаманы предназначены к своему занятию «от рождения», а «белые» получают силу «от книг». Отдельные информаторы причисляют к «белым» шаманам заклинателей (касилакон), способных своими молитвами вызвать снег и дождь. Встречается мнение, что «белых» шаманов вообще нет, есть лишь грамотные люди, «ученые» (молдо). Но некоторые киргизы считают, что «белый» шаман — это дувана, ибо ему дают чудодейственную силу «белые» джинны (ак жын), в отличие от «черного» или обычного шамана, связанного с «черными» джиннами (кара жын). «Думана — это то же самое, что бакшы. Ему духи помогают».

В Джумгальской долине до революции был известен Чынгыш-дувана. Он бродил по киргизским селениям и прорицал, предвещая, будет ли у скота приплод, будут ли в достатке люди. Когда кто-то в окрестности заболел, он сразу же узнавал об этом. Он славился и как исцелитель, к нему ехали жители разных айлов в надежде избавиться от своих недугов. Еще до их прихода он будто бы знал, откуда посетитель и какое животное он гонит с собой. Рассказчица поведала историю своей свекрови. Свекровь родила семерых детей, но шестеро из них умерли. Когда она была вновь беременна, то обратилась за поддержкой к Чынгышу. Дувана сказал: «Все будет хорошо. Когда ты родишь, я приеду к тебе на коне и попрошу дать мне дитя». Действительно, он появился, как только свекровь разрешилась от бремени. Женщина протянула ему ребенка. Дувана взял его за обе ноги, постучал им, как плетью, по крупу коня и поехал прочь, погоняя коня мальчиком. Родственники ринулись вслед, умоляя отдать ребенка. Проскакав с километр, дувана бросил новорожденного в снег и помчался дальше, не оглядываясь. Родители были в тревоге, но мальчик не заболел и в последующие годы рос здоровым. После него свекровь родила еще пятерых здоровых детей. Рассказчица была уверена, что Чынгыш-дувана обладал духами-помощниками (колдогондар), «детьми» (балдар), которые сообщали ему обо всем и помогали лечить.

Ишаны (пиры) принимали шаманов в число своих послушников (мюридов), не запрещая им заниматься шаманством. «В Таш-

ишана: «Я хочу стать шаманкой, даст ли мне благословение ишан?» — «Я не знаю», — сказала жена и пошла к ишану в комнату. Старик-ишан позвал к себе Момохал. «Не стесняйтесь, доченька, — сказал он ей. — Мы тоже верим лекаркам (биз ҳам момоларга сийнаимиз). Хотя я и ишан, мы не раз приглашали в свой дом лекарок (момо). Раз вы намерены исполнять обязанности лекарки, как я могу, доченька, отказать вам в благословении? Мы сами зависим от вас и обращаемся к вам, когда кто-то заболел. Это — ремесло (касб), оставшееся от праотца Адама и праматери Евы». Прочитав молитвы, он с силой дунул в ее ладони, протянутые как для молитвенного движения, и сказал: «Омин. Пусть ваши действия приносят исцеление, пусть ваша рука будет легкой (қилганингиз эм бўлсин, қўлингиз енгил бўлсин)». Эту фразу обычно произносят и шаманы (знахари) при посвящении новичков. Момохал считает этого ишана своим наставником (пир), однако из ее рассказа не следует, что она стала мюридкой ишана.

Знахарка Кыргыз-момо (1911 г. р., жительница Ангорского района) рассказала про знаменитую в этом районе гадалку, которая «дала руку» девяти ишанам. Сама Кыргыз-момо «дала руку» четырем ишанам. Чтобы «дать руку» еще одному ишану, не надо ждать, когда умрет тот, от которого уже получено благословение. Те, кто благословил ее, были живы, однако она считала нужным получить посвящение еще у одного ишана, потому что он был пиром или сыном пира отца. Ишан говорил ей традиционную фразу: «Пусть Ваша рука будет легкой, пусть ваши действия приносят исцеление». Как полагалось, она приносила ишанам подарки (например, отрез на рубашку). В 1983 г., когда Б. Х. Кармышева и я беседовали с Кыргыз, из давших ей благословение ишанов был жив только один; Кыргыз не знала точно, где он живет. Рассказ Кыргыз также не характеризует ее как мюридку ишана; устоявшееся в узбекском языке выражение «дать руку» (т. е. стать мюридом) имеет в данном случае иной смысл: «получить благословение».

Шаманская практика включила в себя суфийское радение, зикр (джахр), участники которого приводили себя в экстаз. Суфийские радения были тихими (экстаз достигался сосредоточенным повторе-

других поздних разновидностей мистицизма, целой эпохой. Несмотря на внешнее сходство отдельных приемов, способствующих достижению экстаза, имеется огромная разница в мировоззрении, в идеологии, которая определяла содержание экстатических переживаний и в силу этого особенности экстатического поведения. В то же время преемственная связь между шаманством и поздними формами мистицизма не оборвана и все разновидности религиозного экстаза имеют общую принципиальную черту: экстаз означает личную связь с миром сверхъестественного. Эта близость разных форм экстатической обрядности предопределила взаимопроникновение шаманства и суфизма. В частности, в Средней Азии и Казахстане предусмотренный суфийской обрядностью экстаз понимался населением в духе шаманских традиций.

Известны случаи, когда зикр совершался как лечебный обряд с целью изгнания духов. Таким был, например, зикр в туркменской среде, проведение которого считалось привилегией почетных «племенных» групп, — прежде всего туркмен-ата, возводивших свою родословную к святому Гёзли-ата, мюриду Ходжа Ахмеда Ясави. Центральная фигура обряда — «ших» (от араб. «шейх»): под пение хафизов и крикливые выкрики стоявших кругом участников зикра «ших» впадал в экстаз и совершал странные телодвижения, мог биться головой о решетку юрты и выбираться через дымовое отверстие на купол юрты. По рассказам, некоторые «шихи» бросались с купола юрты на землю, намеренно падали на огонь очага, но оставались невредимыми. Подобно шаманам, «шихи» били пациента, швыряли его на решетки юрты, чтобы устрашать наславших болезнь духов. Считалось, что «ших» должен был обладать духом-помощником, «товарищем» (ёлдаш) [Басилов, 1975 г. С. 157—162]. С. П. Толстов первым обратил внимание на близость атинского зикра к шаманскому сеансу, подчеркнув, что шейх («ших») здесь фактически выступает как шаман («роль шамана... исполняет ишан» [Толстов, 1931. С. 260]). Так как «ших» принял на себя функции шамана (порхан), то среди туркмен-атинцев шаманов нет. Интересно, однако, мнение туркмен других групп, не знавших тонкостей зикра: они обычно считали, что шаманы выходят из «племени» ата, отождествляя с шаманами «шихов», исцеля-

Но к концу XIX в. шаманы обычно самостоятельно совершали действия, характерные для зикра. В одних случаях прослеживаются лишь отдельные элементы зикра, например возгласы «Алла-ху!», сопровождавшие обрядовые песнопения у уйгурских шаманов [Тенишев, 1984. С. 20—23]. В других случаях принятые при зикре восклицания исполнялись и участниками камлания, как это было у казахов во второй половине XIX в. Так, один из очевидцев шаманского камлания в окрестностях г. Троицка сообщал, что баксы впал в экстаз и стал с силой бить себя обухом топора в грудь, вонзал в грудь и в рот нож, а затем «неистовство его дошло до крайних пределов». Он вскинул к себе на плечи пациентку и бросил ее на землю, потом проделал то же самое и с другой женщиной. Присутствующие казахи «начали произносить нараспев: Алла, Алла! вероятно, для того, чтоб нечистый был дальше прогнан и не завладел бы кем-нибудь из них». Под эти возгласы баксы приступил к новому трюку: человек до пятнадцати с двух сторон взялись тянуть веревку, обмотанную вокруг поясницы шамана, «сдавливая несчастного шамана так, что у него лицо посинело и глаза налились кровью» [Новолинеец, 1848]. Согласно другому сообщению (Иргизский уезд, 1896 г.), баксы заиграл на кобызе, призывая духов, «а затем проделывал разные фокусы. После этого бакса встал и начал вокруг больного бегать и кидался на больного с криком: гаф-фу, гаф-фу и т. п.» [Жильцов, 1896]. Баксы, практиковавший в Чимкентском уезде, начинал камлание песнопением, призывая святых. Через некоторое время он просил присутствующих, чтобы они повторяли фразу «Ля иллахи иль Алла» (Нет бога, кроме Аллаха), и приступал к призыву духов-помощников. По ходу песнопения, обращенного к его джиннам, баксы просил присутствующих произносить слова «Алла-ху!» и продолжал некоторое время призывать духов, а затем совершал трюки (вонзал в себя нож, ходил босыми ногами по раскаленным докрасна железным предметам и т. п.) [Диваев, 1899. С. 317—325].

Таких описаний немного, поэтому мы можем думать, что в XIX в. зикр еще только начинал входить в шаманские традиции

листьями, фолбин бьет ими по голове, плечам, пояснице, бедрам больного, повторяя операцию три раза. Наступает небольшой перерыв». Вот фолбин вновь нараспев произносит молитвенные формулы, заканчивающиеся фразой «ло илаха илла олло» (нет божества, кроме Аллаха). Женщины подхватывают эту фразу «и начинают раскачиваться в такт, обращаясь лицом в сторону головы больного... где главным образом собралось все нечистое» [Троицкая, 1925. С. 149]. Во время другого обряда «присутствующие женщины принялись хлопать в ладоши, выкрикивая «ил олло», т. е. «кроме бога», и раскачиваясь. Шум поднялся невообразимый — резкие удары в бубен, пение фолбин, хлопанье в ладоши и выкрики — все смешалось в одно, визгливый голос больной и ее юродства дополняли картину... Второй сеанс фолбин начала словами «Ло илаха илла олло», подхваченными присутствующими» [Троицкая, 1925. С. 151]. Эту фразу участницы обряда произносили, медленно раскачиваясь. Зикр описан и М. Ф. Гавриловым [Гаврилов, 1929. С. 19—20].

Как существенный элемент шаманского камлания зикр предстает и у узбеков Хорезма [Снесарев, 1969. С. 53—54]. У узбеков-кипчаков шаманский обряд сопровождался игрой на бубне и заклинаниями. «При этом шаман часто произносил «обло-хак» («Аллах-истина»), и за ним все присутствующие родственники [больного] повторяли это слово» [Шаниязов, 1974, С. 329]. В узбекских селениях Южного Казахстана зикр также был главным действием шаманского сеанса. Каждый шаманский обряд «в основном состоял из трехразового радения (уч қалқа жахр)... После чтения молитв и призывания своего «войска» духов (лашкар), проводящая обряд тавуп начинала джахр, и другие участницы поддерживали ее. После перерыва джахр возобновлялся снова, повторяясь три раза в течение дня» [Тайжанов, Исмаилов, 1986. С. 122]. Лет пятьдесят назад шаман и шаманка проводили вместе лечебный обряд: «В доме разожгли костер, в огонь положили серп и нож. Когда эти предметы раскалялись докрасна, шаман и шаманка время от времени брали их из огня и лизали. Женщины, принявшие участие в обряде, с возгласами «хув-хув» прыгали и кружились вокруг больных. Это

женщины падали. Считалось, что вызванные бахши духи вселились в них. Бахши била в бубен над головами женщин; тех, кто упал, три раза ударяла по спине. Отлежавшись, они вставали. С больной градом лился пот. Потом опять все сидели [под пение призываний?]. Затем бахши потребовала черную и пеструю курицу, зубами оторвала у них гребешки и кровью курицы обмазала тело больной, поднимая платье. Потом вывела ее на улицу, зажгла костер и, обходя вокруг больной и костра, била ее курицей». Сняв с больной всю одежду, она взяла ее себе, как и курицу.

Я несколько раз видел зикр, исполнявшийся в ходе шаманского камлания, у узбеков дештикипчакского происхождения в Галля-Аральском районе Джизакской области. Первый раз я присутствовал на камлании в 1974 г., когда шаманка Айдай провела обряд «обновления благословения». После полудня началось приготовление обрядовых кушаний; шаманке помогали родственницы. Сеанс начался вечером, около половины девятого. Присутствовало десять женщин, в основном пожилых и из круга родственников шаманки; одна из них была сама шаманкой, несколько других приняли благословение, но шаманками не стали. Жертвой духам на этот раз была курица, и участницы прежде всего угостились куриным бульоном с мясом. Куриные кости после трапезы заботливо собрали в тарелку, а тарелку поставили среди прочих нужных для ритуала предметов на расстеленной посреди комнаты белой кожаной скатерти. Пропитав маслом и расставив на скатерти светильники, Айдай подогрела бубен у электронагревателя, чтобы он лучше звучал, села перед скатертью и шепотом прочитала молитву. Зажгла светильники, три раза склонилась к скатерти, потребовала тишины, села, закрыла глаза («иначе духи не придут») и начала играть в быстром, взволнованном ритме, затем запела под аккомпанемент бубна, призывая духов. Резкие энергичные звуки бубна заглушали слова песнопения. Скоро шаманка впала в транс, на ее мучительно искаженном лице появился пот. Пропев одну-две фразы, она тяжело, с присвистом выдыхала воздух. Поддались воздействию музыки и присутствующие женщины. Они начали сами петь религиозные куплеты, сопровождаемые, как припевом, словами «Алло-

действия. Шаманка Нобат, слушая однажды магнитофонную запись шаманского обряда, с удовольствием отметила, когда начались нестройные экзостатические выкрики участниц камлания: «Ага! Духи пришли!». Любопытно пояснения Айдай к обряду. Почему одной из участниц стало плохо, а другая потеряла контроль над собой? Оказывается, они позволили себе смеяться во время камлания, и за это их «давили» их собственные духи (жин босади). «И я несколько раз ударила их бубном. Видел? И им легче стало».

Когда в 1979 г. обряд повторного посвящения совершала шаманка Нобат, женщины во время зикра встали в круг. Держась за руки и делая резкие поклоны, они хрипло выкрикивали: «Аллохю!» и одновременно двигались по кругу (рис. 28, 29). По словам шаманок и пожилых людей, знакомых с шаманской обрядностью, нынешние камлания не оставляют того впечатления, которое производили сеансы шаманов, практиковавших в 1930—1940-х годах. Обычно камлание с зикром в те годы длилось всю ночь; многие шаманы выскакивали с бубном на купол юрты и оттуда руководили участниками зикра; во время зикра шаманы брали в руки и лизали раскаленные докрасна железные предметы. Такие же сведения получены и в Сурхандарьинской области.

В XX в. зикр был важной или основной частью обряда у таджиков и туркмен, а также киргизов и казахов (преимущественно в южных районах Киргизии и Казахстана) [Сухарева, 1975. С. 64—67; Корженевский, 1913; Баялиева, 1972. С. 141—145; Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 128; Басилов, 1975а. С. 119—122].

Самое интересное состоит в том, что во многих случаях зикр вытеснил традиционные формы камлания и стал содержанием шаманского обряда. Шаманы сами проводили зикр. Впервые об этом явлении с недоумением сообщил М. С. Андреев. После поездки в Самаркандскую область он писал: «Довольно странно, казалось бы, что «джахр» у арабов обычно устраивается по совету знахарки («фольбен», «кушнач», «бахши») и ведется под ее руководством. Под аккомпанемент ее бубна собравшиеся женщины, как передавали, поют обычные припевы радения, после чего они, как это делают после своих джахров и мужчины, принимаются за еду. Поэ-





*Рис. 29. Зикр во время шаманского обряда ежегодного обновления посвящения.  
Узбеки. Джизакская обл. УзССР. 1979.  
Фото автора*

утром и, увидев больную, лежащую в почетном месте юрты (төр), сказала: «Поднимите ее». Эти слова возымели неожиданное действие: Балбике прямо взлетела с места. Шаманка взяла ее за «жилу» (тамыр) и, покачав головой, сказала: «О, что же вы так затянули». Потом обратилась к матери Балбике, которая сидела у двери: «Готовься, сегодня буду делать зикр» («зикир») [Байбосынов, 1982. С. 21].

Зикр сделался главной формой шаманского камлания и у каракалпаков. В одном из немногих описаний понятия «камлать» и

друг друга руками за плечи, [сначала] медленно, [затем] все ускоряя темп, передвигались по кругу, время от времени нагибаясь корпусом к центру круга, где сидела или лежала больная и монотонным голосом кричали «оу а!» «ау а!». Эти возгласы символизировали призыв доброго [духа-] покровителя» [Есбергенев, Атамуратов, 1975. С. 111—112]. Сегодня, при отсутствии более детальных описаний шаманских обрядов у каракалпаков, нельзя сказать, чье мнение отражено в этих объяснениях действий шамана: самих авторов или людей, которые рассказывали им о шаманах.

Ю. В. Кнорозов наблюдал шаманский зикр в Каракалпакии в 1947 г. По его описанию, порханы «под удары бубна, приводят себя в экстаз внутри круга зрителей и издают различные звуки, наподобие рева и шипения разъяренных животных, иногда наподобие возгласа “ху“, сопровождаемая их резкими телодвижениями, беганьем по кругу, ударами в грудь обухом топора и т. д. Обычным приемом является также бой головами между порханами, когда они с разгона ударяют друг друга лбами, приходя при этом в настоящую ярость. Периодически останавливаясь перед кем-либо из зрителей, порханы ударяют его плетью, иногда поют предсказания своему «пациенту», раскачивая его в такт пению, и заканчивают ударом по шее или обдуванием, после чего получают несколько рублей, которые берут, несмотря на весь свой экстаз. Они стараются вовлечь внутрь круга и заставить принять участие в их манипуляциях возможно большее число зрителей. Большинство посетителей зикров — женщины. Главные порханы — мужчины, обычно казахи и каракалпаки» [Кнорозов, 1949. С. 88—89].

Одно из самых подробных описаний шаманского зикра дает зарисовку обряда, совершавшегося среди казахов в окрестностях Ташкента в 1920—1930-х годах. Обряд начался около 10 часов вечера. Очевидец рассказывал: «В углу небольшой квадратной комнаты, освещаемой висючей лампой, на кошке сидели человек 8 мужчин и тихо разговаривали. В центре расположились кругом женщины. Среди них сидел баксы (кодун и главное действующее лицо в зыкыре), здоровый, плотный мужчина». Начался обряд. Баксы зажёл стоящие перед ним в блюде светильники и начал

Шум в комнате сразу заметно усилился. Издавая звуки, похожие на страшное, захлебывающееся звериное рычание, баксы тоже приподнялись. Как по команде, за ним начали быстро вставать остальные женщины, раскачиваясь и не переставая повторять: «иль аллах». Они также закружились в беспорядке посреди комнаты... Баксы, кружась вместе с женщинами, находился в центре. Останавливаясь он подталкивал легкими ударами по спине, заставляя участвовать в дикой пляске... Упавшим помогали встать и вталкивали снова в круг. Когда беснующиеся дошли до крайней степени исступления, по знаку баксы одна из стоящих у стены женщин внесла в комнату раскаленные докрасна угли и высыпала их посередине на землю. Кружащиеся быстро бросились к углям, топчя их босыми ногами. Баксы, став около углей, не давал им долго задерживаться и, отталкивая, подпускал следующих». Затем женщины по очереди лизали раскаленный серп. Одна из них, глядя в угол, разговаривала с духом в виде змеи, называя его ласкательными именами. «В комнату внесли двух маленьких детей, баксы быстро плюнул на одного и другого, и их тотчас же вынесли. Затем к нему по очереди подходили стоящие у стены женщины» [Криво-вяз, 1929. С. 12]. Зикр был окончен, когда на востоке начало светать. Это описание подтверждает, что зикр совершался шаманом, а не духовным лицом.

Во многих случаях шаманские зикры совершались на святых местах. Описанный Ю. В. Кнорозовым зикр проводился согласно обычаю в ночь с четверга на пятницу у гробницы святого Шамуннаби, или в подземелье святыни Мазлум-хан-сулу, или, если людей собиралось немного, в доме смотрителя святыни, шейха. Здесь обычно зикром руководил (т. е. благословлял шамана на совершение зикра) смотритель могилы святого или местный ишан. Но чаще всего в имеющих сведения нет указаний на присутствие духовного лица. Шаман проводит зикр самостоятельно. В Сурхандарьинской области Узбекистана шаманские лечебные обряды джахр нередко совершались в самом здании над могилой святого. Так, на святыне Чилонота (в окрестностях сел. Вандоб Шерабад-

выдававших себя за шаманов. Под видом лечения они истязали и насиловали верующих женщин. Центром их деятельности была святыня Эзвер-баба (Куня-Ургенчский район) [Павлов, 1959]. О шаманских сеансах на этой святыне сообщал и Г. П. Снесарев [Снесарев, 1957. С. 64—65].

Интересна статья «Лисица-лекарь» о деятельности некоего Алламурата Ембергенова, в 1950-е годы выступавшего в роли шамана. Летом этот жулик-шаман жил при святынях Назлымхан и Кетпенши Ходжейлинского района Каракалпакской АССР. Туда и отправлялись верующие люди, чтобы встретиться с шаманом. Однажды человек, страдавший головной болью, оседлал ишака, положил в сумку курицу и поехал к святыне Кетпенши-аулие к шаману. Шаман пощупал его пульс и изрек: «Если не проведешь сорок дней на святыне, не исцелишься». Болезнь, по его словам, была тяжелой, и простые обряды не годились: «Если не устроить зикр в течение сорока дней, не избавишься от [наславших болезнь] джиннов». Пациент согласился, и порхан провел зикр в здании святыни Кетпенши. Он кричал, призывая духов (жин-аруак), особенно сильно буйствовал ночью; изо рта его падала пена; он тряс больного, хватал его то за одну, то за другую руку. Шаман предписал участвовать в зикре и одной молодой женщине, обещая таким образом исцелить ее от бесплодия. Однако на уме у него было другое. Когда женщина привыкла проводить ночи на святом месте, порхан сообщил ей, что от своих духов узнал: этой ночью ей явится некий святой в белом одеянии. Облачившись в белые одежды, он овладел задремавшей женщиной [Сеитов, 1959]. Этот рассказ показывает, что шаман жил при святыне и фактически был там хозяином наподобие зрителя могилы святого.

Изложенные факты объясняют, почему у некоторых групп туркмен Хорезмского оазиса сложился обычай обращаться к шаманам словами «ишан-ага» [Басилов, Ниязклычев, 1975. С. 136—137]. Став лицом, устраивающим зикры, шаман взял на себя функцию, традиционно принадлежавшую ишану. Мы видим, что переплетение суфизма с шаманством способствовало сохранению важного места исламизированного шаманства в религиозной жизни мусуль-



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Одна из важных задач религиоведения — выяснение исторических закономерностей развития верований, культов и в конечном итоге всей религиозной идеологии в целом. Исторический подход связан с понятием исторических корней религии, которое подчеркивает преемственность в сфере религиозной идеологии. Специфика религиозных образов и идей не может быть объяснена только экономическими и социальными факторами. Религиозная деятельность человека во многом обусловлена уже сложившимися традициями, оставшимися в наследие от предшествующих поколений: мифологическими образами, поверьями, ритуалами. Все изменения в культе и религиозные реформы, отражавшие новые потребности общества, вырастали на почве прежних воззрений и в этой же почве им предстояло внедряться, взаимодействуя со старыми верованиями и обрядами. Устоявшиеся религиозные традиции всегда являлись частью того общественного бытия, которое находит свое отражение в религии. Важная роль традиций в жизни религиозных воззрений была убедительно доказана работами эволюционистов и признана марксизмом. Преемственность в сфере идей, образов и связанных с ними действий является одной из главных закономерностей процесса развития религии на всех этапах ее существования.

Преемственность, сохранившая в Средней Азии и Казахстане шаманство, яснее раскрывает нам специфику ислама. Исламизированное шаманство существует также в Афганистане, Иране, Индии, Пакистане, Малайзии, Китае и ряде других стран, где распро-

Среднеазиатско-казахстанское шаманство — это типичный образец шаманства на поздней ступени его развития в условиях господства одной из «мировых» религий, ислама. Подчеркнем следующее. Ислам насильственным путем прервал самостоятельное развитие шаманства и низвел его на уровень пережиточного неофициального культа. Однако это вмешательство извне не противоречило исторически сложившейся тенденции упадка шаманства в условиях классового общества. У многих народов еще в древности перемещение шаманства на периферию религиозной жизни произошло иным путем, вследствие внутренних преобразований в области религиозной идеологии. Рассмотренное в книге исламизированное шаманство представляет собой закономерную стадию в развитии шаманства, ибо почти повсеместно народы, сохранявшие шаманские традиции, приняли «мировые» монотеистические религии — христианство или ислам. В тех странах, где распространился буддизм, шли те же процессы: шаманство подвергалось преследованиям и разрушалось, а пережитки его продолжали существовать в тесном переплетении с обрядовой практикой буддизма. (Полезно упомянуть, что проявившаяся повсеместно способность шаманства усваивать разнообразные влияния более развитых религий служит веским доводом против старой гипотезы о происхождении южносибирского шаманства из деградировавших форм индуизма. Наличие элементов поздней религии в шаманстве отнюдь не означает, что именно она послужила основой для возникновения шаманства.)

Рассмотренный материал говорит о глубокой древности многих представлений и обрядов, составивших шаманский культ. В ряде случаев удастся проследить изменения, которые были вызваны разного рода преобразованиями в религиозной идеологии. Развитие шаманства шло не только в русле общего процесса изменения верований, отражавшего перемены в жизни общества, но и под влиянием контактов различных культур. Тюркоязычные народы принесли в Среднюю Азию и Казахстан свои формы шаманства. Шаманские традиции тюркоязычных и ираноязычных народов со временем слились воедино, но в неодинаковых сочетаниях, ибо в раз-

духов, мы повсюду видим не плоды индивидуальной фантазии, а прежде всего издавна сложившийся стереотип. Даже «шаманская болезнь», воспроизводившая древний обряд посвящения, имела традиционную схему; состояние и образ действий шамана во время этой болезни обусловлены нормами культуры.

Следует особо сказать о шаманских призываниях, которые не были рассмотрены в этой книге. В этнографической литературе фактически не получил освещения вопрос о традиционности текстов призываний. До сих пор неясно, в какой степени шаманы были самостоятельны, создавая свои заклинания, и в какой мере зависели от сложившихся стереотипов. М. Элиаде, говоря о лечебном шаманском сеансе северо-американских индейцев, полагал, что ритуальные песнопения — «импровизация шамана, и он забывает их после сеанса» [Eliade, 1974. P. 303] (такое мнение разделяют и некоторые другие специалисты). Материал, полученный в среднеазиатско-казахстанском регионе, приводит к другим заключениям. Шаманские призывания в принципе не были импровизацией, как не был импровизацией и сам обряд. Песнопения представляли собой неотъемлемую часть обряда. Они комментировали обряд, рассказывали о судьбе шамана, о его взаимоотношениях с духами, о цели обрядовых действий. Оказавшиеся в нашем распоряжении записи свидетельствуют о традиционности (стереотипности) текстов. При сравнительном изучении призываний обнаруживается общее единство структуры текста (песнопения начинаются с призыва духов, а заканчиваются их проводами) и тождество или близость отдельных формул. Шаманы, жившие далеко друг от друга, принадлежавшие к разным народам, использовали одни и те же образы, понятия, словосочетания (например, в описании духов: «Из девяности бараньих шкур не скроили тебе шапки»; «ростом с решетку юрты ... змея» и т. д.). Текст призывания не был строго зафиксированным, имевшим раз и навсегда установленные количество и последовательность строк. Смысловая целостность текста не нарушалась при дополнении, сокращении или перемещении его элементов. Неизменной должна была быть общая структура текста, а объем его мог быть увеличен или уменьшен в зависимости от об-

«видит» тех или иных духов, «слышит» их указания относительно порядка ритуальных действий да и всего своего образа жизни. В некоторых случаях мы можем засвидетельствовать почти полное совпадение взглядов и ритуальных стереотипов; обычно такое сходство бывает у шаманов, живущих по соседству. Но различия в представлениях и в обрядности шаманов бывают значительными и среди одной и той же группы населения. Это закономерно и не означает разложения некогда единого в своих формах шаманского культа. Напротив, разнообразие форм, видимо, уже в древности было характерной чертой шаманства. Таким образом, отметив в деятельности какого-либо среднеазиатского шамана те или иные особенности, мы не вправе ожидать, что они в том же виде встретятся и у других шаманов; этого может не случиться. При единстве принципов, на которых основано шаманство, каждый человек по-своему воплощает эти принципы в жизнь. И тем не менее подчеркнем вновь — шаману предоставлена свобода индивидуального творчества в рамках традиций. К этому выводу приводит даже материал, полученный сравнительно недавно, свидетельствующий о заметном разрушении самих традиций.

В наши дни в Средней Азии и Казахстане шаманство все еще представляет собой живое явление, действующую функцию бытовой культуры части населения. Однако оно переживает процесс быстрого вырождения. Этот процесс начался еще в дореволюционный период, но стал особенно заметен в послевоенные годы. Во многих районах шаманы исчезли полностью. В юго-западной Туркмении, например, где я неоднократно проводил полевые работы, шаманов не было уже в конце 1940-х годов. В других местах шаманы немногочисленны; как правило, это старые или пожилые люди. Сам шаманский культ теряет прежнее содержание, упрощаются ритуалы и связанные с ними верования. Упадок шаманства хорошо прослеживается на примере полукочевых в прошлом узбеков, живущих в долине Зеравшана. Еще в 1930-х годах здесь были известны шаманы-мужчины, которые могли лизать раскаленные докрасна железные предметы, брать в руки и в рот угли, заглатывать и затем выхаркивать завязанную узелками нить. В наше время шаман-

планетянами, публикует интервью с астрологами, ясновидцами или провидцами, дает слово колдунам, которые заверяют публику, что уважают медицинское образование и желают творить добро [Судаков, 1990]. В газете можно прочитать о вещунье, которая по фотографии убитой девушки «восстановила картину преступления, совершенного в прошлом году» [Засв, 1991]. Пресса не могла пройти и мимо шаманов. «Правда» поместила фотографии шаманов (25 октября 1989; 25 марта 1990). «Что лежит в основе шаманства? — рассуждает корреспондент. — Наверное, в первую очередь искреннее желание помочь людям» [Кривомазов, 1990]. Другой журналист беседует с нганасанским шаманом. «Будь моложе, в космос полетели бы?» — спрашивает он шамана. «В космос — нет. Был там уже, — отвечает шаман. — Когда начинал шаманить, гостевал на Луне, там наши боги живут» [Морквенас, 1989]. Проводившиеся по телевидению сеансы массовой психотерапии анушили широким слоям населения пизтет к слову «экстрасенс» и удивительное доверие к разного рода целителям, которые прибегают к способам, не принятым официальной медициной. В свете этого естественно запоздалое признание особых способностей у некоторых шаманов или знахарей, доказавших делом умение распознавать и лечить болезни. Так, казахстанская газета знакомит читателей со знахаркой Дамеш Кенжебаевой. Несмотря на традиционное видение причин болезни («У каждой болезни мозга есть хозяин, которого надо побороть... Я его вижу, он всегда возле больного...»), Дамеш, по свидетельству корреспондента, вернула к жизни многих безнадежных больных. «Еще вчера ее судили за лечение людей и вынесли приговор: два года условно. Сегодня же она врачует в стенах Республиканского института онкологии и радиологии» [Алексеев, 1990].

Открытая публичная практика шаманов или знахарей в ближайшее время может стать обычным явлением для Средней Азии и Казахстана. В г. Фергане в 1990 г. в здании местной филармонии начала принимать посетителей тридцатилетняя шаманка Мунаввар (рис. 30). По ее рассказу, после явления ей пророка Мухаммеда она стала отчетливо видеть двух духов-помощников в облике муж-



*Рис. 39. Шаманки Мунаввар (справа) определяет болезнь у пациентки.  
г. Фергана, 1990 г.  
Фото М. А. Богомолова*

При этом она убеждена, что определить болезнь ей помогают духи. За помощью к Мунаввар обращаются люди разных национальностей — узбеки, таджики, русские, главным образом женщины. От нее ждут не только лечебной помощи, но и мер по устранению семейного разлада, воздействия на отбившегося от дома мужа и т. п. Принимая посетителей, Мунаввар требует от них вначале прочесть молитву.

Предлагаемые ей способы исцеления — в основном традиционные. Так, Мунаввар при мне осматривала старую женщину, которая жаловалась на боль в ушибленной ноге. Мунаввар, перебирая

После общей молитвы, которой начинается сеанс, Мунаввар обычно раздает посетителям разного размера узелки (бант) из ниток семи цветов, в которых заключена сила прочитанных над ними молитв; маленький узелок надо вшить в подушку или одежду мужа, чтобы удержать его при семье; большой узелок следует повесить на высокое дерево для счастья и удачи. Завязывание узелков применяется в самых разных случаях. Мунаввар проводит и обряд «кайтарма» — возвращение насланного колдовством вреда тому, от кого исходит порча. Чтобы исполнить этот обряд, нужно воткнуть в мыло семь иголок и бросить это мыло вместе с замком и ключом в нечистоты. Чтобы наказать колдуна, надо закопать в землю 41 гвоздь: когда гвозди начинают ржаветь, к колдуну приходит болезнь.

Вера в духов-помощников, страдания, предшествующие началу шаманской практики (Мунаввар была признана психически нездоровой и отправлена в больницу), молитвы, лечебные обряды — все это ставит Мунаввар в один ряд с традиционными шаманами и шаманками. Однако не все в ее облике соответствует привычному представлению о шаманке. Мунаввар любит современную одежду. В один из дней она принимала пациенток в белом шелковом костюме, состоящем из жакета и шаровар. Говоря о своем даре распознавать болезни, Мунаввар причисляет себя к экстрасенсам, обладающим сильным биополем. Эта делась указывает на направление, в котором может впрямь развиваться древняя профессия шамана. Сохраняя традиционные черты, шаманство может обрести дополнительные силы за счет усвоения новых для него понятий, которые вполне в духе времени объясняют, почему возможен целебный эффект шаманского лечения.

Сегодня мы имеем все основания утверждать, что в новых общественно-политических условиях, когда направленная против религии официальная идеология утратила силу, шаманство в Средней Азии, Казахстане и других регионах получило возможность продлить свою жизнь. Жизнеспособность шаманства обычно принято связывать с сохранением традиционной культуры, и это верно: разрушение самобытных культур ряда народов Европейского Севе-

шить к ним любого желающего и находят немало почитателей среди белых американцев. Уоллес Черный Лось из племени лакота, например, побывал в Европе и в Азии, разъясняя широкой публике мировоззрение своих предков; он задумывался и о возможности посетить СССР. Современную цивилизацию он воспринимает как ошибку человечества: техническое развитие принесло вред и окружающей среде, и человеческой природе. Правильный образ жизни указан людям вековыми народными традициями. «Надо слушать Матушку-Землю, она не скажет плохого», — учит Черный Лось. Очевидно, космополитическая цивилизация современного мира, основанная на технических достижениях и власти денег, разрушая питательную среду шаманства — древние культурные традиции, одновременно и укрепляет у довольно широкого круга людей ностальгическое тяготение к тесным человеческим связям и ритуальным действиям, характерным для доиндустриальных культур. Не случайно попытка М. Харнера показать, что шаманский опыт применим в современных условиях [Harner, 1980], нашла широкий отклик. Причины притягательной силы шаманства в наши дни еще предстоит изучить. Свойственная человеческой психике склонность верить в чудесные или необычные свойства целителей и прозорливцев может способствовать и сохранению шаманства и в среднеазиатско-казахстанском регионе, если быстро возрождающийся ислам, освобождаясь от чуждых ему обыкновений, «новшеств» (бид'а), проявит должную терпимость к шаманским традициям местного населения.

Наукой накоплен большой и представительный материал, позволяющий понять специфику шаманства у народов Средней Азии и Казахстана. В то же время именно сейчас, когда материал собран воедино, становится особенно ощутимой потребность в новых сведениях. Осмысление фактического материала отнюдь не завершено. Хочется думать, что выход в свет этой книги повысит интерес исследователей к мусульманизированному шаманству и даст толчок для новых изысканий.

Каковы задачи дальнейшего исследования шаманства? Нужно продолжать разыскание и учет сведений, которые можно извлечь из собрания разбросанных по различным документам. Необходимо

Крайне желательно также, чтобы сложилось, наконец, сотрудничество этнографа и медика в исследовании личности шамана. Читатель мог заметить, что в этой книге я избегал говорить о каких-то особых качествах шамана, связанных с его обостренной чувствительностью и воздействием на пациента. Это не значит, что я отвергаю саму возможность обладать такими качествами (назовем их экстрасенсорными). Просто важно было показать, что шаманом чаще всего бывает обычный склонный к этой роли человек. Кроме того, наблюдения, претендующие на научную значимость, должны располагать доказательствами. А доказать, что в том или ином случае воздействие шамана на пациента выходит за рамки внушения и самовнушения, очень нелегко. Этнографу лучше за это не браться, он не владеет нужными знаниями и навыками. Сможет ли справиться с этой задачей вооруженный современными приборами медик? Не знаю. Но попытаться надо. Соединение исследовательских подходов этнографии и медицины не может не принести результаты, которые окажутся интересными для изучения шаманства и в Средней Азии, и всюду, где сохраняется эта древняя и все еще во многом загадочная профессия.



## ЛИТЕРАТУРА

- А. Н. Баксы // Иллюстрированный семейный листок. 1860. № 99—100.
- Абрамзон С. М. Этнографический альбом художника П. К. Кошарова // СМАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14.
- Абрамзон С. М. К характеристике шаманства в старом быту киргизов // КСИЭ. М., 1958. Т. 30.
- Абрамзон С. М. Киргизское население Синцзян-Уйгурской автономной области КНР // Тр. Киргизской археолого-этнографической экспедиции. М., 1959. Т. 2.
- Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
- Авеста. Избранные гимны. Перевод с авестийского и комментарием проф. И. М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
- Аврорин В. А., Козьминский И. И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенных на «карте» // СМАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11.
- Агаджанов С. Г. Огузские племена Средней Азии IX—XIII вв. // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. 10.
- Адрианов А. Путешествие на Алтай и за Саяны: Предварительный отчет // ЗСГО ИРГО. Омск, 1886. Кн. VIII, вып. 1.
- Аимбетов К. Халык даналагы. Некис, 1968.
- Алекперов А. К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960.
- Алексеев Н. А. Культ айыы — племенных божеств, покровителей якутов: (К вопросу о так называемом белом шаманстве) // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5.
- Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX— начале XX в. Новосибирск, 1975.
- Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Алексеев И. Экстрасенс Дамеш-апа // Казахстанская правда. 1990. 23 мая.
- Алекторов А. Е. Киргизы // ОЛ. 1886. № 20.
- Алекторов А. Е. Болезни киргизов и средства врачевания их // ОЛ. 1891. № 2, 3, 4.
- Алекторов А. Е. Баксы: (Из мира киргизских суеверий) // ИОАИЭ. Казань, 1900. Т. XVI, вып. 1.
- Алпамыш. По варианту Фазила Юлдашева. Ташкент, 1949.
- Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского воеводства // ЗОО ИРГО. Оренбург, 1870. Вып. 1.
- Аманалиев Б. Доисламские верования киргизов // Религия, свободомыслие, атеизм. Фрунзе, 1967.
- Аманова С. Древние юки «Акку» // Инструментальная музыка казахского народа. Алма-Ата, 1985.

- Аннагылыжов Ш. Зикир тансының гелип чыкышы // Совет эдебияты. 1965. № 10.
- Аннагылычев Ш. Быт рабочих-нефтяников Небит-дага и Кумдага: (Ист.-этногр. очерк). Ашхабад, 1961.
- Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ. Л., 1924. Т. IV, вып. 2.
- Анучин В. И. Очерк шаманства енисейских остяков // СМАЭ. СПб., 1914. Т. II, вып. 2.
- А-ов О. Баксы и дуаны // КСГ. 1894. № 36.
- Аразгулыев С. Гарагалпагыстан АССР-нің Дәртгул районындағы туркмен гелле-шиклери. Ашгабат, 1961.
- Байбосынов К. Балбике бақсы // Білім және еңбек. 1982. № 10.
- Байбосынов К., Мустафина Р. Новые сведения о казахских шаманках // Новое в этнографии: Полевые исследования. М., 1989. Вып. 1.
- Бакса (Из жизни оренбургских киргизов) // ОЛ. 1889. № 15.
- Баллыев С. Гечмишиң зыянды галындаларына гаршы барлышыксыз гөрешмели // Коммунизм Ғылы. 1971. 17 сент.
- Бартольд В. В. Бахши // Сочинения. М., 1968. Т. 5.
- Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970.
- Басилов В. Н. Пережитки колдовства у ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году. М., 1971.
- Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство: (Докл. на IX МКАЭН). М., 1973 а.
- Басилов В. Н. Хозяйство западных туркмен-ёмудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1973 б (ПИЭ: Т. 98).
- Басилов В. Н. Традиции женского шаманства у казахов // ПНИЭ, 1974. М., 1975 а.
- Басилов В. Н. Ташмат-бола // СЭ. 1975 б. № 5; см. также: Глазами этнографов. М., 1982.
- Басилов В. Н. Некоторые материалы о «шаманской болезни» у узбеков // Этнографические аспекты изучения народной медицины: Тез. Всесоюз. науч. конф. Л., 1975 в.
- Басилов В. Н. О происхождении туркмен-ата: (Простонародные формы среднеазиатского суфизма) // ДВОСА. М., 1975 г.
- Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство в свете этнической истории региона // Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР: Всесоюз. тюркол. конф.: Тез. докл. и сообщ. Алма-Ата, 1976.
- Басилов В. Н. Новые сведения о шаманском бубне узбеков // ПНИЭ, 1975. М., 1977.
- Басилов В. Н. Некоторые материалы по казахскому шаманству // ПНИЭ, 1976. М., 1978.
- Басилов В. Н. Албасты // Мифы народов мира. М., 1980. Т.1.
- Басилов В. Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
- Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984.
- Басилов В. Н. Заключение // ДОВКНСА. М., 1986а.
- Басилов В. Н. Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов // ДОВКНСА. М., 1986б.
- Басилов В. Н. Духи шаманки Момокал // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989.
- Басилов В. Н. Два варианта среднеазиатского шаманства // СЭ. 1990. № 4.

- Бонгард-Левин Г. М. и Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1974.  
Бонград-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.  
Брискин А. Степи казахские. Кызыл-Орда, 1929.  
[Брокгауз, Ефрон] Энциклопедический словарь / Брокгауз и Ефрон. СПб., 1890—1904. Т. 1—32.  
[Броневский С. Б.] Записки генерал-майора Броневского о киргиз-кайсаках Средней Орды // Отч. зап. СПб., 1830. Ч. 43, № 124.  
Брыкина Г. А. Идолы из Кайрагача и некоторые вопросы верований древних Ферганцев // Памятники культуры, 1980. М.; Л., 1981.  
Булатов К. Легенда о происхождении киргиз // КСГ. 1894. № 19.  
Бутанаев Б. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.  
Вавилов П. Во мраке невежества // ТГ. 1896. № 73.  
Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.  
Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964.  
Вайнштейн С. И. Очерк тувинского шаманства // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990.  
Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов. Тенгри (бог) // Собр. соч. Алмата. 1961. Т. 1.  
Васильев А. Народные способы и средства, употребляемые при лечении болезней киргизами Тургайской области // ТГ. 1901, № 47 — 49; 1902, № 13.  
Васильев В. Н. Шаманский бубен и костюм у якутов // СМАЭ. СПб., 1910. Т. 1. вып. 8.  
Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969.  
Вдовин И. С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера: IX Междунар. конгресс антропол. и этногр. наук: Докл. сов. делегации. М., 1973.  
Вдовин И. С. Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков // Христианство и ламанизм у коренного населения Сибири: (Вторая половина XIX — начало XX в.) Л., 1979.  
Вдовин И. С. Заключение // ПИОСАС. Л., 1981.  
Византийские историки / Пер. С. Дестуниса. СПб., 1860.  
[Раздел] Внутренние известия // Воронежские губернские ведомости. 1893. № 70.  
Вознесенская Е. А., Пиотровский А. Б. Материалы для библиографии по антропологии и этнографии Казахстана и среднеазиатских республик. Л., 1927.  
Гаврилов М. Ф. Материалы к этнографии «тюрок» Ура-Тюбинского района // Тр. Среднеаз. гос. ун-та. Сер. II: Orientalia. Ташкент, 1929.  
Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961.  
Гедин С. В сердце Азии. Памир — Тибет — Восточный Туркестан. Путешествие Свена Гедина в 1893—1897 годах. СПб., 1899. Т. 1.  
Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. СПб., 1897. Т. 1.  
Гель. Восточная медицина // Правда Востока. 1927. 26 авг.  
Гельдыев А. Шукурулла вызывает духов // Туркменская искра. 1960. 17 янв.  
Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1776—1777; 1796—1799. Ч. 1—3.  
Геродот. История, Л., 1972.  
Гёр-оглы. М., 1983.  
Гиппократ. О воздухе, водах и местностях // ВДИ. 1947. № 2.  
Гордлевский В. А. Избранные сочинения. М., 1960. Т. 1; 1962. Т. 3.

- Демидов С. М. О зикре у туркмен // Дополнительные материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований в СССР 1964 г.: Тез. докл. Баку, 1965.
- Демидов С. М. Последние шаманы // КТ. 1969б, 3 июня.
- Демидов С. М. Если парии встанут в круг // КТ. 1969а, 3 апр.
- Демидов С. М. Магтымы // ДВОСА. М., 1975.
- Демидов С. М. Туркменские овлады. Ашхабад, 1976.
- Демидов С. М. Пережитки доисламских верований среди туркмен // Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. Ашхабад, 1977.
- Демидов С. М. Суфизм в Туркмении: (Эволюция и пережитки). Ашхабад, 1978.
- Дерфер Г. О языке гуинов // Зарубежная тюркология. М., 1986. Вып. 1.
- Дженкинсон А. Путешествие в Среднюю Азию (1558—1560 гг.) // Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. М., 1937.
- Джихиев А. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря: (Ист.-этногр. очерк). Ашхабад, 1961.
- Джихиев А. Этнографический очерк населения Юго-Восточного Туркменистана. Ашхабад, 1972.
- Диваев А. А. Этнографические материалы. Ташкент, 1896. Вып. V.
- Диваев А. А. О происхождении Албасты, Джинна и Дива // ИОАИЭ. Казань, 1897. Т. XIV, вып. 2.
- Диваев А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун // ИОАИЭ. Казань, 1899. Т. XV, вып. 3.
- Диваев А. Киргизские болезни и способы их лечения // ТВ. 1902. № 80; 1903. № 43.
- Диваев А. А. Баксы // ЭО, 1907. М., 1908. № 4.
- Диосети В. К вопросу о борьбе шаманов в образе животных // Asia Orientalia. 1952. Т. II. Fasc. 2—3.
- Длужневская Г. В. Еще раз о «кудыргинском валуне» // ТС. 1974. М., 1978.
- Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // СМАЭ. Л., 1930. Т. 10.
- Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940.
- Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // СМАЭ. М.; Л., 1949. Т. 10.
- Дьяконова В. П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири: (Вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1979.
- Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // ПИОСАС. Л., 1981.
- Е-вич. Шаманство у киргиз // ТВ. 1913. № 28.
- Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казачья орда // Современник. 1851. Т. XXIX, отд. II.
- Ерзакович Б. Врачевательная песня баксы // Народная музыка в Казахстане. Алма-Ата, 1967.
- Есбергенов Х. Е. Об изучении религиозных верований каракалпаков // Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967.
- Есбергенов Х. О близости пережитков доисламских верований в обычаях каракалпаков и башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4.
- Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975.
- Жалилов У., Юсупов У. «Кароматли эшон» // Совет Узбекистана. 1974. № 53.
- Жлянок Т. А. Быт каракалпакского колхозника аула // СЭ. 1949. № 2.

- Ильясов С. И. Пережитки шаманизма у киргизов // Тр. Ин-та языка, литературы и истории Кирг. ФАН СССР. Фрунзе, 1945 (1944). Вып. 1.
- Иомудский К. Зыкыр (Священные игры у туркмен) // Туркменоведение. 1928. № 9.
- Иомудский К. Зыкыр у туркмен Закаспийской области // ИТО РГО. Ташкент, 1929. Т. 17.
- Ионова Ю. В. Шаманство в Корее (XIX — начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
- Детмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986.
- К. Остатки шаманства среди сартов // ТВ. 1902. № 50.
- Катаров Е. Г. Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религиях // ИАН СССР. 1934.
- Кадыров Р. К. Обрядовый фольклор таджиков Южного Узбекистана. М., 1964.
- Каразин Н. В камышах. СПб., 1974.
- [Карпини] Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Вильгельма Рубрика. М., 1957.
- Каррыев Б. А. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.
- Каруновская Л. Э. Представления Алтайцев о вселенной // СЭ. 1935. № 4—5.
- Каруц Р. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. СПб., Б. г.
- Каскабасов С. А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.
- Кастанье И. Из области киргизских верований // Вестн. Оренбург. учеб. округа. 1912. № 3, 6; 1913. № 3, 4, 5, 6.
- Катанов Н. Ф. Бубен и колотушка шамана по описанию минусинских татар // Изв. Томск. ун-та. Томск, 1890; Кн. 2.
- Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
- Киргизская медицина // Астраханский вестник. 1895. № 1949.
- [Китаб ахбар ал-булдан] Извлечения из «Китаб ахбар ал-булдан» Ибн ал-Факиха // Материалы по истории туркмен и Туркмени. М.; Л., 1939. Т. 1.
- Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС. 1977. М., 1981.
- Книга моего дела Коркута. М.; Л., 1962.
- Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби // СЭ. 1949. № 2.
- Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956.
- Козин С. А. Сокровенное сказание. Юань Чао Би Ши. М.; Л., 1941. Т. 1.
- Комаров П. Из киргизских поверий // ТВ. 1905. № 150 (30. 1905. № 262).
- Коновалов А. В. Пережитки шаманства у казахов Южного Алтая // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Кононенко В. Танец на огне // СР. 1986. № 270.
- Кононов А. Н. Родословная туркмен, сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. М.; Л., 1958.
- Коран // Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
- Корженевский Н. О шаманстве у алайских киргиз // ТВ. 1913. № 31.
- Корнилов Л. Порхан с барабаном // Советская Каракалпакия, 1964. № 244.
- Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976.
- Косоков И. К вопросу о шаманстве в Северной Азии. М., 1930.
- [Без автора] Кочурма (Поверье) // РТ. 1898. № 17.
- Кошгарий Махмуд. Туркий сузлар девони: (Девону луготит турк). Ташкент, 1960. Т. 1. 1963. Т. 3.

- Леваневский М. А. Очерки киргизских степей Эмбенского уезда // Землеведение. 1895. Кн. 2—3.
- Левшин А. Описание Киргиз-казахских или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832. Ч. 3.
- Лессар П. М. Юго-западная Туркмения. СПб., 1885.
- [Лившиц В. А.] Юридические документы и письма / Чтение, пер. и коммент. В. А. Лившица (Согдийские документы с горы Муг. Вып. 2). М., 1962.
- Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев // СЭ. 1964. № 3.
- Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
- Лопатин И. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.
- Лыкошин Н. Дивана-и Машраб // Средняя Азия. 1910. № 1—12; 1911. № 1—4.
- Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане. Пг., 1916.
- Майнагашев С. Д. Отчет по поездке к туземным племенам Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии летом 1914 г. // Изв. Рус. комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Пг., 1914. Сер. II. № 3.
- Майнагашев С. Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // СМАЭ. Пг., 1916. Т. 3.
- Малов С. Е. Остатки шаманства у желтых уйгуров // ЖС. 1912. Вып. 1.
- Малов С. Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // СМАЭ. Пг., 1918. Т. V, вып. 1.
- Малов С. Е. Материалы по уйгурским наречиям Син-дзяна // Сергею Федоровичу Ольденбургу: К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. Л., 1934.
- Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1.
- Малов С. Е. Уйгурские наречия Синьцзяна. М., 1961.
- Маргулан А. Х. О носителях древней поэтической культуры казахского народа // М. О. Ауэзову: Сб. ст. к его 60-летию. Алма-Ата, 1959.
- Массон М. Е., Пугаченкова Г. А. Парфянские ритоны Нисы: Альбом иллюстраций. М., 1956.
- Массэ А. Ислам. М., 1962.
- Матов А. Каип (Из киргизской жизни) // Волжский вестник. 1898. № 8.
- Мергаутова Э., Мергаут Б. От вед к брахманизму // Боги, брахманы, люди. М., 1969.
- Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л., 1937. Т. 1.
- Мирописев М. Демонологические рассказы киргизов // ЗИРГО ОЭ. 1888. Т. X, вып. 3.
- Мирхасилов С. М. Культурное развитие узбекского кичлака Ниязбаши // СЭ. 1962. № 1.
- Мирхасилов С. М. К изучению реликтов доисламских верований у узбеков в дореволюционном прошлом // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972.
- Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма: (С древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
- Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм. История, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.
- Михайловский В. М. Шаманство: (Сравнительно-этногр. очерки). М., 1892. Вып. 1.
- Молдобаев И. Б. Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник. Фрунзе, 1983.
- Моногарова Л. Ф. Материалы по этнографии язгулемцев // ТИЭ. М., 1959. Т. 47 (СЭС. III).

- Мустафина Р. М. Новые данные о казахском дуана // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Апрель 1985. Л., 1986. 6.
- Мухиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Инкишима. М., 1975.
- Мухтаров А. Позднесредневековый Балх: (Материалы к исторической географии города в XVI—XVIII вв.). Душанбе, 1980.
- Н. Н. Шаманы лекари в Восточной Кашгарии (Изгнание злого духа) // ПГ. 1899. № 62.
- Назар Р. Серхош порхан // Коммунизм ёлы. 1965. 17 янв.
- [Небольсин П. И.] Киргизские врачи и чародеи: (Письмо П. Небольсина) // Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений. 1851. Т. 91, № 368.
- Невольник. Во мраке невежества // ПГ. 1896. № 77.
- Немет Ю. К вопросу об аварях // Turcologica: К семидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л., 1976.
- Нишань самани битхэ-Предание о нишанской шаманке. М., 1961.
- Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
- Новолинеец А. Чары шамана в киргизском ауле // ОГВ. 1948. № 25.
- Нуров Г. Г. Киргизская народная медицина: (По материалам конца XIX и начала XX веков): Рукопись дис. ... канд. ист. наук. Л., Фрунзе, 1950.
- Овезбердыев К. Материалы по этнографии туркмен-сарыков Пендинского оазиса // ТИИАЭ АН ТССР. Ашхабад, 1962. Т. 6.
- Овезов Д. М. Туркмены-мурчали // ТЮТАКЭ. Ашхабад, 1959. Т. 9.
- Овезов Д. М. Население долины Чандыра и среднего течения Сумбара. Ашхабад, 1976.
- Огородников П. На пути в Персию и Прикаспийские провинции ее. СПб., 1878.
- Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи. СПб., 1896.
- Ольденбург С. Краткие заметки о пери-хон'ах и дуа-хон'ах в Кучаре // СМАЭ. Пг., 1918. Т. V, вып. 1.
- Орлов В. Идущие по огню: быть или небыть // Техника — молодежи. 1983. № 1.
- Осс-ий В. Тайжана // ТГ. 1901. № 1.
- Өтениязов С. Бақсылықта қулия бар ма? // Білім және сәбк. 1982. № 10.
- Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978.
- Павлов И. Реакционная деятельность духовенства под прикрытием обрядов ислама // Ташаузская правда. 1959. 13 сент.
- Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773, 1809 (2-е изд.). Ч. 1.; 1783. Ч. 2.
- Пантусов Н. Молитвенный сеанс ордена Джагрии Кадрие в Ташкенте // ЗЗСО ИРГО. Омск, 1888, Кн. 10.
- Пантусов Н. Н. Материалы к изучению наречия таранчей Илийского округа. Казань, 1901. Вып. 5.
- Пантусов Н. Н. Таранчинские бакши. Пери уйнатмак // ИТО ИРГО. Ташкент, 1907, Т. 6.
- П-в А. Как лечат баксы // КСГ. 1896. № 20.
- Певцов М. В. Путешествие по Восточному Туркестану, Кун-Луно, северной окраине Тибетского нагорья и Чжунгарии в 1889-м и 1890-м годах. СПб., 1895.
- Певцов М. В. Путешествие в Кашгарию и Кун-Лунь. М., 1949.
- Песни степей. Антология казахской литературы / Под ред. Л. Соболева. М., 1940.
- Пещерева Е. М. Гончарное производство Средней Азии. М.; Л., 1959.
- Пещерева Е. М. Праздник тюльпана (люла) в с. Исфара Кокандского уезда // В. В. Бартольд. Ташкент, 1927.

- Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Полярков Ф. Из области киргизских верований // ЭО. 1891. Кн. XI, № 4; 1894. Кн. XX, № 1.
- Полярков Ф. Кара-киргизские легенды, сказки и верования // Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 г. Верный, 1900.
- Предание о Чильдухтаране // ТВ. 1913. № 24.
- Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Изв. Ленингр. гос. ун-та. 1930. Т. 2.
- Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // СМАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11.
- Прокофьева Е. Д. Энецкий шаманский костюм // СМАЭ. М.; Л., 1951. Т. 13.
- Прокофьева Е. Д. Материалы по религиозным представлениям энцев // СМАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14.
- Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.
- Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // СМАЭ. Л., 1971. Т. 27.
- Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // ПИОСАС. Л., 1981.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пу Суилин (Ляо Чжай). Монахи-волшебники. Рассказы о людях необычайных. В переводах с китайского академика В. М. Алексеева. М., 1988.
- Путилов П. В. Заметки о жизни русских и сартов в Туркестанском крае // ТВ. 1888. № 8, 9.
- Пфенниг Р. А. О киргизских и сартовских народных песнях // ЭО. М., 1889. Кн. 3.
- Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1870. Ч. 3; 1907. Ч. 9.
- Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1911. Т. IV, ч. 2.
- Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989.
- Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л.; 1952. Т. 1, Кн. 1, 2.
- Резуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980.
- [Рубрук] Путешествие в восточные страны Пьяно Карпини и Вильгельма Рубрука. М., 1957.
- Руденко С. И. Второй Пазырыкский курган. Л., 1948.
- Руденко С. И. Горноалтайские находки и скифы. М.; Л., 1952.
- Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
- Румянцев Г. Н. Идинские буряты: (Родо-племенной состав) // ЭС. Улан-Удэ, 1969. Вып. 5.
- Рыбаков С. Баксы // ОЛ. 1897 а. № 24.
- [Рыбаков С.] Отчет члена-сотрудника С. Рыбакова о поездке к киргизам летом 1896 по поручению Императорского Географического Общества // ЖС. СПб., 1897 б. Вып. 2.
- [Рычков Н.] Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргизско-кайсацкой степе, 1771 году. СПб., 1772.
- [Самойлович А. Н.] Краткий отчет о поездке в Ташкент, Бухару и в Хивинское ханство командированного СПб. Университетом и Русским комитетом приват-доцента А. Н. Самойловича в 1908 году // Изв. Рус. Комитета для изучения Славянской Восточной Азии и ее культуры. СПб., 1909. Вып. 1.

- Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев Г. П. Дети святых // Наука и религия. 1972. № 2.
- Снесарев Г. П. Под небом Хорезма. М., 1973.
- Снесарев Г. П. Шаманы и «святые» в Средней Азии // Наука и религия. 1976. № 12.
- Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- Сейфунов С., Нурсахадов А. «Эрсилерден эмир алан» Эфименч молла // Тезе ёл (Байрамалы). 1964. 23 февр.
- Сорокин С. С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978.
- Сорокин С. С. К вопросу о толковании внекурганных памятников ранних кочевников Азии // Археологический сборник. Л., 1981. Вып. 22. (Тр. Гос. Эрмитажа).
- Спаский Г. И. Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой Орды // Сиб. вестн. СПб., 1820. Ч. X, кн. 4.
- Старцев Г. Остязки: Социально-этнографический очерк. Л., 1928.
- Степной А. Из поездки в степь // ТГ. 1897. № 63.
- Субаналиев С. Киргизские музыкальные инструменты. Фрунзе, 1986.
- Судаков В. С колдуном наедине // Правда. 1990. 20 мая.
- Суслов И. М. Шаманство и борьба с ним // Советский Север. 1931. № 3—4.
- Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.
- Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // ДВОСА. М., 1975.
- Таганов Ш. Гарраш-порхан // Токмак. 1966. № 5.
- Тайжанов К., Исмаилов Х. Макчам — дом для духов предков // СЭ. 1980. № 3.
- Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // ДОВКНСА. М. 1986.
- Таксами Ч. М. Шаманство у нивхов // ПИОСАС. Л., 1981.
- Тачгульев Х. Гочпорхан // Коммунизм ёлы. 1965. 28 апр.
- Тенин Т. С. Шаманы сибирских эскимосов // ПИОСАС. Л., 1981.
- Темурова С. Хотин-кядлар орасидаги диний сарқит ва ирим-чиримларга қарши кураш. Тошкент, 1959.
- Тенишев Э. Р. О центральноазиатском шаманстве // Историко-филологические исследования. М., 1974.
- Тенишев Э. Р. Уйгурские тексты. М., 1984.
- Токарев С. А. Шаманство у якутов в XVII в. // СЭ. М.; Л., 1939. № 2.
- Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев // ТИЭ. М.; Л., 1947. Т. 1.
- Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Токарев С. А. О культе гор и его месте в истории религии // СЭ. 1982. № 3.
- Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX — начала XX века: (По материалам Восточного Казахстана). Рукопись дис. ... канд. ист. наук. М., 1978.
- Толстов С. П. Религия народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. М., Л., 1931. Т. 1.
- Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1935. № 9—10.
- Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948.

- Т-в Н. Знахари-киргизы — дантисты и недостаток врачебной помощи (Каракугинская волость Тургайского уезда) // ТГ. 1903. № 47.
- Усманова М. С. Обычай, связанные с рождением ребенка у хакасов // Из истории шаманства. Томск, 1976.
- Успенский В., Беляев В. Туркменская музыка. М., 1928.
- Фазылов Э. Староузбекский язык. Хорезмийские памятники XIV века. Ташкент, 1971. Т. 2.
- Filius agricolae. Корреспонденции // ТГ. 1897. № 74.
- Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
- Хазанов А. М. Скифское жречество // СЭ. 1973. № 6.
- Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1958. Т. 1.
- Харузин Н. Этнография. Лекции, читанные в имп. Московском университете. СПб., 1905. Т. 4: Верования.
- Хлопина И. Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Ходырев П. Нафиса и баксы // ОГ. 1912. № 61.
- Хомич Л. В. Ненцы: историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966.
- [Худуд ал-алем] Излечения из «Худуд ал алем» // Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.; Л., 1939. Т. 1.
- Худяков И. А. Краткое описание Веркоянского округа. Л., 1969.
- Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Перевод с китайского, исследование, комментарий и указатели М. Е. Ермакова. В 3-х томах. Т. 1. М., 1991.
- Чеканинский И. А. Баксылык: (Следы древних верований казаков) // Зап. Семипалатинского отдела О-ва изучения Казахстана. Семипалатинск. 1928. Т. 1.
- Шалекенов У. Быт каракалпакского крестьянства Чимбайского района // Материалы и исследования по этнографии каракалпаков. М., 1958. (ГХАЭЭ. Т. 3).
- Шаниязов К. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964.
- Шаниязов К. К этнической истории узбекского народа: (Ист.-этногр. исслед. на материалах кипчакского компонента). Ташкент, 1974.
- Шапошников [М.] Прodelки киргизских даргеро-бакс // ТГ. 1896. № 84.
- Шарьяр. Нукус, 1959.
- Шиббаева Ю. А. Встреча с шаманкой // СЭ. 1978. № 1.
- Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // ЗПО ИРГО. Хабаровск, 1896. Т. II, вып. 1.
- Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суевия // ЭО. 1897. № 3.
- Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Учен. зап. ист.-филол. фак-та в г. Владивостоке. Владивосток, 1919. Т. 1.
- Шишло Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // ДВОСА. М., 1975.
- Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Шулдмбаев К. Ш. Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975.
- Шербак А. М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959.
- Шетинкин Д. О способах лечения у киргизов // ТГ. 1895. № 45.
- Эсенов Д., Байрамов Г. Байлы-молла ве бейлекилер // Совет Туркменистаны. 1973. 25 янв.

- Ardā Wirāz Nāmāg. Ed. by Fereydrū Vahmān (Scandinavian Institute of Asian Studies. Monographic Series, N 53). London and Mainz, 1986.
- [Atalay] Divanü Lügat-it-türk tercümesi. Çeviren Besim Atalay. Ankara, 1941. Vol. 3.
- Bacon E. E. Central Asians under Russian rule. Ithaca; N. Y., 1966.
- Basilov V. N. Shamanism in Central Asia // The Realm of the Extra-Human. Agents and audiences / Ed. A. Bharati. The Hague; P., 1976.
- Basilov V. N. The spirit world of an Uzbek shaman // General problems of ethnography. Papers by Soviet researchers. M., 1978b. Pt. 2: X International congress of anthropological and ethnological sciences (Delhi, India).
- Basilov V. N. Vestiges of transvestism in Central-Asian shamanism // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978a.
- Basilov V. N. Zur Erforschung der Überreste von Shamanismus in Zentralasien // Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade / Hrsg. von H. P. Duerr. Frankfurt a. M., 1983.
- Basilov V. N. Honour groups in traditional Turkmenian society // Islam in tribal societies. From the Atlas to the Indus / Ed. A. S. Ahmed, D. M. Hart L.; Boston; Melbourne; Henley, 1984a.
- Basilov V. N. The Chiltan spirits // Shamanism in Eurasia. Göttingen, 1984b. Pt. 2.
- Basilov V. N. New data on Uzbek Shamanism // Beşinci mülletler arası Türkoloji Kongresi. İstanbul, 23—28 Eylül 1985. Tebliğler. III. Türk tarihi. İstanbul, 1986. C. 1. (also: International folklore review. L., 1988. Vol. 6).
- Basilov V. N. Popular Islam in Central Asia and Kazakhstan // Journal Institute of Muslim Minority Affairs: 1987. Vol. VIII, N 1.
- Basgöz I. Dream Motif in Turkish folk stories and shamanistic initiation // Asian Folklore Studies. 1967. V. 26. N 1.
- Black Elk W., Lyon W. S. Black Elk. The Sacred Ways of a Lakota. San Francisco, New York etc., 1990.
- Boyle J. A. Turkish and Mongol shamanism in the Middle Ages // Folklore. 1972. Vol. 83.
- Buchholz P. Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung. Münster, 1968.
- Buschan G. Illustrierte Völkerkunde. Stuttgart, 1923. B. II, T. 1.
- Castagné J. Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghises et autres peuples turks orientaux // Revue des Etudes Islamiques. P., 1930. Cah. 1.
- Centlivres M., P., Slobin M. A. Muslim shaman of Afghan Turkestan // Ethnology. 1971. Vol. X, N 2.
- Chadwick N. K. Shamanism among the Tatars of Central Asia // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1936. Vol. LXVI.
- Christensen A. Essai sur la demonologie iranienne. Kobenhavn, 1941.
- Closs A. Iranistik und Völkerkunde // Acta Iranica. Leiden, 1975. 4.
- Closs A. Der Schamanismus bei den Indo-Europäern // Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für W. Brandenstein. Innsbruck, 1968.
- Czaplicka M. A. Aboriginal Siberia: A study in social anthropology. Oxford, 1914.
- Dankoff R. Kaşgari on the beliefs and superstitions of the Turks // Journal of the American Oriental Society. 1975. Vol. 95, N 1.
- Davidson H. R. E. Magic and religion in Pre-Christian Scandinavia // Tr. VII Междунар. конгресса антропол. и этногр. наук. М., 1970. Т. 8.
- Diószegi V. How to become a Shaman among the Sagais // Acta Orientalia Hungarica. 1962. T. 15.
- Diószegi V. Origins of the Evenki shamanic instruments (stick, knout) of Transbaikalia //

- Gronbech K. *Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*. Kopenhagen, 1942.
- Harner M. *The Way of the Shaman*. San Francisco, Cambridge, London etc., 1980.
- Harper E. B. *Shamanism in South India // Southwestern Journal of Anthropology*. 1957. N. 13.
- Hartmann M. *Die Geschichte von den Vierzig Leibern (Çiltten)*. 1: Ein türkischer Text aus Jarkend // *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*. B., 1905. II Abt.
- Heinze R.-I. *Who are the Shamans of the Twentieth Century? // Shamanism: Past and Present*. (Ed. by M. Hoppal and O. von Sadovsky). Part 2. Budapest, 1989.
- Heinze R.-I. *Shamans of the 20th Century*. New York, 1991.
- Henning W. B. *Zoroaster. Politician or witch doctor? L., 1951*.
- Henningsen G. *Die 'Frauen von ausserhalb' — Der Zusammenhang von Feenkult, Hexenwahn und Armut im 16. und 17. Jahrhundert auf Sizilien/Hrsg. H. P. Duerr. Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt a. M., 1984.
- Hopkins L. G. *The shaman or chinese wu. His inspired dancing and versatile character // Journal of the Royal Asiatic Society*. London, 1945.
- Humphrey C. *Theories of North Asian shamanism // Soviet and Western anthropology*. L., 1980.
- Hunter, D. E., Whiten Ph. (Ed.). *Encyclopaedia of anthropology*. N. Y., Hagerstown; San Francisco, L.
- Huy Dong Shin. *Om koreansk shamanisme // Ånder og mennesker*. København, 1978.
- Inan A. *Tarihle ve bugün samanimz. Materyallar ve Arastirmalar*. Ankara, 1972.
- Jain Jyotindra. *Bavaji and Devi*. Wicon, 1973.
- Jarring C. *Materials to the knowledge of Eastern Turki*. IV: *Ethnological and historical texts from Guma // Lunds Universitets Årsskrift*. Lund, 1951. Bd. 47. Nr 4. (N. F., Avd. 1).
- Jarring G. *A note on shamanism in Eastern Turkestan // Ethnos*. 1961. Vol. 26, N 1—2.
- Juvaini Ata-Malik. *History of the World-Conqueror*. Manchester, 1958.
- Karuts R. *Unter Kirgisen und Turkmenen*. B., 1911.
- Kâşgari Mahmud. *Divanü lûgat-it-türk tercümesi / Çeviren Besim Atalay*. Ankara, 1941. C. 3.
- Klaniczay G. *Shamanistic elements in Central European witchcraft // Shamanism in Eurasia/Ed. M. Hoppal. Göttingen, 1984. Pt 2*.
- Köprülüzaade M. F. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmanes // Memoires de l'Universite de Stamboul. Nouvelle Serie. T. I. Istanbul, 1929*.
- Kuun C. G. *Codex Cumanicus bibliothecae at templum divi Marci Venetiarum*. Budapest, 1880.
- Le Coq A. v. *Volkskundliches aus Ost-Turkistan*. Berlin, 1916.
- Levshin A. *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks ou Kirghiz-Kaissaks*, P., 1840.
- Liu Mao-tsai. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken*. Wiesbaden, 1958. Bd. 1.
- MacFarlane A. *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study*. N. Y., Evanston, 1970.
- Makkay J. *Some ancient sources to the shamanism // Annales Musei Stephani Regis*, 1966. N 6—7.
- München-Helffen O. *The ethnic name Hun // Studia Herica Bernhard Carlgren dedicata*.

- Roux J.-P. *Éléments chamaniques dans les textes pré-mongols* // *Anthropos*, 1938a, N 53.
- Roux J.-P. *Le nom du chaman dans les textes turcomongols* // *Anthropos*, 1938b, N 53.
- Schwarz F. *Turkestan, die Wiege der indogermantischen Völker*. Freiburg im Breisgau, 1900.
- Siiikala A.-L. *The rite technique of the Siberian shaman*. Helsinki, 1978.
- Snoy P. *Bagrot. Eine dardische Talschaft im Karakorum*. Graz, 1975.
- Sykes E., P. *Through deserts and oases of Central Asia*. L., 1920.
- Söken (Sejpuła uls). *Qazaq ädebijeti*. Qzyl-Orda, 1932.
- Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico*. A cura di U. Marazzi. Torino, 1984.
- Van Gennep A. *Les rites de passage*. P., 1909; *Idem. The rites of passage*. L., 1960.
- Varjola P. *Marshal Mannerheim's Central Asian collection in the National Museum of Finland* // *Traces of the Central Asian culture in the North* (Memoires de la Société Finno-Ougrienne, 194). Helsinki, 1986.
- Weyer E. M. *The Eskimo. Their environment and folkways*. Hamden; Connecticut, 1962.
- Winner Th. G. *The oral art and literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*. L., 1958.
- Zajaczkowski A. *Słownik arabsko-kipczacki z okresu Państwa Mameluckiego Bulgat al-mustaq fi lugat at-turk wa-l-qifzaq*. W-wa, 1945.
- [Zaleski B.] *La vie des steppes Kirghizes. Descriptions, recits and contes. Texte et illustrations à l'eau l'eau-forte par Bronislas Zaleski*. P., 1865.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- |           |   |
|-----------|---|
| АН        | — Академия наук   |
| ВДИ       | — Вестник древней истории   |
| ДВОСА     | — Древние верования и обряды в Средней Азии. М., 1975   |
| ДОВКНСА   | — Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986                           |
| ДТС       | — Древнетюркский словарь. Л., 1969  |
| ЖС        | — Живая старина   |
| ЗЗСО ИРГО | — Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО  |
| ЗИРГО ОЭ  | — Записки ИРГО по отделению этнографии  |
| ЗО        | — Закаспийское обозрение  |
| ЗОО ИРГО  | — Записки Оренбургского отдела ИРГО   |
| ЗПО ИРГО  | — Записки Приамурского отдела ИРГО  |
| ИАН       | — Известия Академии наук  |
| ИОАИЭ     | — Известия Общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете |
| ИРГО      | — Императорское Русское географическое общество   |
| ИТО ИРГО  | — Известия Туркестанского отдела ИРГО   |
| КСГ       | — Киргизская степная газета   |
| КСИЭ      | — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР  |
| КТ        | — Комсомолец Туркменистана  |
| МАЗ       | — Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого  |
| МКАЭН     | — Международный конгресс антропологических и этнографических наук                             |
| ОГВ       | — Оренбургские губернские ведомости   |
| ОГ        | — Оренбургская газета   |
| ОЛ        | — Оренбургский листок   |
| ПБ        | — Православный благовестник   |
| ПИИЭ      | — Полевые исследования Института этнографии   |
| ПИОСАС    | — Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981                         |
| РТ        | — Русский Туркестан   |
| СМАЭ      | — Сборник Музея антропологии и этнографии   |
| СВ        | — Советская Россия  |

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВСТУПЛЕНИЕ</b> .....	3
<i>Глава I.</i> <b>ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ШАМАНСТВА У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА</b> .....	30
<i>Глава II.</i> <b>ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ШАМАНАХ</b> .....	48
<i>Глава III.</i> <b>«ШАМАНСКАЯ БОЛЕЗНЬ»</b> .....	106
<i>Глава IV.</i> <b>ШАМАНСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ</b> .....	143
<i>Глава V.</i> <b>ЛИЧНОСТЬ ШАМАНА. ЭКСТАЗ</b> .....	210
<i>Глава VI.</i> <b>ШАМАНСКИЕ ДУХИ</b> .....	229
Чильтаны .....	246
Обладание духами-помощниками разных категорий .....	265
<i>Глава VII.</i> <b>ШАМАНСТВО КАК ЭЛЕМЕНТ БЫТОВОГО ИСЛАМА</b> .....	279
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	304
<b>Литература</b> .....	313
<b>Список сокращений</b> .....	326