

ШАМАНИЗМ

Один современный ученый сказал как-то: «Магия — это наука джунглей», И действительно, с помощью магических приемов и действий внеисторический человек пытается воздействовать на мир с целью преобразить его. Мы знаем, что в отличие от науки, полагающей, что она воздействует на мир и человека с помощью подчиненных и осознанных безличных природных явлений, магия уверена в подчинении ей *личных* духовных существ, которые являются «хозяевами» этих явлений. Существа эти именуются духами. Во многих древних религиозных традициях их, наравне с Богом-Творцом, называют «богами» (египетское — ntr, семитское — ilum, санскритское — deva). Даже в «Новом Завете» христиан эта традиция сохраняется: «Есть так называемые боги, или на небе, или на земле, — так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все» [I Кор. 8, 5-6].

Если в современной науке творческий импульс овладения природой исходит от ученого — физика, медика, инженера, биолога, то в магии овладевает одушевленными силами природы, подчиняет себе духов колдун. За этим «научным сотрудником» джунглей в современном религиоведении закрепилось название шаман.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СМЫСЛ ПОНЯТИЯ ШАМАНИЗМ

«Шаман, — писал Карл Густав Юнг, — своим знанием и своим искусством должен объяснять все неслыханное и ему противостоять. Он является ученым и вместе с тем архивариусом научных традиций племени, экспертом случая. Окруженный почтением и страхом, он пользуется огромным авторитетом, но все же не настолько большим, чтобы его племя не было в тайне убеждено, что в соседнем племени колдун все-таки лучше»¹.

¹ К.Г. Юнг. Проблемы души нашего времени, М., 1994. С. 168—169.

«Главная суть шаманизма — наличие веры в духов, в возможность их подчинения шаманам, в способность последних в ходе камланий (термин, которым обозначается магическая шаманская практика, подробнее см. ниже. — А.З.) перемещаться в верхние и нижние миры, чтобы бороться и побеждать злых духов», — дает определение понятию шаманизм Анна Смоляк¹.

Необходимо, однако, подчеркнуть, что вера в духов присуща всем без исключения религиям мира. Особенность шаманизма не в этой вере самой по себе, но в убежденности и самих шаманов и их соплеменников в возможности и необходимости самостоятельной борьбы с одними духами в сотрудничестве с другими. Только человек, вынесший «за скобки» Бога-Творца, но сохранивший при этом веру в духов, нуждается в шаманизме. Человек теистической религиозности, сознавая, что духи такие же сотворенные существа, как и он сам, защищается от их вредоносных действий силой Божьей, равно как и ищет помощи добрых духов, призывая имя и их и своего Создателя. Понятно, что убежденный атеист равно безразличен и к духам и к Богу-Творцу и ищет устроения своей жизни только в использовании научных методов и знаний.

Напротив, среди народов демонистического типа религиозности, не только шаманы, но и обычные их соплеменники всячески пытаются овладеть искусством управления духами, точно так же как и мы, не будучи медиками, даем своим заболевшим близким аспирин и валидол и, не являясь водопроводчиками, меняем прокладку в текущих кранах. «У нанайцев, ульчей и других народов Амура много простых людей нешаманов, которые также якобы умели общаться с духами», — отмечает А. Смоляк². Собиратели ороческих сказок В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева указывали, что «почти каждый взрослый ороч независимо от пола и возраста считал себя в какой-то степени шаманом». Среди якутов широко распространен обычай избавляться от бесплодия с помощью совокупления бесплодной женщины с духом лиственницы — *арык иччитэ*. «На тебя я позарилась, к тебе почувствовала любовную похоть. Нуждаюсь я в детях, дай мне твоего ребенка. Покумимся!» — произносит в тайне пришедшая в тайгу к заветному дереву женщина, и с дерева падает в чорон кумыса червячок, которого просительница выпивает вместе с кумысом и беременеет⁴.

¹А.В. Смоляк. Шаман... С. 34.

²Там же. С. 41.

³В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. Ороческие сказки. Л., 1978. С. 48.

⁴И.А. Худяков. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С. 191—192.

Подобных примеров можно привести множество. Шаман оказывается не какой-то противопоставленной всему обществу странной фигурой, подобно ведьме, магу или колдуну христианского средневековья, но лишь собирателем и проявителем тех настроений, которые в какой-то степени присущи всем представителям неписьменных народов.

Откуда же происходит слово «шаман»? В русском языке слова «шаманить», «шаманский» встречаются в писаниях протопопа Аввакума. Императрица Екатерина II даже одно из своих драматических произведений наименовала «Шаман». В русский язык слово «шаман» пришло из Сибири. Здесь, в тунгусских языках, оно означает именно мастера общения с духами — *samana*.

Слово *samana* не тунгусского происхождения. В китайском языке *sha ten* — одновременно может означать и буддийского монаха и колдуна-повелителя духов. В Китае слово это пришло из Индии, видимо, вместе с буддизмом. А на древнем священном языке индоариев, на санскрите, *śramaṇa* — означает «бродяга», «скиталец». Так издревле именовали в Индии странствующих аскетов-саньясинов.

У казахов и киргизов прорицателей и целителей заклинаниями именуют *баксы*. У туркмен *бакса* — исполнитель народных песен и танцев. Однако у калмыков, монголов и маньчжуров *бахши* — лица высокого духовного звания; и есть все основания предполагать, что слово *баксы*, *бахши* происходит от санскритского *бхикшу* — странника, то есть от имени, которым называли себя, начиная с самого Сиддхарты Гаутамы, буддийские монахи. Не только для дальневосточных, но и для центральноазиатских народов колдовство, знахарство оказалось генетически связано с идущей из Индии буддистской проповедью.

У народов Северной Евразии понятие «шаман» обозначается различными словами: у якутов женщину-шаманку называют — *udayan*, а шамана мужчину — *оуип*, у бурят — *иууан к бо*, у алтайцев шамана именуют *kam*, у ненцев — *tadibey*, у лапландцев — *noid*. Однако пришедшее из Южной Азии слово «шаман» намекает на многое. По всей видимости, бродячие проповедники и «старцы» Индии не всегда были проводниками теистических или агностических воззрений. Нередко они являлись обычными колдунами, магами, чародеями. Индийцы звали таких людей *вратья*, но сами маги предпочитали respectable наименование — «странник» — *бхикшу*, *шрамана*. Такие, прикидывающиеся аскетами

¹ Протопоп Аввакум. Житие. М., 1934. С. 87, 102.

² В.В. Бартольд. Бахши. Соч. М., 1968. Т. 5. С. 501.

колдуны, не ограничивались, видимо, землями к югу от Гималаев. Они шли в Тибет, в Китай, в Среднюю Азию. Своим искусствам они учили местных жителей. Скорее всего, именно так тунгусские колдуны стали прозываться шаманами, а казахские — баксы.

Впрочем, движение из Индии в Сибирь слова шаман вовсе не означает, что сибирские народы не были знакомы в добуддийскую эпоху с самим явлением шаманизма. Есть все основания предполагать, что шаманизм — не заимствованное, а доморощенное, автотонное явление духовной культуры.

КТО ТАКОЙ — ШАМАН?

Сибирский и североевропейский шаманизм был научно описан уже в конце XVIII — начале XIX века и наименован «урало-угорской религией». Но к концу XIX столетия собрано много этнографических фактов, свидетельствующих о присутствии аналогичных шаманизму религиозных явлений у многих неписьменных народов как Старого так и Нового Света. Шаманы обладают искусством общения с духами не только в Сибири и Центральной Азии, но и в Северной и Южной Америке, в Океании, на островах Малайского архипелага, писал Мирча Элиаде в своей специальной работе по шаманизму¹.

Один из первых русских ученых, исследовавших феномен шаманизма, В.М. Михайловский, отмечал: «Мы имеем право говорить о шаманстве и шаманах у самых отдаленных народов, не имеющих по происхождению ничего общего с теми русскими инородцами, среди которых эти термины возникли или же приобрели права гражданства... При всей разнообразности племен и разбросанности по местностям, лежащим на большом расстоянии друг от друга, явления, носящие в этнографии общее название шаманства, повторяются с замечательной правильностью и последовательностью»².

Ныне эта точка зрения общепринята среди религиоведов. Русский исследователь религиозных представлений народов Малайзии и Западной Индонезии Е.В. Ревуненкова без тени колебания именуется шаманами халаков, похангов и дукунов — колдунов, практикующих среди племен внутренней Малайи и Суматры. Из местного, сибирского понятия шаманизм превратился в наименование

¹ *M. Eliade. Shamanism. — Forgotten Religions. N.Y., 1950. P. 3—5; M. Eliade. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.*

² *В.М. Михайловский. Шаманство. М., 1892. С. 115.*

³ *Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 81.*

одного из общечеловеческих типов религиозного поведения. Но как понимают исследователи сущность феномена шаманизма?

Ученые довольно рано установили, что шаман вовсе не обязательно отрицает обычное жречество. Он прекрасно уживается с ним там, где оно существует. Но само жречество постепенно слабеет, деградирует от близости с шаманизмом. Жречество, как отмечалось уже в наших лекциях, среди современных неписьменных народов есть скорее всего пережиток той далекой эпохи, когда теизм еще не сменился магизмом, когда жрец связывал общину с Богом.

Шаман занял в общине не место жреца, но место пророка. Говоря о южносуданских племенах нуэров, сэр Эванс-Притчард отмечал, что «через жреца человек обращается к Богу, а через пророка Бог говорит с человеком»¹. Замечание это, казалось бы одинаково справедливо для всех религий, но из описаний самого британского ученого становится совершенно ясно, что нуэры почти забыли о Боге-Творце и живут в мире духов. Жрецы в установленные дни и в определенных обстоятельствах возносят молитвы и совершают жертвоприношения как Творцу мира, так и духам покровителям, а вот «пророки» активно вторгаются в области духов и не столько доводят их волю до общинников, сколько пытаются на волю эту воздействовать. «Пророки» нуэров на проверку оказываются типичными шаманами.

«Шаман действует благодаря своей оккультной силе, заручившись помощью духов помощников, подчиняющихся его воле, а жрец — просто смиренный проситель, сам подчиняющийся духам; шаман действует от своего имени, благодаря своему личному могуществу, а жрец — официальный представитель общины в ее взаимоотношениях с духами. Камлания шамана просты и, как правило, ограничены небольшим кругом лиц, в то время как жрец руководит широкими, тщательно разработанными общественными церемониями» — указывал британский религиовед Г. Вебстер².

Научное открытие явления шаманства случилось в то время, когда западный мир переживал расцвет атеизма. Признать шаманизм — значило признать реальность существования духовных сил, которые наука XIX века отрицала со всей решительностью. Но факты шаманского камлания, впадения шамана в транс были многократно описаны. Объявить все это иллюзией не было никакой возможности. И тогда шаманизм был сочтен психической болезнью. «Взгляд на шамана как на человека нервно или психически

¹ Э. Эванс-Притчард. Нуэры. М., 1992.

² H. Webster. Magic: A Sociological Study. L., 1948. P. 306.

больного стал почти общепризнанным в науке, и само возникновение шаманизма стало мыслиться как результат отклонений в психике» — отмечала Е. Ревуненкова в обзоре литературы по шаманству¹. Именно так объясняется феномен шаманизма в «Энциклопедии Религии и Этики»². В работе, посвященной шаманизму в Ост-Индии, голландский ученый Г. Вилкен писал: «Шаман — это личность больная, слабая, страдающая нервным заболеванием и часто — безумием... Шаманский экстаз принадлежит к истероидной эпилепсии и к гипнозу, определенно — к сомнамбулизму».

Характерная для первой половины XX столетия, эта точка зрения может встретиться и сейчас в зарубежном религиоведении⁴. Но особенно была она присуща советской науке. «Что нервнобольные в Сибири — шаманы, всем известно и в особых доказательствах не нуждается» — безоговорочно утверждал в 1936 году Д.К. Зеленин⁵. А ставший впоследствии видным представителем советской этнографической науки В.Г. Богораз еще в 1910 году писал в журнале «Этнографическое обозрение»: «Изучая шаманство, мы прежде всего наталкиваемся на целые категории мужчин и женщин, больных нервной возбудимостью, порой явно ненормальных или совсем сумасшедших... Во всяком случае при изучении шаманства нельзя забывать, что это — форма религии, созданная подбором людей наиболее нервно неустойчивых»⁶.

Датский религиовед О. Ольмаркс даже определил диагноз болезни, которой страдают шаманы, а заодно и их обычные соплеменники. Это, по его мнению, действительно известная среди народов Севера «полярная истерия»⁷. Но как объяснить в таком случае шаманизм у народов средних и экваториальных широт? А он по своим формам и проявлениям почти не отличим от полярного.

Исследования русского этнолога С.М. Широкогорова, работавшего в Дальневосточной республике в 1919—1920 гг., а потом

¹ Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии... С. 14.
² ERE, V. XI. P. 441.

³ G.A. Wilken. Het schamanisme bij de volken van den Indischen Archipel // Verspreide geschriften. D. III. s'Gravcnhage, 1912. P. 325.

⁴ См., например, сборник: Man and His Culture. Psychoanalytic Anthropology after Totem and Taboo. L., 1969.

⁵ Д.К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири // Пережитки тотемизма в идеологии сибирских шаманов. М.-Л., 1936. С. 363.

⁶ В.Г. Богораз. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. М., 1910. № 1—2. С. 3—5.

⁷ А. Ohlmarks. Studien zum Problem des Schamanismus. Kopenhagen, 1939. S. 5-6.

в эмиграции в Северном Китае, остались практически неизвестны мировой религиоведческой науке, а между тем он во времена всеобщей убежденности в психической ненормальности шамана утверждал, что тунгусский шаман вполне здоровый и полноценный человек, скорее психотерапевт, нежели сумасшедший¹. Несколько десятилетий спустя эту мысль высказал видимо никогда не читавший Широкогорова К. Леви-Стросс².

Во второй половине XX века, во многом благодаря работам М. Элиаде, отношение к феномену шаманства претерпевает изменение. Элиаде настаивает во всех своих исследованиях, что мнение о шаманстве как о психической болезни совершенно не верно. В период шаманской инициации³ посвящаемый имеет вид душевнобольного, — подчеркивает М. Элиаде, — но когда посвящение позади, шаман более крепок, здоров и памятлив, чем иные люди его племени. Признаки эпилепсии и других душевных болезней, отмечающих призвание в шаманство, изглаживаются после посвящения. У якутов, отмечает ученый, словарь шамана 12 тысяч слов, а у обычного якута — лишь около 4 тысяч; у бурятов шаманы — основные хранители устной народной поэзии⁴.

О том же свидетельствует и Анна Смоляк: «Шаманы нанайцев и ульчей в большинстве случаев были уважаемыми односельчанами людьми... все они — сильные, волевые люди, во многом сведущие, опытные в житейских делах, в промыслах»⁵.

Шаман безусловно выходит из социальной нормы своего общества, и в этом смысле он *ненормален*. Но скорее всего правы те ученые, которые настаивают на его психическом здоровье. Трудно представить, что все множество сообществ шаманского типа, существующих по всему земному шару, состоят из душевнобольных людей. Ведь не только сам шаман, но и его соплеменники, коль скоро они верят ему и в его камлания, должны иметь сходный

¹ См. Широкогородов. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов II Ученые записки историко-филологического факультета. Вып. 1, Владивосток, 1919. С. 107. См. также: S.M. Shirokogoroff. Psychomental Complex of the Tungus. L.-Shanghai, 1935.

² К. Леви-Стросс. Колдун и его магия // Природа. 1974. № 8. С. 93—94.

³ Слово «инициация» — посвящение, происходит от латинского глагола *iniciō* — вводить, включать в круг лиц, вставлять в речь. Этот термин используется в религиоведении для обозначения обрядов и действий, результатом которых является включение иницируемого в круг лиц уже прошедших подобное посвящение и допущенных до участия в действиях, скрытых от непосвященных.

⁴ М. Элиаде. Shamanism. An Overview // ER. XIII. P. 203.

⁵ А.В. Смоляк. Шаман... С. 40.

психический строй. А если шаман — шизофреник, то и всему племени, нуждающемуся в шамане, присуща***.

Шизофрению и истерию шаману может приписать только исследователь, который отрицает существование духовного мира, не верит в личных волевых духов. Но весь парадокс шаманства в том и состоит, что только действительное существование духов дает смысл существованию института шаманства. Мы можем отрицать бытие демонов, но и шаман и его соплеменники всецело верят в них. Считать их всех на этом основании сумасшедшими не больше причин, чем атеисту полагать безумцем любого христианина, участвующего в евхаристическом таинстве. А ежели признать хотя бы субъективную реальность духовного мира, то тогда феномен шаманства становится легко объяснимым:

Общаясь каждодневно с духами, принимая их в себя, восходя и нисходя в их обители, шаман обязательно будет казаться «странным», «одержимым», «экстатичным». Такой он и есть. Но странность и одержимость объясняются его принадлежностью одновременно к двум мирам — миру человеческому и миру демоническому. Сам шаман и его соплеменники уверены в этом безусловно.

КТО И КАК СТАНОВИТСЯ ШАМАНОМ

Исследователь религиозных верований и практик сибирских эскимосов Т.С. Теин так описывает мотивы, побуждающие обычного человека стать шаманом: «Шаманами становились эскимосы при следующих обстоятельствах. Одиноким охотник в безлюдном месте слышит, что его кто-то зовет, называя по имени, слышит таинственные голоса — кто-то поет... Иногда эскимос видел сон, во время которого разговаривал со своими будущими духами. Духи могут говорить на любом языке. Во сне они являются в виде красивых людей, в такой же одежде, какую носят живые люди... Обычно дух предлагает охотнику стать его (духа) кормильцем (кормят их при помощи жертвоприношений). После такого сна охотник начинает слышать голос и песни, исполняемые его будущим духом. В дальнейшем этой песней он будет вызывать своего духа. После такого сновидения охотник обращается к шаману и рассказывает ему о виденном во сне. Шаман с помощью своих духов узнает, кто выбрал охотника посредником с живыми людьми»¹

¹Т. С. Теин. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 219.

Хотя шаман и является весьма почтенным членом своего коллектива, он, как правило, не отличается от прочих соплеменников ни зажиточностью, ни властными возможностями. Первые после-революционные переписи установили, что шаманы обычно являются бедняками. Это было характерно для большинства народов Сибири и Европейского Севера России.

Причину этого, странного на первый взгляд, факта, хорошо объяснила в 1972 году Анна Смоляк пятидесятилетняя дочь шамана С.П. Сайгора: «Отец совсем разоряется, приезжают из разных сел, просят шаманить, отказываться нельзя; не рыбачит, не готовит дрова — только шаманит. Потом угощаются. Дни проходят, время идет, сейчас самый ход рыбы, запасов на год не делает. Придет время — ему нужно будет расплачиваться со своими духами — сэвэн, угощать их. Всё на свои средства, а это стоит дорого. Никому до этого нет дела»¹.

«От вступления в шаманскую деятельность старались избавиться абсолютно все, — констатирует Анна Смоляк. — Это объясняли тем, что шаман не принадлежит себе, что по первому зову он обязан идти на помощь больному»².

Правило это всеобщее. К шаману обращаются за помощью в любое время, как у нас порой обращаются к врачу. И хотя шаман не связан клятвой Гиппократова, он также как и врач не может отказать в просимом, а соглашаться должен немедленно. К этому, как единодушно утверждают сибирские аборигены, шаманов побуждают их духи-помощники. Часто шаману вовсе ничего не дают за его «услуги» или плата является чисто символической. И уж в любом случае не полагается заранее условливаться о «размерах благодарности». Как правило, живя в бедности, в системе натурального хозяйства, соплеменники шамана и не могут изыскать средств для должной компенсации. Но помимо всего прочего люди, составляющие неписанные сообщества, кажутся убеждены, что шаман обязан их обслуживать, что шаманство — не столько профессия, сколько призвание и мастерство — *Вегуф* и *техуф*.

«Частое присутствие на камланиях, казалось бы, могло стать для иных лиц настоящей школой и действительно некоторые, интересующиеся этими вопросами, становились подлинными знатоками шаманства... Например, Ф.К. Онинка, слепой нанаец из села Хаю..., рассказывал, что с юношеских лет любил бывать на камланиях, если что-то было неясно, задавал шаманам вопросы, подолгу беседовал с ними. Постепенно он стал прекрасным знатоком в этой

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 56.

² Там же. С. 35.

области, но сам никогда не шаманил, даже не делал попыток. Петь различные «мотивы» умел, имел хороший голос. Такие люди никогда сами не становились шаманами: стать шаманом «по желанию» было невозможно (да никто и не хотел). Духи приходили к человеку сами, не подчиняясь ничьей воле, в этом были уверены все» — рассказывает А. Смоляк¹.

Современное шамановедение различно объясняет сущность общения шамана с духами. Одни (Э. Арбманн, Ж. Пуйон, Дж. Льюис) уверены в том, что шаман — хозяин духов, их господин; другие (Х. Финдзейн, К. Хэмфри) — что он — утративший собственную личность раб демонов. «Тот, кто способен к контролируемой одержимости, становится господином духов и известен в Арктике как шаман» — утверждают первые³. «Существенным фактором является вера в то, что личность подверглась «вторжению» сверхъестественного существа и что временно она находится вне самоконтроля, «Я» подчинено влиянию «вторгшейся силы»» — полагают вторые⁴. Этнографический материал говорит о верности обоих утверждений. Шаман может быть и игралищем духов и их повелителем. Но стать шаманом против воли духов невозможно — с этим согласны все приверженцы шаманства.

Не люди выбирают духов, но духи избирают людей. «Решающим условием становления халака (шаман у семангов Малайи. — А.З.) независимо от того, передается ли эта профессия по наследству или нет, является сон, в котором будущий шаман видит, что он встречается с тигром или с верховным божеством Так Перном» — пишет Е.В. Ревуненкова⁵. Призвание к шаманству во сне распространено повсеместно⁶, но редко сном все и ограничивается.

А. Шренк обнаружил факт насылаемой духами шаманской болезни у ненцев задолго до описания этого феномена религиоведами. Путешественник отмечал: «Они являются ему в различных видах, как во сне, так и наяву, терзают душу его разными заботами и опасениями, особенно в уединенных местах, и не отстают от него до тех пор, пока он, не видя более никаких средств идти против

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 59.

² В.И. Козлов. Методологические проблемы этнографии // Советская этнография. 1977. № 5. С. 131.

³ J. Lewis. Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Middlesex, 1971. P. 64.

⁴ K. Stewart. Spirit Possession in Native America // South-Western Journal of Anthropology. 1946. № 2. P. 325.

⁵ Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии... С. 65.

⁶ R.H. Lowie. The Vision Quest among the North American Indians // Reader in Comparative Religion. N.Y., 1972.

воли божества, не сознает, наконец, своего призвания и не решится последовать ему»¹. Современный исследователь религиозных практик ненцев резюмирует это замечание полуторовековой давности: «Для того, чтобы стать шаманом, недостаточно было иметь среди предков шамана, нужно было активное вмешательство духов, которые понуждали данного человека к шаманской деятельности. Шаманское звание принималось не с радостью, а как тяжелое бремя»².

Русский исследователь Сибири Вильгельм Радлов (1837—1918) описал шаманское призвание у алтайцев еще в 1870-е годы: «Способность к шаманскому действию, знание его является наследственным... При этом будущий шаман не получает от отца ни уроков, ни наставлений, он и не готовится к этому занятию — нет, шаманская сила приходит к нему внезапно, как болезнь, которая охватывает всего человека. Лицо, которому благодаря силе предков предназначено быть шаманом, внезапно ощущает во всем теле изнеможение и слабость, дающие знать о себе сильной дрожью. На него нападает неестественно сильная зевота, он испытывает огромную тяжесть в груди, что-то заставляет его внезапно издавать громкие нечленораздельные крики, его сотрясает озноб, он быстро вращает глазами, внезапно вскакивает и кружится как одержимый, пока, весь в поту, не падает и не начинает кататься по земле в эпилептических конвульсиях и судорогах. Его конечности ничего не ощущают, он хватает все, что попадает ему под руку, и непроизвольно проглатывает все то, что он схватил, — раскаленное железо, ножи, гвозди, топоры, причем это не причиняет ему никакого вреда. Через некоторое время он отрыгивает все проглоченное сухим и невредимым. (Я все это знаю, разумеется, лишь понаслышке, хотя и от лиц, всецело заслуживающих доверия)»³.

Современные отечественные исследователи подтверждают сведения, собранные В. Радловым. Шаманство обычно передается по родству, чаще по отцовской линии, но совсем не обязательно и даже довольно редко от родителей к детям. Обычно профессию умершего шамана наследует кто-то из его ближайших родственников. Но случается, что шаманом становится человек, в роде которого шаманов никогда не было. Таких шаманов-*ragveni* в Сибири единодушно полагают слабыми.

¹ А. Шренк. Путешествие к северо-востоку Европейской России в 1837 году. Т. I, СПб., 1855. С. 257.

² Л.В. Хомич. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 9.

³ В.В. Радлов. Из Сибири. М., 1989. С. 367.

У ибанов Калимантана шаман — *манат* во сне призывается духами. Это, как указывает Е. Ревуненкова, обычно родственник действующего мананга. Получив приказ, он прощается с близкими и идет на выучку к опытному манангу.

Сами шаманисты объясняют родовое преемство вполне для себя убедительно. Когда умирает шаман, его обычная душа *панян* отправляется в загробный мир — *були*. Так же поступает через год и другая душа — *упса*, до того живущая близ могилы. А вот шаманское родовое сердце — *пута*, остается на земле и ищет себе нового хозяина среди родственников умершего. *Пута* — это дух, демон-хранитель шамана. Он привык к тому, что о нем заботятся, его «кормят». Он, шаманский дух, «любил тело, кровь и запах умершего шамана», а потому предпочитает и дальше жить среди кровных родственников покойного.

«Вначале *пута* в виде духов *маси* и *бучу* длительное время находилась у духа хозяина земли *На Эдени*, либо у духа тайги *Дуэптэ Эдени*, редко у небесного духа *Эндури*. Через некоторое время *пута* приходила к одному из потомков шамана, заставляла его становиться шаманом. В результате посвящения она становилась его душой» — объясняли Анне Смоляк нанайцы¹.

Поскольку шаманство причиняет значительно больше неудобств, чем дает преимуществ, и шаманства никогда почти не ищут, *пута* должна заставить человека принять ее в себя. Такое согласие редко дается без борьбы. Странное поведение человека, которого духи призывают к шаманству, и получило наименование «*шаманская болезнь*». «Нежелание следовать воле духов вызывает гнев и с их стороны, и со стороны общины» — констатирует Ревуненкова².

Призвание к шаманству обычно проходит в два этапа. На первом призываемый не испытывает особых субъективных страданий, хотя внешне его поведение становится совершенно аномальным. Он не чувствует боли от огня или от порезов ножом, убегает в горы, бродит там неделями, питаясь сырым мясом лесных зверей и птиц, которых он живьем рвет на части. Холод, снег не причиняют ему беспокойства. Иногда в собственном доме или в лесу такой человек погружается в многодневный сон и во сне поет как шаман, зовет по имени духов. «У всех призвание к шаманской деятельности выражалось в длительном специфическом заболевании. О его симптомах нам рассказывали многие» — замечает Анна Смоляк³.

¹ А.Б. Смоляк. Шаман... С. 148.

² Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии... С. 86.

³ А.В. Смоляк. Шаман... С. 35.

Призвание в шаманы внешне напоминает тяжелую душевную болезнь. Ученые долгое время не сомневались, что имеют дело с шизофренией или с параноидальным эпилептоидным синдромом. «Момент шаманского «призвания», субъективно осознаваемый как голос духов, требующий от человека вступления в шаманскую профессию, — писал видный советский специалист по «примитивным религиям» С. А. Токарев, — есть объективно нервное заболевание, которое, кстати, по большей части постигает человека в период полового созревания... Шаманская профессия усиливает нервно-патологические особенности характера человека, самые же эти особенности предшествуют вступлению человека в профессию шамана»¹.

Однако для ума религиозного демоническое одержание, то есть власть духов над душой человека, вполне может рассматриваться как причина психической болезни. Вот, например, характерный рассказ, имеющийся в трех Евангелиях:

«Один из народа сказал [Иисусу Христу. — АЗ.].., Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым: где ни схватывает его, повергает его на землю, и он испускает пену, и скрежещет зубами своими и цепенеет... Отвечая ему, Иисус сказал: о, род неверный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? Приведите его ко Мне. И привел его к Нему. Как скоро увидел Его бесноватый, дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену. И спросил Иисус отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства; и многократно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжался над нами и помоги нам» [Мк. 9, 17-22].

Этот рассказ весьма напоминает картину мучений будущего шамана, классические симптомы «шаманской болезни», описанные множеством раз этнографами и путешественниками. Так что, если шаманское призвание и полагать болезнью, то скорее не физической, а демонической. «Объяснение болезни вселением духа относится к области культуры, а не патологии» — точно указала исследователь сибирского шаманизма Елена Новик².

Ученый религиовед не вправе подвергать сомнению объективность религиозных воззрений изучаемого им общества, исходя из собственного религиозного опыта или из отсутствия такового.

¹ С.А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 292—294.

² Е.С. Новик. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 193.

Религиозные представления суть культурная реальность и пытаться превратить их в реальность натурфилософскую не просто опасно, но вполне губительно для предмета исследований. Именно в этом последнем случае шаманизм создается душевной болезнью, а то и любая религия — психической аномалией.

Итак, для шаманистов шаманская болезнь (в этнографии она порой именуется *мэнэрик* или *эмеряченье*) является духовным одержанием. Странности поведения указывают и самому больному и его соплеменникам, что он предызбран духами стать шаманом. Если избранник соглашается, к нему приходят шаманы и совершают обряда посвящения. Если же человек упорствует в нежелании возложить на себя шаманское бремя, отвергает призывы духов, то страдания его, усиливаясь, становятся почти непереносимыми. Шаманская болезнь из стадии призывания духами переходит в стадию жесткого принуждения.

«Если предназначенный для шаманства человек противится воле предков и отказывается камлать, он подвергается страшным мучениям, которые кончаются тем, что либо он вообще теряет все душевные силы, то есть становится слабоумным и ко всему безразличным, либо впадает в буйное помешательство и обычно вскоре кончает с собой или умирает во время сильнейшего припадка» — указывал В. Радлов².

Этнограф наших дней менее категоричен, но, в сущности, Анна Смоляк говорит о том же, что отмечал исследователь алтайского шаманства 150 лет назад: «Шаманами становились в 35—40 лет и старше. До становления будущий шаман длительное время боролся с духами, мучившими его, этот период (принуждения. — *А.З.*) иногда затягивался на многие годы»³. Если учесть, что по сообщениям большинства шаманологов «шаманом человеку определено стать уже при рождении»⁴ и что первые явные призывания «на службу» духи делают, когда избранник только начинает осознавать себя свободной волевой личностью, то есть когда ребенку от 8 до 15 лет, то можно себе представить сколь долгой и упорной бывает борьба человека с желающими «сотрудничать» с ним духами.

«Нам говорили, — резюмирует Анна Смоляк, — что отдельным лицам, больным шаманской болезнью, удавалось избавиться от

¹Последнее утверждал, например, Д.К. Зеленин в работе «Культура шаманов в Сибири. М.-Л., 1936. С. 379.

²В. Радлов. Из Сибири. М., 1989. С. 367.

³А.В. Смоляк. Шаман... С. 148

⁴Л.В. Хомич. Ненцы. М.-Л., 1966. С. 210.

домогательств духов, не становясь при этом шаманами. По утверждению нанайцев, таких случаев было очень мало, эти люди были «очень сильны духом»¹.

ШАМАНСКОЕ ПОСВЯЩЕНИЕ

Если же человек не выдерживает страданий шаманской болезни и соглашается на домогательства демонов, то, как правило, ему, дабы стать настоящим шаманом, необходимо пройти обряд шаманской инициации. Даже в тех случаях, когда призвание духами происходит в совершенно явной форме (удар молнии, падение с высокого дерева или скалы, пребывание без вреда для здоровья в ледяной воде в течение нескольких дней — все эти случаи зафиксированы этнографами), формальное посвящение от людей принять все же нужно. Общение с духами невозможно без добровольного согласия человека — согласия, которое он должен явить перед иными людьми. По убеждению сибирских шаманистов, призванный духами, но не прошедший инициации шаман, останется «слабым» и будет подвергаться множеству опасностей от зловредных демонов.

Внешний ход шаманского посвящения описан многократно. Так, у бурят в юрте посвящаемого шамана устанавливается срубленная береза с кроной, вылезавшей из дымового отверстия. Это навсегда будет отличительным знаком, что в юрте живет шаман. Объясняя этот обычай, М. Элиаде указывает, что береза в доме, вылезавшая из дымохода, есть символ мирового дерева, разрывающего границы нашего мира и достигающего Верхнего Неба². Шаманская береза именуется бурятами *udesi burkhan* — «хранитель врат [неба]».

Вновь посвящаемый залезает на эту березу до верха по девяти вырубленным в стволе ступеням (символ девяти небес) и пролезает в дымовое отверстие, то есть как бы достигает неба. В течение всего этого обряда рядом с юртой посвящаемого присутствует старый шаман. Затем оба шамана и весь участвующий в посвящении народ уходят из деревни в тайгу или на сопки в поисках подходящей живой березы (по сибирским представлениям береза — небесное дерево, в отличие от ели — дерева подземного царства). Когда такую березу находят (молодой шаман часто видит «свое» дерево в сно-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 40.

² М. Элиаде. Шаманизм и космология // М. Элиаде. Космос и история. М., 1987. С. 154-158.

видениях и потому довольно уверенно ведет к нему народ), сначала на нее влезает старый шаман и срезает девять ветвей, затем то же делает вновь посвящаемый. У корней березы в жертву приносятся козел, кровью которого мажут глаза, уши и верх головы неопфита¹.

Оба шамана после этого впадают в транс и начинают камлать. Перед посвящением, как сообщает М. Элиаде, желающий пройти инициацию несколько времени соблюдает пищевой пост и половое воздержание, что символизирует его отрешенность от земной жизни и готовность перейти в мир духов².

У нанайцев посвящение проходило иначе. Посвящаемый обычно испытывал тяжкие страдания от приступов шаманской болезни. Часто он даже не мог стоять без посторонней помощи. Приглашенный к больному опытный шаман тут же понимал, что речь идет не об обычной болезни, но о призвании на шаманский путь. Он велел изготовить для больного деревянную фигурку духа — *аями*. Ее ставили на настил в доме больного и все присутствующие танцевали, поочередно надевая шаманский пояс и беря в руки бубен. Они призывали духа, мучившего больного, войти в фигурку. Наконец начинал камлать старый шаман и он вселял аями и кормил его. Больной глубоко переживал происходившее. Порой он вскакивал, кружился по комнате, пел по-шамански, нередко падал на мгновение без чувств, затем в изнеможении засыпал.

На следующее утро обряд вступал в главную фазу. Старый шаман в полном облачении вставал впереди посвящаемого. От пояса старого шамана тонкий ремень *соона* тянулся до идольчика аями, а от фигурки второй ремень шел к поясу неопфита. Обычно, как указывает Анна Смоляк, посвящаемый находится в это время в расслабленном состоянии. Однако ему в руки вкладывают бубен и колотушку, и оба шамана так связанные через аями обходят сначала жилище неопфита, а затем и все дома селения. В каждом доме их угощают кипяченой водой с листиками багульника (растения духов по шаманским представлениям), демонстрируя этим свое соучастие в обряде посвящения. В начале вновь посвящаемый не может идти самостоятельно, и его ведут под руки. Старый шаман постоянно поет шаманские гимны, «шаманит», и все чаще неопфит повторяет его действия. Наконец *соону* отвязывают от пояса старого шамана, человек, поддерживавший фигурку *аями*, все более ускоряет шаг, затем бежит, и неопфит, привязанный ремнем к фи-

¹ Греческое слово *** означает «недавно насажденный, в переносном смысле — новообращенный».

² М. Eliade. Le chamanisme. P., 1951. P. 91.

гурке, вынужден бежать следом. Ноги его укрепляются, тело преисполняется силы, он ощущает себя вполне здоровым и, как правило, действительно выздоравливает. Если же болезнь повторяется, то обряд повторяют с новой фигуркой *аями*. В этом случае не один, а два духа желают быть с посвященным шаманом и всех их надо вселить в идольчики и «приручить». Лишь полное исцеление свидетельствует о том, что посвящаемый стал шаманом, обрел духов-помощников и может шаманить. Изредка духи оставляют человека так и не вселившись в него. Такой человек весьма уважаем — он победил духов и отстоял свое право не быть шаманом.

В той степени, в какой мы можем понять символику нанайского обряда шаманской инициации, мы замечаем, что речь в нем идет об установлении прочной связи духа и человека, о создании своеобразного антропо-демонического симбиоза. Внешне это сожитительство (*δωμβτοδιδ*) будет выражаться в том, что шаман начнет регулярно кормить духа, поднося угощения идольчику-*аями*, а дух станет помогать шаману во время камланий, предупреждать его об опасностях и кознях враждебных шаманов и духов. Та связь между духом и человеком, которая в обряде посвящения символически изображалась ремешком *соона*, станет очень прочной и пожизненной.

Если шаман прекращает кормить своих духов, его залеченная болезнь, как правило, возвращается. Анна Смоляк рассказывает: «Нанайка Б.М. еще в молодости переселилась в среду ульчей (село Булава). Она сильно болела, и в 1949 году ее посвятили в шаманы (у нее была шаманская родословная), сделали фигурку *аями*, которую она три—четыре года кормила (шаманила для себя), а потом бросила. В конце 1960-х годов к ней снова стали приходиться духи. В 1973 году в Нанайском районе она прошла новый обряд посвящения (я наблюдала его)»².

Иногда, как, например, у бурят и шорцев, обряд шаманского посвящения внешне оформляется как свадебное торжество. Шаман в это время именуется *кюзе* — зять, жених, а материальным образом духа-невесты является шаманский бубен, который тюрки-шорцы в данном случае называют *кыс* — девица. Видный исследователь народов Севера Л.Я. Штернберг подробно описывает этот обряд во множестве черт, вплоть до уплаты калыма и похищения невесты воспроизводящий брачную церемонию, и заключает: «Самая свадьба, которая является моментом публичного вступления шамана в свою должность, происходит ранней весной, при осо-

¹ А.Б. Смоляк, Шаман... С. 132—135.

² Там же. С. 135.

бенно торжественной процедуре, символизирующей, как у бурят, восхождение шамана на небо за невестой... Завершается все это общим пиршеством, которое, как и свадьба, носит название *toj*¹.

Штернберг, увлеченный модными в начале XX века фрейдистскими идеями, видел в этом браке с «небесной невестой» банальный сексуальный подтекст. Однако, скорее всего, главенствует в обряде не сублимация полового влечения шамана, а символическое уподобление общения шамана с духом-помощником земному браку. Образ брака, в котором два различных существа становятся одним целым, не теряя при том и своего индивидуального своеобразия, в религиозном символизме используется очень широко. Но если в теистических религиях речь идет о единении в результате брака с божеством, то в шаманизме целью небесной свадьбы является демонизация человека.

В обрядах шаманского посвящения часто используется и иной, излюбленный, кажется, всеми без исключения религиозными традициями символ — символ нового рождения. Судя по всему, он особенно разработан в бурятской шаманской инициации. Знаток обычаев бурятского народа М.Н. Хангалов сообщает, что в обряде посвящения неофит представлял себя зародышем в материнской утробе, а посвящающий «шаман-отец» переживал себя матерью. Шапки обоих шаманов во время обряда были соединены красной шелковой нитью, означающей пуповину. После завершения обряда нового шамана на войлоке выносят из «балагана» (лесное зимовье охотников), так как он изображает не умеющего ходить новорожденного. Его, как новорожденного, обмывают водой, затем отвязывают нить от шапки «шамана-отца» и привязывают второй, свободный конец к шапке неофита. «Это означает, что молодой шаман вышел из утробы матери и пупок оторван» — объясняет Хангалов². Рождение шамана состоялось.

Может показаться, что в рассказе Хангалова символика родин воспроизводит рождение ученика от учителя — образ также часто появляющийся в различных религиозных традициях: «Учитель, посвящая в ученики, внутри своего чрева творит брахмачарина (ученика брахмана в индийских религиях. — А.З.). Его он носит в животе три ночи. На рождение посмотреть собираются боги» — повествует Атхарваведа [11.5.3]¹. Усвоив вместе с буддизмом довольно многое из индийской религиозной культуры, буряты возможно и в шаманской инициации что-то сохранили от рождения гуру брахма-

¹ Л.Я. Штернберг. Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1. С. 22—23.

² М.Н. Хангалов. Собр. соч. Улаи-Удэ, 1959. Т. 2. С. 167-170.

чарина, как сохранили некоторые народы Сибири само слово *sramana*. Но и слово, и символ рождения на севере Евразии употребляют совсем в ином смысле, чем на индийском субконтиненте.

Здесь, в Бурятии, один шаман передает другому не себя, не свою личность, но духа-помощника, *аями*, идольчик которого и находится во время совершения посвятельного обряда *между* посвящающим и посвящаемым. В другой момент шаманской инициации у бурят неофит, карабкаясь по поставленной в юрте березе, пролезает через дымовое отверстие и оказывается вне дома. Этот момент, безусловно, означает новое, неземное рождение посвящаемого. Что же это за мир, в который рождается молодой шаман? Некоторые тайные обрядовые действия и объяснения самих посвященных позволяют несколько глубже проникнуть во внутренний смысл шаманской инициации.

ВНУТРЕННИЙ СМЫСЛ ШАМАНСКОГО ПОСВЯЩЕНИЯ

Информанты — ульчи рассказывали Анне Смоляк, что кроме обычной души *паняи* и души *укса*, остающейся с телом умершего до обряда больших поминок *касаты*, только шаманы, да и то не все, но лишь «сильные», обладают еще и особой «шаманской душой» *пуша*. «*Пуша* — главный ум шамана»; «*пуша* — самое близкое, внутреннее»; «*пуша* — сердце». «Раньше, когда шаманы умирали, — объяснял в 1959 году Анне Смоляк знаток шаманства ульч Алтаки Ольчи, — душа *паняи* отправлялась в загробный мир *були*, душа *укса* оставалась в могиле целый год, а затем самостоятельно добиралась до загробного мира. Душа *пуша* оставалась на земле, искала себе хозяев среди родственников умерших»². У нанайцев эту «шаманскую душу» именовали *нёукта*. «О душе *нёукта* говорили, что она могла рассердиться на своего хозяина-шамана и покинуть его. Чаще всего это случалось, когда хозяин забывал кормить *нёукта* вовремя. И *нёукта* всегда покидала шамана незадолго до его смерти»³.

Столь странное поведение «шаманской души» становится понятным, если вслушаться в объяснения нанайцев и ульчей относительно природы *пуша-нёукта*. По словам нанайского шамана Моло Онинки, его главные духи-помощники — *Энин Мама*, *Сэнггэ*

¹ Подробнее см.: Б.С. Семечцов. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Художественные традиции литератур Востока и современность: Ранние формы традиционализма. М., 1985. С. 41—47.

² А.В. Смоляк. Шаман... С. 148.

³ Там же.

Мама, Удир Энин и являются его нёукта. «Лута — это два духа-сэвэн — маси и бучу»; «Лута — главный сэвэн» — объясняли ульчские шаманы.

Оказывается, *пута-нёукта* — это вовсе не одна из «естественных душ», в множественности которых уверены шаманисты, но дух-помощник или даже несколько духов, полностью заместивших или вытеснивших «из сердца» на окраины личности обычную человеческую душу *панян*. Такое вытеснение происходит во время шаманского посвящения. Борение «шаманской болезни», всегда предшествующее инициации, оказывается сопротивлением естественной человеческой души поползновениям духов, жаждущих установить свою *власть* над личностью. Однако власть эта всегда утверждается на *добровольном согласии* самого человека. Духи понуждают своего «избранника» подчиниться им, мучают его душевно и телесно, но без волевого акта *согласия* человека и духа замещения *панян* на *нёукта* не происходит, шаманский дух не становится на место души человеческой. Инициация шамана оказывается не только рождением в мир духов, не только браком с демоном, но и *изгнанием* личностной души человека. Только когда *нёукта-пута* уходил от умирающего шамана, его человеческая душа — *панян* возвращалась. С ней и совершали все погребальные и заупокойные обряды, как с душой простого умершего человека¹.

У эскимосов «сила» шамана, то есть мощь симбиотически сосуществующих с ним духов-помощников прямо связывалась с его возрастом и здоровьем, а символически являла себя степенью сохранности зубов колдуна. «По мнению эскимосов, сила шамана и шаманки заключалась также в сохранности у них зубов. Заклинания беззубого шамана были самыми слабыми. Крепкие и острые зубы будто помогали шаману и придавали ему силу во время шаманских сеансов... К старости шаман вообще терял силу»². Немошное дряхлеющее естество оказывалось ненужным духам. Используя человека в течение его жизни, духи оставляли его один на один со смертью и искали себе нового вместилища.

Именно замещение души на демона в ходе шаманской инициации объясняет тот примечательный и общепризнанный сибирскими шаманистами факт, что никакого обучения неопит не проходит. Старый шаман только посвящает его, соединяя с неопитом духов-помощников. Вся же «шаманская наука» преподается непосредственно духами. «Наши вопросы об обучении шамана шаман-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 146.

² Т. С. Теин. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 219.

ству вызывали недоумение у нанайцев и ульчей. Как только больного (шаманской болезнью. — А.З.) посветили в шаманы, он уже считался потенциальным шаманом, хотя и не сразу к нему шли за помощью¹. Даже у тех народов Сибири (алтайцев, шорцев, якутов), где какая-то практика обучения шаманскому ремеслу все же имеется, она, по твердому убеждению самих шаманистов, носит исключительно «прикладной» характер. Всему действительно существенному шамана всегда обучают сами духи.

Буряты верят, что во время инициации душа неопита восхищается в «мир богов», где боги и шаманы-предки сообщают ей тайные знания — настоящие имена богов и правила их призывания. Для посвящения австралийского знахаря-шамана считается необходимым, чтобы он в течение двух—трех дней беспробудно спал. Душа его в это время остается в царстве духов, получая все необходимые знания. Кондский колдун от 1 до 14 дней спит перед своим посвящением, пока душа его «обучается» на небе. У гренландских эскимосов-ангеконнов новый шаман с той же целью посещает демонов племени².

Пребывание в мире «предков и богов» отнюдь не ограничивается простым «сообщением информации». Более того, по словам большинства информантов там также ничему не учат, по крайней мере, принятым *здесь* образом. Посвящаемого не учили, его **преображали**. По убеждению большинства сибирских аборигенов, духи и предки тем или иным способом полностью меняли у неопита тело. Его или расчленили и пожарили «боги», или перековывали «небесные кузнецы», или варили в котлах. Иногда рассказывают, что под кожу посвящаемому духи вводят колдовские камни, запускают змей, червей, личинки жуков, вставляют в скелет особую «шаманскую кость».

Особенно хорошо изучены, главным образом благодаря этнографическим изысканиям А.А. Попова, представления о «перделке тела» у якутов и нганасан.

Авамский самоед (то есть нганасан) сообщал Попову, что ребенком он умирал от оспы и он помнит, как родители уже готовили ему погребение. Вдруг он увидел, что сходит в «нижний мир». Там он долго путешествовал, бродил по горам, пересекал полноводные реки. Наконец он добрался до острова, на котором росла гигантская береза, кроной своей достигавшая неба. «Владыка Земли» дал ему ветвь с этой березы для изготовления колотушки шаманского бубна. Затем в горах он встретил чело-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 57.

² Э. Тайлор. Первобытная культура. М., 1939. С. 271.

века, что-то варившего в котле, и шептавшего над варевом «шаманские слова». Поймав ребенка, «повар» повесил его на крюк, расчленил тело и сварил в котле, предварительно отделив голову. Тело варилось три года, а голова смотрела на это. Наконец, «повар» извлек из котла кости, покрыл их новой плотью и «приковал» голову. Только после этого различные божества сообщили информанту Попова шаманские знания.

Приведенный рассказ нганасанского шамана отнюдь не является «индивидуальным параноидальным бредом пубертатного возраста», как сказал бы этнограф, видящий в шаманизме исключительно душевное заболевание. Напротив, это очень характерная повесть, отраженная не только в фольклоре, но и в обрядовой практике восточносибирских шаманистов. «Шаман в трансе умирает, его тело расчленяется, мясо счищается до скелета, мозг изымается и заменяется. Демоны часто варят его мясо в котле и, как правило, каждый дух получает по частице этой плоти. Кости шамана пересчитываются. В это время дух неопита пребывает в небесных сферах» — обобщает представления шаманистов М. Элиаде².

На второй степени посвящения ибанского шамана (ибаны или морские даяки населяют северную часть острова Калимантан), которая именуется *беклitti* — открытие, иницируемому одевают на голову скорлупу кокосового ореха и затем раскалывают ее сильным ударом. «Это символическое действие должно означать, — объясняет Елена Ревуненкова, — что будущему манангу отрезали голову, вынули мозг и промыли его, чтобы придать ясность уму и способность проникать в тайны...»³.

Виденье собственного тела, расчленяемого и расхищаемого демонами, — также одна из особенностей шаманского посвящения. Буряты и тунгусы считают, что шаманы-предки, вводя неопита в транс, срезают с него плоть и варят ее; алтайцы убеждены, что духи предков едят мясо и пьют кровь проходящего инициацию; у гренландских эскимосов имеется поверье, что в и*глу, где глубо-

¹ А.А. Попов. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М., 1976; *его же*. Нганасаны. Л., 1948; *его же*. Получение «шаманского дара» у виллойских якутов // Труды института этнографии Академии наук СССР. 1947. Т. 2; *его же*. Материалы по истории религии якутов бывшего Виллойского округа // Музей антропологии и этнографии. М.-Л., 1949; Он же как составитель книги: Якутский фольклор. М., 1936.

² М. Eliade. Shamanism // ER. V. 13. P. 203.

³ Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии... С. 87.

ким сном спит посвящаемый, входит великий предок в облике громадного белого медведя и пожирает его тело. У австралийского племени аранда бытует рассказ, что во время обряда инициации мальчиков дух *Tuanjiraka* отрезает головы неопитов, символом чего является обрезанье крайней плоти жрецами. Во всех случаях при завершении посвячительных обрядов плоть восстанавливается, голова возвращается на ее законное место, шаман внешне вновь неотличим от обычного человека, но теперь он обладатель новой плоти и нового ума.

Эти представления отразились и в инициационных обрядах, которые у якутов так даже и назывались *эттиэтии* — «рассекание тела».

«Обряд совершался в лесу или в юрте. Когда наступал срок «рассекания», который знал сам посвящаемый в шаманы, в лесу, в глухой местности строили урасу. Эту урасу должны были строить или сам шаман, или молодые, еще не женившиеся парни. Место, где стоит ураса, никто не должен был навещать. Когда «рассекание» тела будущего шамана происходило в юрте, также соблюдался целый ряд правил. Посвящаемый в шаманы лежал на правой наре юрты. Во дворе от окна, около которого лежал будущий шаман, до скотного загона строили изгородь, чтобы никто и ничто «из имеющих ноги» не проходил с наружной стороны юрты мимо места, где находится его лежанка. В юрте люди не должны были проходить между нарой и очагом. При обряде «рассекания» шаман лежал в обморочном состоянии, изо рта у него будто бы обильно выступала белая пена, из всех суставов проступала и струилась кровь, все его тело покрывалось сильными кровоподтеками. В таком состоянии посвящаемый лежал, согласно большинству сообщений, три дня. Наряду с этим есть упоминания о том, что он лежал четыре, пять, семь или десять суток. В это время ухаживать за будущим шаманом могли только «отрок, ни с чем нечистым, греховным не знакомый», или «чистая девушка, еще не познавшая мужчину». Соблюдались ограничения в еде: по одним данным посвящаемому давали «одну черную воду», а по другим — он ничего не ел и не пил».

Эти странные, на наш взгляд, представления столь обычны для шаманистов, что всякий раз объяснять их болезненным состоянием индивидуальной психики совершенно невозможно. Безусловно, виденье собственного расчленяемого и пожираемого тела есть проявление некоторой религиозной реальности, присущей шаманизму

¹ *Н.А. Алексеев.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX века. Новосибирск, 1975. С. 136.

как таковому. На крюках, в котлах и в челюстях предков и духов обычная человеческая плоть посвящаемого погибает, дабы свершилось «перевоспложение», новое рождение обновленного существа. Такое второе рождение, равно как и необходимо предшествующая ему смерть, известны многим религиям. «Дваждырожденными» именуют всех представителей трех высших каст в Индии. Смертью и возрождением является для христиан таинство крещения: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть его крестились... дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» — объяснял апостол Павел своим римским единоверцам [Рим. 6, 3-4]. Образы смерти и возрождения всегда предполагают качественное изменение и качество дается теми сущностями, во имя которых человек умирает и возрождается. В таинстве крещения, например, неопит «облекается во Христа».

Видения шаманской инициации ясно указывают, что тут посвящаемый «облекается» в духов и предков. Они преображают его плоть, его ум и силу. Умирает обычный человек и в процессе посвящения появляется новое существо с демоническими качествами, способное свободно вступать в общение с духами и предками. Новое существо это не отрывно от того, былого, еще не инициированного человека, но и не тождественно ему. Плоть — та же самая, но преображенная духами в посвяtitельных обрядах, является и хранительницей преемства, и носительницей новых качеств.

Новым качеством преображенной инициацией плоти шамана является и его способность порождать необходимые для камлания изображения духов-помощников. У сильных шаманов эти изображения появляются изо рта. Часто перед их появлением шаман долго мучается коликами и схватками, похожими на родовые. Затем идолы выходят вместе с рвотой. Нанайская шаманка Алтаки Ольчи показывала Анне Смоляк серебряные фигурки двух ящериц и рыбки, а также серебряный диск диаметром в три сантиметра с изображением на нем черта с двумя хвостами. Все эти фигурки являлись воплощениями духов-помощников, приходивших к шаманке при ее камланиях, и все они появились, по утверждению шаманки, из ее рта¹.

У нанайцев это явление хорошо известно и имеет специальное наименование — *солби*. Но аналогичные убеждения в чудесном, изнутри человека, происхождении идолов и иных предметов колдовского обихода широко распространены среди шаманистов различных традиций и культур. Представления эти недвусмысленно свидетельствуют в пользу двуприродности личности шамана, ибо человек не может рожать образы духов, если те не имеют никакого

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 91.

отношения к его природе. *Солби* явно указывает на присутствие в шамане демонического начала, которое и порождает свои иконы, являя их зримым образом изо рта колдуна. ***Шаманское посвящение и становится тем действием, которое превращает человека в демона-антропическое существо.***

Пройдет немало лет после инициации, и практикующий шаман, призывая духов во время камлания, будет вспоминать свое посвящение в таких словах:

Меня, заику, одарившие языком,
Мне, кривому, давшие глаза.
Меня, глухого, одарившие слухом.
Меня, не имевшего предков-шаманов, сделавшие шаманом.
Меня, имевшего плотное тело, сделавшие человеком с открытым телом.
Мои божества девяти улусов,
Ближе, ближе будьте¹.

Совсем неслучайно ибанский мананг высшего посвящения именуется *мананг боли*, то есть шаман-дух. На языках северного Калимантана *балиан* означает вселение духа, демонизацию. Человек, получивший призыв духов взойти на ступень *мананг боли*, меняет пол — мужчина выходит замуж, женщина женится, и те и другие начинают носить платье противоположного пола и, раздав все имущество детям и близким, начинают новую жизнь. Все эти внешние образы символизируют одно — смерть былого человека и появление нового существа: *мананг боли* — шамана-духа.

Но одним возрождением и преобразованием души и тела внутренний смысл шаманского посвящения не исчерпывается. Помимо этого очень важно, что посвящаемый испытывает почти невыносимые страдания. Инициация — не просто смерть, но смерть мучительная. Страдание — это всегда ***искупление***, искупление чьих-то грехов, неправд. Грехи могут быть как самого страдальца, так и других, которые он принимает на себя. В последнем случае каким-то образом символически объясняется факт его соучастия в страдании тех, за кого испытывал мучения страдалец. Без соучастия неправда их не может быть искуплена. Сила, энергия страдания не превращается в лекарство исцеления. Скажем, христиане уверены, что Христос «взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» [Ис. 53, 4; Мф. 8, 17], и именно поэтому они соучаствуют Его скорбям и смерти и инициационным таинством крещения и всей последующей жизнью, которая именуется Самим

¹ *Н.А. Алексеев. Традиционные религиозные верования... С. 160.*

Иисусом «несением креста» [Мф. 16, 24], то есть того орудия мучительной казни, которую принял ради людей их Создатель и Спаситель. Именно поэтому, крестясь в смерть Иисуса, христиане чают обрести в Нем и воскресение.

Логика шаманской инициации, видимо, такая же, однако как бы вывернутая наизнанку. Здесь не человек соучаствует в страданиях Бога, но духи стараются стать участниками человеческого страдания. Демоны всячески мучают неофита, вкушая энергию его страданий, причащаясь (то есть становясь частью) человеческой плоти и крови, что ясно выражено в символическом пожирании «богами и предками» тела посвящаемого. Это — евхаристическое таинство наоборот. В евхаристии, вкушая плоть и пия кровь страдавшего, умершего и воскресшего Богочеловека, христианин становится Богом, в шаманской же инициации пожирая плоть неофита демон становится человеком. Этот «духочеловек» и есть шаман. Не переставая быть человеком, шаман стал демоном, а точнее — не прекращая демонического существования, дух обретает в шамане человеческие тело и душу.

Примечательно, что по воззрениям многих шаманистов только с теми духами может общаться шаман, какие сподобились отведать его плоти во время посвящения. Другие не придут к нему на помощь по той простой причине, что не имеют части в нем, не являются элементами конкретно этого духочеловеческого симбиоза. Так, якутский шаман Н.А. Парфенов, на вопрос, камлал ли он хозяину охоты Баянаю, ответил, что когда духи из его тела «шашлык делали» у них получилось всего девять кусочков; Баянаю еды не досталось и потому он не мог с ним общаться¹. И хотя объяснение самого шамана несколько наивно, суть его ясна — дух-Баянай не вкусил от его тела, потому не стал частью его личности и вследствие этого общение с ним для Парфенова невозможно.

Инициация, обретение человеческого тела, видимо, весьма нужна именно духам, а не человеку. Поэтому будущий шаман сопротивляется сколько есть сил, и сдается духам, когда не может далее переносить страданий шаманской болезни. Инициация шамана — аскеза наоборот.

У многих народов шаманы делятся на «белых» и «черных», то есть тех, которые общаются с небесными силами, и тех, которые знают пути к духам преисподней. У бурятов первые носят белые, а вторые — синие одежды. У ненцев шаманы, связанные с небесными силами, именуются *budtode*, а общающиеся с миром мертвых — *sawode*. Все зависит оттого, какой дух совершал посвящение

¹ Е. С. Новик. Обряд и фольклор... С. 199.

в шаманы, ел плоть и пил кровь неофита, с какой части мирового дерева была сорвана ветвь для его шаманского бубна. У некоторых народов, например у ульчей и нганасан такого разделения нет, и один и тот же шаман по мере надобности совершает путешествия и в верхние и в нижние миры.

Помимо «пространственной специализации» шаманы, как правило, различаются соплеменниками еще и по той «шаманской силе», которой они обладают. Слабых шаманов, которые шаманят только «для себя», нанайцы именуют *мэти-сама* (*мэти* — себя). Как правило — это родственники известного шамана, не прошедшие обряда посвящения, часто даже не имеющие бубна, этой модели мира, вмещающей духов-помощников колдуна. «Средние» шаманы именуются нанайцами *таочини-сама* (слово *таоча* означает — исправлять, чинить, поддерживать огонь). *Таочини-сама* — большей частью являются шаманами-лекарями. Это — наиболее многочисленная группа шаманов, и входящие в нее прошли формальное посвящение и имеют духов-помощников.

Но наибольшее почтение и страх вызывают у нанайцев *касаты-сама* — самые сильные колдуны, встречающиеся довольно редко. *Коса* — это, как уже рассказывалось, последний заупокойный обряд, проводимый нанайцами по усопшему. *Касаты-шаманы* кроме обычных духов-помощников имеют еще и громадную «величиной с амбар» птицу-духа *Коори*, без помощи которой не уйти живым из преисподней. Только оседлав *Коори*, касаты-шаман может стремглав преодолеть преграды между inferнальным и земным миром. Другим важнейшим духовным имуществом касаты-шамана являются сани-наргы, на которых души умерших только и можно доставить в сохранности и целостности до буни — страны мертвых. Слабые и средние шаманы никогда не решатся провожать душу умершего — слишком велика опасность «потерять» душу без нарт по дороге или самому навсегда остаться в обителях мертвых. Среди шаманистов бытуют страшные легенды о самонадеянных шаманах, взявших себе дело не по плечу и потерявших собственную душу в буни. Вскоре такой шаман или тонул, или умирал, задранный хищным зверем.

ЗАГАДКА ТУДИНСТВА

У нанайцев, ульчей, нганасан, а возможно и среди иных практикующих шаманство народов, существует помимо шаманов и еще одна категория лиц, касающаяся мира духов и действующих в нем. Это ясновидцы. Архангелогородские ненцы называют их *сэвндана*.

Нанайцы именуют их *тудины* (у нерчинских эвенков *тода* — думать, у эвенов *туйде* — предсказывать, у маньчжуров *туди* — знахарь, волшебник, у якутов *туй* — предчувствовать неудачу). Как верно заметила Анна Смоляк, для понимания истоков этого понятия «требуется детальный лингвистический анализ», которого пока нет¹. Ульчи слово *тудин* не употребляют, но старики говорили Анне Смоляк, что тудину среди ульчей соответствует *исачила* — ясно-видящие (от *исал* — глаз).

Тудины никогда не шаманят, у них, по убеждению самих шаманистов, нет духов-помощников *аями*, но тудины способны предвидеть будущее, указывать источник беды или болезни, следовать умным зрением за шаманом в его духовных странствиях. Тудины лечат больных, по общему убеждению, лучше, чем шаманы, к ним прибегает община как к мировым судьям и посредникам в тяжбах. В их честности обычно не сомневаются, и эти люди пользуются среди соплеменников большим почетом и огромным авторитетом. Один из информантов Анны Смоляк — Н.Д. Дзяппе, сам племянник известного тудина, объяснял, что тудин «все знает, так как душа у него работает».

Низовые нанайцы тудинов называют тудири. П.Я. Онинка рассказывал об одном из таких ясновидцев, которого сам знал в юности: «Был Киле Баврони в селении Дзяппе на реке Харпи у озера Болонь. Тудири не шаман. К нему приходят, просят помочь больному человеку. Он лежит у себя дома, думает, потом говорит, какую фигурку духа нужно сделать, чтобы больной поправился. Он хорошо вылечивал сумасшествие, экзему, но не шаманил, не имел своих божков (то есть фигурок духов) как шаман. Иногда он кропил больного, предварительно опустив в воду ритуальные стружки *гиасада*»².

Примечательно, что, по убеждению нанайцев, тудины получают свои знания и силы почти исключительно от небесных духов вьющих сфер. Посредником между тудином и небесными духами является их *этугдэ* — личный дух человека, которого знакомые с христианством нанайские старики называют «ангелом-хранителем», сопутствующим человеку от рождения. Когда у человека есть *этугдэ*, и особенно когда он «большой», то есть сильный, ему, этому счастливому *этугдэнку най* (обладателю *этугдэ*), нечего бояться. Ни в тайге, ни в селении злые духи не смеют приближаться к обладателю мощного *этугдэ*. А если они и приблизятся, *этугдэ*

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 47.

² Там же.

«как собака» бросится на них и отгонит. О любой опасности этугдэ, совсем как δαίμωνος Сократа, сообщает на ухо своему обладателю. «Мы, простые люди, не знаем, где опасно, — объяснял Анне Смоляк один нанайский охотник, — а он, *этугдэнку най*, все знает». И тогда *этугдэнку най* достаточно сказать громко «Га!» и зловредные духи в ужасе разбегутся.

Когда люди не доверяют шаману, они стараются позвать на камлание тудина, который может изобличить колдуна в недобросовестности. Аборигены Нижнего Амура любят рассказывать истории о том, как шаман во время камлания на излечение «схалтурил» и привел к больному не его потерянную душу, а какую-то чужую, оставив собственную душу больного в бессилии лежать на шаманской тропе, подвергаясь многим опасностям. Тудин публично изобличил недобросовестность шамана и заставил его повторить камлание. Душа больного была, наконец, ему возвращена. Похожие случаи бывают и во время поминок *коса*, когда тудин указывает совершающему проводы души шаману, что *панян* упала с нарты и не доставлена в *бун*.

Сущность явления тудинства столь же таинственна, как и этимология слова *тудин*. Может быть у некоторых неписьменных народов сохранилась под названием тудинов, исачила, сэвэндана и подобных им духовидцев категория лиц, которые когда-то являлись пророками, то есть сообщали племени волю Бога-Творца, через послушных Ему духов, которых христианская традиция именует ἄγγελοι — ангелы, посланники. Не случайно тудины, если не контролируют они шаманское камлание, действуют исключительно днем, шаманы же камлают только в темное время суток. Хотя тудины иногда и страдают эпилепсией, но специфической шаманской болезни они не знают, никаких посвящений не проходят, особой одежды не носят, никаких особых предметов не используют. Они как бы свободны от власти духов, которых страшатся все их соплеменники.

Около дома, где живет тудин, обычно стоит столб — *тудэ*, перед которым тудин молится небесным духам. Навершием столба является искусно вырезанная фигурка кукушки — *кэку*, иногда изображения кукушек украшают и среднюю часть *тудэ*. «Эти духи — кэку помогали тудину знать многое, что не дано обычному человеку, а также судить, лечить...»¹. Не связана ли с кукушкой — этим древним символом повторения, рецитации, мысль о том, что тудин лишь проводник воли Неба в земной мир?

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 48.

Бытует примечательное предание, что духи-хранители *этугдэ* даются всем без исключения людям, но подавляющее большинство отгоняет их от себя дурными делами, а тудины, избегая всего греховного, сохраняют своих духовных покровителей¹.

Среди нанайцев и ульчей широко распространены легенды о сильных духом тудидах, избавляющих даже умерших из лап смерти. Анне Смоляк рассказывали о таком случае: «В селе внезапно умер человек. Его тело оставили у дома, рядом сел человек с сильным, большим *этугдэ* (другой никогда не решился бы). Все ушли, собак в деревне привязали. В полночь пришел черт за покойником, *этугдэнку пай* убил его копьем». Быть может в этих быличках сохраняются мощные когда-то упования на победу над смертью, и на ту роль, которую играл в драматической борьбе с «последним врагом» священник-пророк, сообщавший людям волю их Небесного Отца.

В нынешнее время тудины во многом превратились в помощников шаманов, но между ними и шаманами и сейчас легко обнаружить соперничество, взаимную подозрительность, даже неприязнь. Может быть это — следы давней борьбы слабейшего теизма, исповедниками которого были предшественники тудинов, с колдунами-шаманами, предлагавшими своим соплеменникам удобную и необременительную жизнь в мире духов?

ЧТО ТАКОЕ КАМЛЕНИЕ?

«Главные обязанности шамана — лечить больных людей, охранять их от злых духов, добиваться удачи охотникам на промысле, своевременно угадывать приближения несчастья в семье или селеении, узнавать, какой будет весенняя охота, предсказывать погоду на ближайшие два-три дня»². «Основными функциями шаманов было лечение больных, предсказание будущего и розыск пропавших людей и вещей»³. Эти свои «обязанности» шаман исполнял с помощью определенных действий, получивших у религиоведов имя *камлание*.

Слово «камлание» происходит от тюркского *kat* — колдун, знахарь, прорицатель. В древнейшем памятнике тюркской письменности, в уйгурской поэме «Кутадгу билиг» («Наука о том, как быть

¹ У ульчей этот дух так и именуется — сторож — *этэумби*. См.: А.В. Смоляк. Шаман... С. 50.

²Т. С. Теин. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 219.

³Л.В. Хомич. Шаманы у ненцев... С. 13.

счастливым»), написанной придворным кашгарского двора Каранидов Юсуфом Баласагунским в 1069—1070 годах, среди иных дидактических бейтов имеется и следующее поучение:

Есть много знахарей,
Которые исцеляют болезнь ветра,
К ним, господин, ты должен обратиться,
Заговоры помогают от болезни;
Но если тебя будет лечить *кам*,
Ты должен, господин, полностью ему верить,
Врач <отчи> не любит его речи,
Он отходит от *мукаси́ма*.

Арабское слово *мукасим* буквально означает «тот, кто дает клятвы», «заклинатель». В поэме Юсуфа Баласагунского оно синонимично тюркскому *кам*. В другом месте поэмы дается совет «Или держись врача, или *кама*». В составленном каким-то итальянцем в 1303 году «Codex Sumanicus» — списке слов тюркского племени команов (это племя в конце XII века переселилось из Северного Причерноморья в Венгрию) — слово *Incantatrix* (ведьма) передано как *kam katun kisi dir* (человек, названный женщина-кам); а слово *Adiuno* (я совершаю заклинание) — как *kamlík etermen* (я совершаю дело кама). Слово *kamlík* в среде алтайских тюрков и значит колдовать, шаманить, иначе — камлать¹.

Сущность камлания — это общение с духами ради достижения некоторых целей самим шаманом или заказчиком камлания, которым может быть и отдельный человек, и род, и целая община. Цель камлания — свободное перемещение шамана в небесных, подземных или земных сферах, то есть там, где обитают необходимые для выполнения задачи данного камлания духи. Задачи же камлания могут быть сведены к нескольким основным:

а) встретиться лицом к лицу с высшими небесными духами и сообщить им о нуждах общины;

б) добиться у духов вод и лесов благоприятной охоты и рыбной ловли, а у духов покровителей земледелия и скотоводства успехов в крестьянских трудах;

в) выяснить причину болезни и исцелить больного человека;

г) проводить душу умершего в потусторонний мир и предотвратить его возвращение «в страну живых»;

д) сохранить здоровых людей, особенно детей, от нападений зловредных духов, болезней и случайной смерти;

¹ См. подробнее: *J.-P. Roux. Le nom du Chaman dans les textes turco-mongols. // «Anthropos». 1958. V. 53.*

е) прибавить себе знаний при встрече с духами и с шаманами-предками.

Все эти многочисленные задачи камланий, в сущности, сводятся к двум: взять нечто в мире духов и передать людям, или взять нечто в мире людей — и передать духам.

Рассмотрим камлание на конкретном примере. «Наиболее распространенной функцией сибирских шаманов было лечение болезней» — совершенно справедливо указывает Елена Новик. Как же идет камлание на исцеление?

Все начинается с приглашения шамана. Оно обставлялось серьезно. У кетов (маленький народ, живущий по Среднему Енисею) человек, просящий о камлании, приходит в чум шамана и молча вешает платок на задней, противоположной от входа, стене. Разговор при этом идет о посторонних вещах. Если шаман по какой-либо причине не может в этот день шаманить — он молча возвращает просителю его платок. Спрашивать о причине отказа не принято².

У других народов знаком призыва на камлание является посылка за шаманом выючного животного или упряжки с провожатым. По рассказу Е.Л. Крейнович, своеобразная манера призыва шамана сохраняется у нивхов. Тут шамана просят помочь больному явным образом, а если он отнекивается, то силой берут его бубен и колотушку, идут в дом больного и начинают шаманить сами. Духи, услышав знакомый призыв, собираются в бубен и шаману ничего не остается, как соглашаться камлать, дабы избежать неприятных объяснений с вызванными зря духами.

Если шаман соглашался камлать, то начинались приготовления на месте действия. В зависимости от тяжести болезни участок для камлания организовывался с большей или меньшей тщательностью. Пол выметался, бытовой хлам выносился и уничтожался, дабы с сором из дома были выброшены и мелкие зловредные духи. Приглашались родственники и соседи. Определялись помощники шамана. Скажем, у якутов при совершении обрядов требовалась помощь *кутуруксутов-знатоков* обряда, а также семи или девяти невинных девушек и юношей.

Однако завершить приготовления возможно лишь узнав причину болезни. Причин болезней было в принципе две: духи могли

¹ Е.С. Новик. Обряд и фольклор... С. 21.

² В.И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сборник музея Антропологии и этнографии. СПб. 1914. Т. 2. Вып. 2. С. 27.

³ Е.А. Крейнович. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973. С. 448-449.

похитить душу больного или же какой-то зловредный дух мог вселиться в человека, становясь поводом недуга. От того, надо ли было изгонять духа или возвращать душу, зависел характер камлания. Кроме того, важно было знать имя духа, вызвавшего болезнь, и то, из какого мира и яруса он происходит. Без точного знания имени духа и его происхождения камлание не могло быть удачным.

Иногда выясняют происхождение духа сами родственники больного, особенно это принято среди нижнеамурских и сахалинских аборигенов, где шаман вообще не отделен от мирян в такой степени, как у иных сибирских народов, но, как правило, «диагноз» ставит шаман, или, как минимум, он проверяет его правильность.

Для определения причин болезни применяется специальное гадание. Якуты называют его *джалбийы*. Шаман становится над больным и, размахивая деревянным жезлом с привязанными к нему пучками конских волос (жезл этот зовется *джалбдыр*), перечисляет в песенном строе имена всех известных ему духов, могущих быть источником недуга. Названный по имени, дух не может не отозваться, и тогда волосы на жезле поднимаются вверх. У нанайцев для этой же цели используется «заговоренный» камень, который подвешивается на шнуре перед перечислением имен духов. Когда имя названо верно, камень начинает раскачиваться¹.

Когда у шамана возникают сомнения в верности гадания, он призывает духов-помощников. Иногда для этого достаточно посоветоваться с духом — «хозяином слова» (якут, *тыл иччитэ*), иногда же приходится созывать многих духов, устраивать целое предварительное камлание.

Г.В. Ксенофонтов записал в 1924 году такое якутское камлание над больной, у которой опухала нога. «Шаман Кубаач, созвав своих духов-помощников, вселил их в себя, угостил приготовленным жиром, кровью оленя, табаком и т.д., а затем начал гадать, бросая от имени духов колотушку бубна. Потом он впустил своих духов в тело больной, чтобы те узнали, какое лечение назначить пациентке.

В случае похищения души больного духами, духи-помощники во время обряда *джалбийы* подсказывают шаману верное направление будущего поиска. По общему убеждению шаманистов во время одного камлания шаман не мог действовать как в подземном, так и в воздушном мирах. Если причиной недуга был небесный *абаасы* — злой дух, то и камлание совершалось к верхним

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 42.

² Находящиеся в архивах материалы, собранные Ксенофонтовым, приведены Е.С. Новик в книге: Обряд и фольклор... С. 25.

духам — *юёсээ кыыраар* (якут.); ежели подземный, то совершалось *аллараа кыыраар* — камлание в нижний мир, буквально «вниз по реке» (одной из распространенных в богатой полноводными реками Сибири моделей мира является река, текущая с неба через земной мир в преисподнюю).

Лишь после получения результатов гадания начинается подготовка к камланию на исцеление. Сутью этой подготовки становится символическое уподобление места камлания вселенной, со всеми ее небесными и подземными уровнями. В зависимости от возможностей заказчика и традиции народа такая модель мира может усложняться или упрощаться.

У эвенков строился специальный шаманский чум. «Чум, — как сообщает А.Ф. Анисимов, — строился по обычному типу, но значительно больших размеров, чтобы вместить всех сородичей... Посредине разводился небольшой костер. Через дымовое отверстие к костру опускалась молодая тонкая лиственница, символизировавшая мировое дерево *туру*... На противоположной от входа стороне помещался небольшой плот из деревянных изображений духов-таймений. На него садился шаман, отправляясь плыть по шаманской реке в нижний мир — *хэрву*... Если действие мыслилось, как происходящее на суше, то под шамана подстилали коврик из шкуры дикого оленя, сохатого или медведя (ездового животного шамана. — А.З.)... К востоку, против входа в чум, сооружалась *дарпэ* — длинная галерея из молодых живых лиственниц и различных изображений шаманских духов. С противоположной, западной стороны чума, сооружалась *онанг*. Если первая, *дарпэ*, символизировала вершину реки, верхний мир, а чум — средний мир, то *онанг* олицетворяла нижний мир, реку мертвых, и соответственно этому ее устраивали из мертвого леса — ваlejника¹.

Организация места камлания у якутов по форме отличается от эвенкийской, но типологически сходна с ней. Это также модель мира.

Вот что рассказывает Н.А. Виташевский о приготовлениях двух якутских шаманов для камлания в верхний мир: «Первый шаман, Чыбаакы, велел поставить параллельно южной стене юрты священный жертвенный столб — *багах*, состоявший из двух лиственниц по краям и березки посередине. На берегу была подвешена тушка чайки головой вверх, а грудью — на юг; на одной из лиственниц укрепили череп лошади. Все деревья были увешаны

¹ А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы изучения первобытных верований. М.-Л., 1958. С. 193—194.

пучками волос и лоскутками кумача и соединялись между собой веревочкой *ситии*. Между *багах* и стеной юрты врыли одноногий стол, на который во время камлания шаман ставил чашку с водкой. Второй шаман, Бырты, воткнул три кола, на средний из которых водрузил изображение мифического крылатого животного с лошадиной головой, на восточный — фигурку ворона, а на западный — мифического двуглавого орла *ёксёкю*. Между кольями и юртой был тоже поставлен стол, на котором заранее укрепили семь деревянных бокальчиков цилиндрической формы и перед каждым из них положили по кусочку сырого мяса¹.

А вот как, по материалам этнографов дореволюционного времени, собранным Н.А. Алексеевым, обставлялось камлание в нижний мир у якутов: «Во время камлания к духу глазных болезней жертвенный столб — *багах* был установлен не с южной, а с северной стороны юрты, там где находился хлев (*хотон*). К западу от нее в снег воткнули шест, а по обе стороны от него — две березки, с оставленными на их вершинах ветками. На этот *багах* навязали веревку с девятью пучками конских волос. С севера от *багах* поставили одноногий высокий стол, на который положили девять кусков мерзлой крови, а перед ним воткнули посаженные на колья изображения трех белоголовых черных воронов и трех чернозобых гагар. Эти фигурки были окрашены кровью. Между *багах* и *хотон* воткнули еще три изображения кукушек и три куликов. Все эти птицы были направлены головой на север и северо-запад².

Иногда к столбу — *багах* и изображениям девяти птиц добавляли еще и девять изображений рыб с обратным естественному направлению чешуи, а также модель лодки с парусом, гребцами и рулевым. Все изображения окрашивались охрой или кровью³.

Из приведенных описаний можно ясно видеть присущую сибирским народам модель мира, в котором и собирается действовать шаман. Мир трехчастен, четко разделен на небесный, земной и нижний, подземный, уровни. Этот трехчастный мир символически ориентирован по сторонам света. *Безусловно — это не действительная топография, но именно символическая.* Восход солнца, как и повсюду среди людей, связывается с жизнью, небом; закат — со смертью и с обителью мертвых. Видимо характерной особенностью высоких широт северного полушария является и вторая привяз-

¹ Н.А. Виташевский. Из наблюдений за якутскими шаманскими действиями // Сб. музея Антропологии и этнографии. 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 169.

² Н.А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов... С. 155.

³ Г.В. Ксенофонов, Сошествие шамана в преисподнюю // Воинствующий атеист. 1931. № 12. С. 128.

ка — юг, откуда дуют теплые, приносящие жизнь, ветры — образ неба и жизни; север — с его все вымораживающими вьюгами — образ смерти. Поэтому камлания небесным духам совершаются к югу и востоку от жилища, а подземным — в северном и западном направлениях.

Примечательно, что по убеждениям современных шаманистов небесные духи ничуть не лучше подземных, а мир неба вовсе не есть обитель вечной жизни и радости, как альтернатива мрачному подземному царству. Однако топография мира сохраняет знаковую качественность (жизнь — смерть, тепло — холод, свет — тьма), наследованную, скорее всего, от того далекого времени, когда предки нынешних сибирских аборигенов еще жили в системе теистической религиозности и Небо для них, как и для людей древней доистории, являлось желанной целью посмертного блаженного божественного бытия, а солнце, рождающееся каждый день на Востоке — образом торжества жизни над смертью, Бога-Творца — над силами космического зла.

Подобное же воспоминание сохраняется и в сакральной топографии жилища. «По старинным представлениям кетов, — отмечает Е.А. Алексеенко, — сторона любого жилища, противоположная входу, являлась «чистой», передней стороной, местом, где «приземляются» и живут добрые восточные духи»¹. Это представление зафиксировано археологами, как мы помним, с эпохи протонеолита, возможно, следы его можно найти и в медвежьих пещерах неандертальцев, где святилища были максимально удалены от входа, а передняя часть пещеры использовалась в профанных целях. Можно лишь догадываться о причинах такой традиции и о тех сущностях, которые она символически воспроизводит. Но почти наверняка мы здесь встречаем противопоставление, оппозицию: мир земной, грешный, профанный, расположен при входе, близ «пуповины» — входа, открывающей жилище внешнему, мирскому, а мир священный, небесный, чистый, отсечен от входа огнем очага и расположен по ту сторону домашнего огня, подальше от ворот в мир. Слабая выявленность качественной различности мира и Неба, греха и святости в шаманизме, делает и топографию жилища необъяснимой без воспоминания об иной, бывшей когда-то форме религиозности предков современных шаманистов.

В послереволюционные десятилетия с шаманизмом велась столь же непримиримая борьба, как и с иными проявлениями «реакционной религиозной идеологии». Сложные комплексы модели мира для камлания создавать стало почти невозможно, но основные

¹ Е.А. Алексеенко. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 81.

и потому необходимейшие знаки сохранялись в упрощенном виде. Вместо специальной юрты использовали обычную жилую. В ней ставили дерево с зарубками (*тапты*) по числу небесных или подземных ярусов, которые должен был пройти шаман. Порой, боясь соглядатаев и доноса, камлание проводили вообще вне селения, и тогда любое дерево могло превратиться в Мировое Древо, в Ось Мира — на нем достаточно было сделать соответствующее число зарубок или подрубить нижние ветви, а любая река — стать Великим космическим потоком, «шаманской рекой», несущей свои воды с Небес, через земной мир в преисподнюю.

Система символических уподоблений в шаманизме оказалась лишенной жесткого формального канона, изменчивой под воздействием внешних обстоятельств, но в главных своих узлах, восходящих к доистории, очень прочной.

СОБИРАНИЕ ДУХОВ

Все приготовления заканчивались приходом на камлание многочисленных участников-зрителей. Шаманисты совершенно уверены, что чем больше людей собралось на камлание, тем приятней духам-помощникам и потому — тем удачней будет камлание. «Чем больше на камлании бывает народу, тем приятнее духам, тем активнее они работают. Многие старики отмечали, что духи чувствуют большее расположение к авторитетным шаманам, у которых всегда собирается много народу на камлание»¹. После начала камлания входить в собрание уже нельзя, и поэтому все спешат занять места заранее.

В научной литературе можно встретить много размышлений о том, что в скучных и трудных буднях сибирских аборигенов камлание становилось одним из немногих ярких общественных действий и именно поэтому, а не в силу «религиозности аборигенов» собирало, да и продолжает собирать множество зрителей. Все это верно лишь отчасти. Для людей, которые полагают мир духов абсолютно реальным, а самих духов — могучими личностями, свободно выбирающими между добром и злом, принять участие в камлании — значило — сопричаститься этому таинственному миру больших сил, обрести в нем «покровителей» и «друзей». Конечно, как и любое социальное действие в любом обществе, камлание давало людям возможность и общения, и знакомства, и отвлечения от будничных трудов. Но нельзя не заметить, что главным в нем было снятие

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 58.

преград между миром людей и миром духов, и именно это снятие преград было самым существенным и желанным для всех участников камлания.

Общественный характер шаманизма прекрасно выявляет существующий у амурских народов обряд *унди* (нанайск.). Это обряд собирания сил шамана. Шаман обходит дома односельчан и люди подносят ему выпить отвар листьев багульника (растение духов по убеждению всех сибирских шаманистов) и одаривают деревянными стружками (средство от злых духов). Чем больше людей подносят шаману эти «дары», тем могущественней он становится. Духи-помощники видят влияние своего «патрона» на людей и радуются. Одновременно шаман очищает во время *унди* дома односельчан от злых духов. Обычай созывать близких и друзей на день рождения и правило являться в дом новорожденного с подарками — отдаленный «родственник» обряда *унди*,

Шаман или являлся на камлание в специальном облачении, или облачался уже в чуме перед началом действия. Облачение шамана было красочно и, как правило, воспроизводило картину мира. На его плаще и нагруднике вышиты солнце, луна и звезды, змеи, тигры, медведи, рога и головы оленей. На голове шамана повязка или особого вида шапка. У самых сильных из шапки выходили рога (отдаленное воспоминание атрибутики Небесного Отца) — нанайцы называют такие шапки *чурукту*. На руки шаман одевает специальные рукавицы, на ноги — особую обувь. Сильные шаманы имеют по несколько костюмов. В одних они камлают в нижний мир, в других — в небесный, третьи одевают, когда камлание должно ограничиться миром земным.

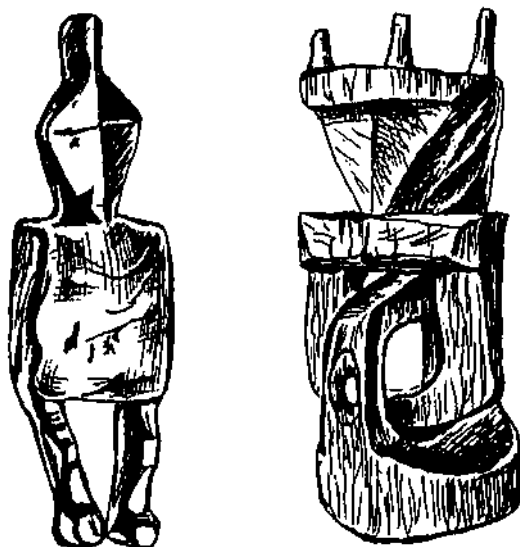
Облачаясь, шаман постоянно шепчет призывания духов, которые должны войти в надеваемые вещи. Рисунки и подвески, а также сами части одежды шамана всегда являлись жилищами духов-помощников. Духи могли бродить где угодно, но в начале камлания по зову колдуна они должны были незамедлительно вернуться «в строй». Пришедших первыми шаман хвалил, опоздавших — журил за нерадение. Отношения шамана с духами вообще отличаются отеческой простотой. «У нас много духов, и все они разные, каждый сообщает свое. Сам никогда не придумаешь того, что они нам рассказывают» — говорили шаманы Анне Смоляк, удивляясь недоверию русских ученых, все желающих свести к «субъективным эффектам» неустойчивой психики колдуна¹.

Однако простота отношений с духами вовсе не означает запа nbrатско-пренебрежительного отношения к ним. Шаманы избе-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 56.

**Фигурки духов эдехэ (а)
и городо (б)**
(Ульчи. Нижний Амур)

гают произносить имена духов вне камланий, боясь, что те придут на зов и разгневаются, обнаружив, что званы бесцельно. Боятся шаманы и соперничества между собой, боятся переманивая духов другими колдунами, страшатся показывать пределы своих духовных возможностей, прослыть слабыми. Особенно тщательно скрывают шаманы местоположение своих «колыбелей» (*гора, дёргиль* — нанайск.) — мест, где отдыхает душа шамана в мире духов, ибо опасаются, что, проведая о таком месте отдохновения, злые духи и шаманы-враги «разорят» его.



Еще до начала облачения в шаманский костюм, только сняв свою обычную верхнюю одежду, шаман перво-наперво звал самого старшего *аями* (духа-помощника) — «своего генерала, который им (то есть шаманом. — А.З.) командует», как объясняли нанайцы¹.

«В архивных материалах Г.В. Ксенофонтова есть упоминание о том, что незадолго до начала камлания якутский шаман надевал тонкие сапожки из оленьей кожи и, сняв с себя обычное платье и накинув первую попавшуюся доху, незаметно выходил на улицу, чтобы впустить в себя своего главного духа-помощника. Возвращался он совершенно другим человеком: рычал, косился на людей, брыкался, пока помощники надевали на него плащ с ремнями и шапку. По объяснению собравшихся, происходило это потому, что камлавший в этот вечер шаман Кубаач был еще начинающим; с годами же шаманы «овладевают» своими духами и бьются меньше»¹.

Впустив в себя «духа-генерала» и облачившись в «волшебный» костюм, шаман садится лицом к огню очага и начинается та часть

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 84.

² Е.С. Новик. Обряд и фольклор... С. 28.

камлания, которая именуется у якутов *олоххо олорор* — созывание духов. Сначала шаман просит о помощи духов очага, дома и рода больного. Затем он начинает собирать своих аяи. «Например, шаман Акиану Онинка из Найхина звал духа своего деда, после этого — «отцов», «матерей», «сыновей», «дочерей», «сестер», «братьев», «мужей», «жен». Часто шаманы ласково называли своих духов «сынками», «доченьками», кликали их по имени — «Люба, Толя».

Шаман Моло Онинка (селение Дада) рассказывал Анне Смоляк о своем духе-любимчике, по имени Упа: «Это девочка лет 11—12, всегда такая маленькая (духи не меняются). Болтунья, во многих местах бывает, все видит — приходит, говорит, рассказывает, что узнала, видела. Устанет — всегда спит у меня подмышкой, тепло делается. Это — мое сердечко, первая кровь моей матери перед моим рождением, это дух *эдехэ*. Я всю жизнь с ним. Есть еще у меня два духа девочки и два мальчика. Но первый дух — *эдехэ Упа*». Об Упе старый шаман говорил, что она — дочь небесного духа Хото, покровителя их рода¹.

Изображения «генерала» и духов-любимчиков шаман носил на себе постоянно. Но это — именно образы, а не сами духи. Духи бродят, совсем как киплингва Кошка, «где хотят», временами возвращаясь к шаману. Тот регулярно кормит идольчиков. Где бы ни находился *эдехэ* или *аяи*, он вкушает эту пищу (а ее материальную субстанцию поедает сам шаман) и потому, по убеждению шаманистов, с готовностью откликается на всякую просьбу колдуна.

Столь «родственные» отношения шамана с его духами-помощниками долгое время побуждали исследователей шаманизма полагать, что духами этими являются души умерших великих шаманов-предков. Так думал, например, В. Радлов.

Позднее распространилось мнение, что духи-дети происходят от брака шамана с духом женой (так думал В.Г. Ксенофонов). Но к настоящему времени, безусловно, установлено, что духи-помощники — *это не души умерших, но духи, служившие предкам-шаманам*. Также ни о каких браках шаманов в мире духов сибирские аборигены не знают, но именуют духов отцами или сыночками исключительно сообразуясь с возрастом и характером того или иного духа и с той степенью близости, которая установилась между *аяи* и колдуном. Сексуальные отношения с духами все шаманисты решительно отрицают.

После того, как к шаману пришли его «родные» духи-помощники, он начинает созывать тех духов, которые необходимы ему в

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 83—85.

этом именно камлании. Шаманисты убеждены, что зовет духов сам «генерал», а не шаман, от того-то они и приходят послушно. Пение-призывание духов у якутов называется *кутурар* и происходит от слова *кут* — быть одержимым духом, бесноваться.

Стихи-заклинания — *алгысы* могут быть очень различными. Это — всегда импровизации, и их строй зависит от поэтического таланта шамана. Мерно ударяя в прогретый на огне очага бубен шаман распевно говорит «чужим» голосом:

Восьминогое племя злых духов,
Ближих своих родственников притяните-ка к себе!¹

Или существенно поэтичней и более развернуто:

Из белого разлива имеющая питье,
На озере Танай имеющая стоянку [берлогу],
Имеющая прозрачно-колеблющееся озеро, хан,
Имеющая каркающих птиц, хан,
Одевшая шубу из шкуры барса,
Ездящая на коне, более пестром, чем барс,
О Мать, Майгыл Кайракан!²

Духи собираются в шаманский бубен. Он все тяжелеет и шаман показывает, что уже с трудом приподнимает его, но он продолжает бить, указывая то криком, то шепотом, то ржанием, то рыком волка, то характерным движением тела, какой именно дух пожаловал к нему в бубен в данный момент. Наконец, собирание демонов завершено и осталось последнее действие перед камланием — угощение духов — *кунду* (якут.).

Мы сохраняем древнейший обычай сотрапезничества с гостем. Не предложить приглашенному в дом даже по делу хотя бы чашечку кофе у нас в России — дело невозможное. Запад, сколь я знаю, изжил этот обычай, а между тем в нем содержится глубокий смысл — совместное вкушение пищи соединяет людей, роднит их друг с другом. Отсюда, кстати, и дипломатические обеды, и приемы с фуршетом. Понятно, что не ради еды государственные мужи, главы государств приезжают друг к другу, но совместный стол есть символическая демонстрация единства — вкушение одной пищи одновременно делает сотрапезников как бы одной плотью. На этом же принципе построены все жертвоприношения во всех религиях. Этот же смысл — и в обряде кормления духов.

Духи приходят в дом людей и им дают есть не потому, что они голодны и не проживут без личинок жуков короедов, рюмки водки,

¹ Н.А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов... С. 159.
² Н.П. Дыренкова. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник музея Антропологии и этнографии. 1949. Т. 10. С. 129.



Шаман во время камлания

(Нижний Амур, селе-
ние Джари, 1970 год)

рыбьих голов или кус-
ка мерзлой крови. Ду-
хи бестелесны и не нуж-
даются в земной пи-
ще. Но без соединения
духов и людей в некое
антропомоническое
единство камлание не
может иметь места, и
потому духам предла-
гают угощение, кото-
рое от их лица съедает
шаман или бросает в
огонь очага. Нынеш-
ние простосердечные
шаманисты большей
частью наивно верят,
что духи и на самом
деле голодны и за харч
готовы служить шама-
ну, но сам характер их
кормления явно ука-

зывает, что происходит не кормление будущих работников, но жертвенное сотрапезничество, ведущее духов и людей к соединению в некоторую цельность.

Первым шаман кормит бубен. При этом алтайский *кам*, по сообщению В. Радлова, поет такую песню:

Ты, ты — мудрый господин,
Я, я — глупый слуга.
Ты, ты — благородный господин,
Я — раб, пришедший с просьбой.
Какого властителя мне молить?
Кого из господ мне просить?
Ты — слуга всех властителей,
Ты — предводитель всех господ!
Направь ко мне посланника,
Чтобы он указал мне дорогу!¹

¹ В. Радлов. Из Сибири... С. 381.

За кормлением бубна следует кормление домашнего огня. И вновь в нем слышатся призывы к сотрудничеству, к соделанью. Вот текст из якутской традиции:

Дух-хозяин теплого огня!
Пепельная постель, угольные подушки.
Зольное одеяло.
Седеющие виски, седоватая борода,
Светлая голова.
Старый наш дед Хаан Тэмиэрийэ,
Ешь — кушай!
Тех, кто с холодным дыханием,
Снаружи не выпуская,
Тех, кто с теплым дыханием,
Изнутри не выпуская,
Блюди и сохрани нас!¹

МАГИЧЕСКИЙ ЖАР И ШАМАНСКИЙ ПОЛЕТ

Но вот — духи собраны. Шаман преисполнился силы. Его движения становятся резкими, порывистыми. Духи приняли жертвы, «покушали» и вошли в шамана. Теперь он с предельной явностью показывает себя двуприродным, демоно-антропическим существом. Внешне эта новая реальность проявляет себя мощным излучением силы, которую Мирча Элиаде удачно наименовал «магическим жаром».

Вообще, в ощущении разогрева тела во время молитвы нет ничего необычного. В индийских традициях состояние духовной активности так и именуется — *tapas* — жар. Эффект этот хорошо известен во многих религиозных практиках и, как правило, аскетические руководства рекомендуют не обращать на него много внимания и тем более не гордиться достигнутыми успехами. Только там, где аскетика, деградировав до фокуса, находится на полпути к магии, явление молитвенного жара становится объектом заинтересованного внимания подвижника. Так, тибетские монахи устраивают специальные соревнования — сколько вымоченных в ледяной воде простыней смогут высушить они за ночь телом, оставаясь все время на пронизывающем ветру снежных вершин. Те, кто высушивают так более четырех кусков ткани, получают почетный титул *respa*.

¹ Г.У. Эргис. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 178.

Шаман не только не скрывает, но, напротив, старательно показывает, что он обуреваем жаром во время камлания. Колдуны Малайского архипелага, дабы усилить этот жар, пьют соленую или наперченную воду, корякские и якутские шаманы едят мухоморы, а то употребляют и водку. Но все это — средства для «слабых». Настоящий демоно-человек разогревается той силой, которую черпает из единения с духами. На Соломоновых островах тот, кто обладает большой духовной силой (*mana*), зовется — *saka* — обжигающий. Алтайский *кам*, завершив трудное восхождение на высшее девятое небо к Бай Ульгену и получив там просимое, прилюдно выжимает набрякшую от пота рубаху, показывая меру своей духовной горячности.

Сибирский шаман не только игрой случая является наследником южноазиатского подвижника *shramana* — он на свой лад превратил и древние аскетические практики. В его опыте, при забвении Творца и утрате силы Его Духа, жар духовный не исчез вовсе, но обрел себе новый источник в тварной энергии демонов, с которыми соединяет себя посвящением и камланием колдун. *Taras* стал магическим жаром.

Преисполнившись полученной от демонов силой, шаман приступает к самой важной части камлания — он отправляется в мир духов, дабы определить причину болезни и ее виновника. Как мы помним, еще раньше, во время гадания — *джалбийыы* шаман узнавал из какого мира пожаловал дух, вселившийся в больного, или куда похищена душа пациента. Теперь ему предстоит выяснить имя духа и причину несчастья. Для этого необходимо достичь хозяина соответствующего небесного или подземного уровня, а то и обиталища самого главного хозяина неба или преисподней.

Мы уже упоминали о том, что неписьменные народы повсюду делят небо и преисподнюю на множество миров, в каждом из которых — свои города, сопки, люди, духи. Нанайцы уверены, что в каждом течет свой Амур, кеты то же мыслят о Енисее. Душу забирают для наказания за проступки, связанные, как правило, с нарушением определенных религиозных установлений. Чем выше сфера — тем тяжелей проступок, тем сильнее наказание. Душу похищают злые духи — *амбан* (чтобы русским было понятно, аборигены часто именуют их чертями), подчиняющиеся высоким небесным духам (Эндури, Саньси, Бай Ульген). Если нарушены какие-то законы, определяемые inferнальной сферой мироздания, то тогда душу «нарушителя», похищают *амбан*, подчиненные хозяину преисподней — Эрлику.

Не всегда и не все неписьменные народы склонны объяснять болезни проступком самого больного. Достаточно обычно и ука-

зание на извечную зловредность духов, на их зависть к человеку, на желание поживиться («покушать») его сердцем, печенью, мозгом. Но в любом случае необходим полет в мир духов, ибо без их указаний причина болезни не может быть установлена с необходимой точностью.

Полет — самое удивительное в практике шаманизма, и самый главный из навыков шамана. По преданиям многих неписьменных народов когда-то, во «время оно» все люди могли свободно двигаться между мирами. Небо, землю и преисподнюю соединял широкий мост, который рухнул в результате каких-то неправильных действий человека. Теперь для жителей земли небо закрыто вовсе, а подземный мир превратился в «страну без возврата», куда раз и навсегда уходят умершие. С иными мирами живой человек может общаться только при помощи молитвы и жертвы. Да и сами молитвы не идут высоко. Только до четвертого из девяти небес найцев восходят молитвы простых людей¹.

Иное — шаман. «То, что для остальной общины остается космологической идеограммой, для шаманов... становится мистическим маршрутом. Реальное сообщение между тремя космическими зонами возможно теперь лишь для них», — точно указывает Мирча Элиаде². Благодаря своему сложному демоно-антропическому естеству шаман может равно свободно существовать и в мире духов, и в мире людей.

Для шаманистов полет шамана в иные миры ни в коем случае не есть ни условный образ, ни символ — это совершеннейшая реальность. Люди, собравшиеся на камлания, видят театрализованное действие, в котором шаман рассказывает о своем пути, воспроизводит диалоги с небожителями и некоторые эффекты, свидетелем и участником которых он становится — например, треск грома при пробивании алтайским шаманом каменного свода очередных небес во время восхождения к Бай Ульгену. Но это действие не воспринимается в качестве актерского представления. Напротив, все зрители, глубоко сопереживая шаману, затаив дыхание, а то и соучаствуя в камлании, безусловно уверены, что слышимое и зримое ими — лишь доступная человеческим органам чувств мера действительно происходящего в этот момент акта. Полет шамана имеет место в действительности, а восхождение на очередную ступень тапты при подъеме на следующее небо — знак происходящего в недоступном простым людям инобытия. Да и сам человек-шаман в часы камлания являет себя лишь знаком, эпифеноменом своей демонической природы.

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 14.

² М. Элиаде. Космос и история. М., 1987. С. 151.

Что же касается символики полета, то она имеется практически у любого неписьменного народа. На плащах сибирских шаманов обычно нашиты пучки перьев. Перьевые накидки характерны для колдунов обеих Америк. Новогвинейский шаман строит в лесу маленький шалаш, надевает на руки и предплечья перья цапли, разжигает в шалаше огонь и вместе с дымом и огнем вылетает птицей.

«От старой нанайки Гэюкэ Киле мы в 1970-е годы записали: «Дэктэчэ — перья орла на халате у шамана — заставляют его дважды в год делать обряд *унди* (обновление сил шамана. — А.З.), летать как птицы, которые улетают осенью и прилетают весной». Несколько человек, шедшие за шаманом, держали его за длинные ремни, привязанные к поясу, «иначе он улетит»»¹.

Порой образом полета на иные уровни бытия становился физический полет шамана под потолком избы или вокруг чума. Старые ульчи уверяли Анну Смоляк, что в юности видели таких *дэгдэ сама* — летающих шаманов — сами².

Другим образом космического полета шамана, особенно распространенным среди когда-то кочевых народов Северной Евразии, является конь. Камлание у алтайцев, шорцев, якутов часто происходит на шкуре кобылицы. Предшествующее камланию жертвоприношение коня — подробно описанная В. Радловым обрядовая практика алтайцев и иных сибирских тюрков. Во время жертвоприношения необходимо сохранить в целостности ноги и шкуру животного, дабы он смог понести шамана к престолу небесного или подземного хозяина. Полет здесь ассоциируется с быстрой верховой ездой. Очень распространен обычай сжигать в начале камлания пучок конских волос — вызов шаманом коня, а во время камлания шаман многократно воспроизводит цокот копыт и конское ржание — знаки быстрой езды-полета.

Часто шаманский духовный конь представляется восьминогим или безголовым (образы быстроты и инобытийности). Для общения с верхним миром предпочитают животных светлой масти — белых, сивых; для духовных путешествий в земном мире — рыжих, для достижения глубин подземного царства — вороных. Среди народов, использующих в качестве ездового животного северного оленя, он благополучно заменяет шаману коня в его колдовских странствиях.

Шаманский полет вполне может рассматриваться как еще одно проявление упадка теистической аскетики. Всем, кажется, традициям известен опыт духовного восхищения во время напряженной

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 176.

² Там же. С. 59.

молитвы или глубокого размышления о божественных сущностях. «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба... был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать...» — повествовал, по общему мнению комментаторов, о себе самом апостол Павел первым христианам Коринфа [2 Кор. 12, 2-4]. «Мысль [manas] — самая быстрая из того, что летает», говорится в ведийском гимне, обращенном к огню вездесущему (Агни-Вайшванара) [РВ. VI, 9, 5]. А гимн Ригведы [X, 119] весь построен на описании мистического полета адепта, вкусившего священного Сомы. «Тот, кто понимает — имеет крылья» — любимая формула индийской учительной аскетики [например, Панчавимша Брахмана XIV, 1, 13]. Шаманист делает это таинственное восхищение ума реальным путешествием, меняя при том адресат. Он, сохраняя память о мистических единениях, на место Творца ставит тварь. Ему необходимо не слияние с Богом, но лишь проникновение в мир духов, для решения некоторых земных дел, исполнить которые исключительно земными средствами общине представляется затруднительным.

ИСЦЕЛЕНИЕ

Диалог шамана с высшими духами может строиться различно. Узнав о допущенном проступке больного, колдун тут же спрашивает его: действительно ли он совершал названное духом несправедное действие. Если больной отрицает, камлание прекращается — диалог с духами не получился. Но если больной сознается в содеянном (соглашаться на лжи категорически запрещено обычаем), то беседа шамана с духом продолжается. Он предлагает выкуп-умилостивление. Дух требует большего. Шаман торгуется, указывая на бедность больного. Так от коня требуемая жертва может уменьшиться до петуха. Но иногда дух неприступен, и тогда или приходится изыскивать средства на полную жертву, или прибегать к хитрости. Обманы шаманом духов, даже наивысших и сильнейших, кражи душ из плохоохраняемых небесных хранилищ — очень распространены в практике сибирского шаманизма. У всех сибирских народов имеется немало легенд о находчивых шаманах, обманывающих духов.

Такова, например, якутская легенда о борьбе шамана с духом, похитившим душу девушки. Молодой шаман еще «лежал в гнезде» то есть воспитывался у главы верхних духов-абаасы Улуу тойона. Из своего гнезда посвящаемый видит, как через пол юрты появляется сын Улуу тойона и молча усаживается в углу. Вслед за

ним в юрту влетает «шаман земли» и просит Улуу тойона вернуть похищенную душу. Хозяин отнекивается незнанием, а сын не отвечает на вопросы шамана и сидит, уткнув голову в колени. Тогда шаман, превратившись в осу, жалит сына и, заставив его таким образом открыть лицо, влетает ему в нос; из ноздрей выпадает серебряное женское украшение — душа жертвы. Оса-шаман подхватывает ее и улетает вниз на землю. Увидев такое, старуха, воспитывавшая на небе души будущих шаманов, залепила им глаза детским калом и потому, завершается предание, теперь на земле перевелись великие шаманы, способные возвращать жизнь умершим людям¹.

Не менее распространенный вариант камлания на исцеление — обнаружение «чорта», похитившего душу без какого-либо приказа свыше, просто по привычке к гнусностям. Тогда шаман должен вступить со зловредным абаасы в борьбу и с помощью духов-помощников, одолев его, забрать душу. Но и тут хитрость ценится сибирскими шаманистами ничуть не меньше силы.

М.Н. Хангалов приводит такое бурятское предание: Некий шаман, узнав о болезни односельчанина, притворяется мертвым и так встречает трех злых духов, которые идут похищать душу. Дорогой духи спрашивают шамана, почему, если он мертвый, под его ногами приминается трава. Находчивый шаман объясняет, что он умер лишь недавно и еще не научился вполне ходить правильно. В свою очередь он интересуется у духов, чего они боятся больше всего на свете. Духи чистосердечно признаются (вообще духи часто предстают в легендах шаманистов сильными, но глуповатыми существами), что больше всего они страшатся шиповника и боярки. «А ты чего более боялся, когда был живой?» — задают ответный вопрос духи — «Я больше всего при жизни боялся жирного мяса» — отвечает находчивый бурят, не дурак покушать. Пройдя некоторое время, шаман предлагает духам понести пойманную душу, так как те устали. Духи охотно соглашаются. Заметив по дороге заросли боярки и шиповника, шаман прячется в них, крепко держа душу больного. Духи видят, что их обманули, но и близко не решаются подойти к страшным кустам. Издали начинают они забрасывать шамана кусками жирной баранины. Тот кричит «Ой, боюсь, боюсь», а сам наедается вволю. Духи, видя безрезультатность своих усилий, уходят прочь, а шаман, выбравшись из кустов, возвращается в земной мир и возвращает душу больному».

¹ Г.В. Ксенофонтов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930. С. 94—100.

² М.Н. Хангалов. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. I. С. 398—399.

Когда по каким-то причинам шаман не может обмануть или взять душу силой, он предлагает духам «выкуп» — жертвенное животное, приговаривая: «Вы хотели съесть этого человека, ешьте вместо него это!»¹.

Тем или иным образом получив душу больного человека, шаман обращается с ней крайне осторожно. Хотя этот момент камлания и именовался у нанайцев *сэпэн* (от *сэпэмбуву* — вцепиться зубами), шаманы разъясняли Анне Смоляк: «Никогда шаман не схватывает душу зубами. Душа маленькая, нельзя ее схватить зубами, ее повредить можно! Мы душу берем осторожно, обнимаем, прячем в складках одежды или в котомку, либо отдаем духу-помощнику, чтобы он потихоньку ее нес»².

Наконец, происходит возвращение души владельцу — *пурсинг* (нанайск.). Шаман с силой вдует (*пу* — дуть) душу на одежду, на верх головы или между лопаток больного, при этом зрители стараются подтолкнуть шамана вперед и сильнее давить на спину ему в области лопаток, дабы он лучше выдохнул из себя обретенную душу.

Сходным же образом происходило лечение и в тех случаях, когда злой дух вселялся в больного. Здесь самое важное — извлечь привязчивого духа из человека. Годны были любые методы — запугивание, выкуп, обман. Нанайский шаман, изведав, что в его пациенте прячется злой дух, громко кричал «Га!» и колотил в бубен, часто зрители помогают изгнанию своими криками. Злой дух — амбан пугался и убегал от больного через растворенные окна и двери.

Более надежный способ такого камлания описан А. Смоляк: «Из сухой травы изготавливали большую фигуру, которую подвешивали к потолку или ставили на трех ногах около окна снаружи дома. От больного к фигуре протягивали нитку... Все присутствующие в доме кричали «Га!», чтобы устроить злого духа, а шаман в это время изгонял его, кусая тело больного в разных местах — живот, грудь, шею, при этом амбан якобы метался в теле больного и наконец выходил через его рот... Вырвавшись из тела больного, амбан бежал по нитке (все видели, как она дрожит) и попадал в травяную фигуру; чтобы он не миновал ее, иногда внутрь вкладывали приманку (лакомство) — стружки, обмазанные рыбьей кровью. После этого чучело (само по себе) начинало прыгать так сильно, что его с трудом удерживали за веревки здоровые мужчины. Тут все начинали бить его палками, убивали злого духа, а фигуру выкидывали в тайгу»³.

¹ И.А. Худяков. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С. 322.

² А.В. Смоляк. Шаман... С. 151.

³ Там же. С. 167—168.

После удачного изгнания амбана больной выздоравливал, однако камлание на этом не заканчивалось.

СОХРАНЕНИЕ СПАСЕННОЙ ДУШИ

В тяжелых случаях якутский шаман не ограничивался возвращением похищенной души ее законному владельцу или изгнанием злобного абаасы. Бережно взяв душу больного, шаман возносил ее высшим небесным духам-хранителям рода — *айыы*, прося очищения от всех недугов и предсказания будущей судьбы выздоровевшего человека. Этот обряд именуется *кутун кётёгёр* — поднятие души. Иногда в это время, пользуясь моментом близости с высшими духами, шаман пытается узнать будущее и других участников камлания. Среди алтайцев принято в это время поочередно подходить к каму, который, прижав подошедшего к своей груди так, чтобы он оказался между бубном и колотушкой, в стихах возвещает ему грядущее.

У нижеамурских народов забота о душе исцеленного проявляется иначе. Здесь принято среди шаманов брать души детей и болезненных взрослых на сохранение в убежище душ — *дэкасон*, *дюасу*. Как вы помните, каждый шаман имеет свою собственную «шаманскую колыбель» — *дёргиль*, *гора*'. Это — не область земного мира, но владения в мире потустороннем, символически выходящие в этот мир в каком-то чистом месте, «которое не могут осквернить люди», далеко от поселений, под огромными скалами, на недоступных океанических островах. В *дёргиль* отдыхают духи-помощники шамана, там и он сам укрывается от всяческих напастей во время камланий. Туда же он относит и души спасенных людей, если об этом просят они сами или их родственники.

Дэкасон описывается шаманами как просторный дом о трех, а то и о девяти комнатах, хорошо охраняемый духами-помощниками от всяческих бродячих кровожадных амбанов. За душами, лежащими на нарах и камах (толстые циновки — постели) присматривает старуха Майдя Мама, Осомди Мама. Сейчас нанайцы и ульчи шутливо именуют ее «зав. яслями». Однако, как уже выше было сказано, это переосмысленный образ Old Hag — Матери-Земли. Символом *дэкасона* у шамана является маленькая коробочка или мешочек с ватой — *сомалакан фатача*.

Анна Смоляк рассказывает, что все нанайские и ульчские матери отдают души детей на хранение дэкасон. Как правило, их получают от шамана назад только при женитьбе или выходе замуж. При камлании по любому поводу шаман заканчивает действие по-

сещением дёкасона и рассказывает матерям, как чувствуют себя души их детей в его хранилище. Если ребенок, душа которого находится в дёкасоне, заболевает, то считается, что душа сбежала или украдена из-под надзора Майдя Мамы и шаман специально камляет, дабы вернуть ее на место¹.

Многочисленны случаи, когда нанайский юноша, отслужив в армии и вернувшись в родные места, первым делом навещает старика шамана, хранящего его душу, и лишь получив от него наставления и благословения, переступает порог отчего дома. Один из старых нанайских шаманов, уже знакомый нам Мало Онинка, с гордостью говорил Анне Смоляк: «Я как доктор помогал больным. Сохранял души детей. Сейчас они уже большие, в городе некоторые живут. Я ничего не записываю, а врачи записывают, кому помогли»². И действительно, за свои услуги по предоставлению убежища никакой платы шаманы не просят. Это их долг и перед общиной и перед духами, посвятившими их в шаманство.

Впрочем, порой в среде амурских аборигенов рассказывают ледянящие кровь истории о злых шаманах, которые кормят своих духов-помощников душами отданных им на хранение детей. Таких шаманов именуют черными и стараются обходить их подалеке стороной.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ КОРМЛЕНИЕ И РОСПУСК ДУХОВ

В традиционном обществе существует обычай рассчитываться с работником вечером того дня, когда он закончил дело, для исполнения которого и был нанят. «Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра» [Лев. 19, 13]. Шаман поступает со своими духами-помощниками по этому правилу. После камлания он предлагает им угощение. Вкусы духов, как я уже упоминал, могут быть очень своеобразны, но пренебрегать ими шаман не решается — одному духу предлагают жуков короедов, второму — железные опилки, третьему — мышей, четвертому — самородную серу. Каких-то устоявшихся правил в пищевом рационе духов нет. Разве что не рекомендуется кормить демонов сырым мясом, дабы они не озверели и не стали вредить людям³. Каждый из духов сам сообщает своему хозяину, что ему любо. А если вспомнить, что духи едят лишу

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 114-115.

² Там же. С. 187.

³ Анна Смоляк сообщает о существовании такого представления среди нижнеамурских народов. См.: Шаман... С. 178—179.

«невидимо», в то время как ее материальную субстанцию должен съесть сам шаман, то мы не можем не согласиться, что во вкусовых пристрастиях духов колдуну мало корысти.

Меньше всего похож шаман на алчного жреца-обжору, мечтающего полакомиться самыми вкусными кусочками жертвы. И *это ясно свидетельствует в пользу совершенной реальности мира духов для шамана*. Указания, чем их потчевать, духи дают колдуну вполне определенно, когда тот пребывает во сне, в трансе, в шаманской болезни. Нарушить эти указания, по всеобщему убеждению шаманистов, невозможно — иначе духи или накажут шамана тяжелой болезнью, или покинут его.

Кроме кормления духов после каждого камлания, шаманы регулярно (у нижеамурских народов дважды в году) проводят публичный обряд — *кала* — кормление всех помогающих им духов. Это дорогостоящий обряд, так как многие духи привередливы и требуют каких-то особых кусочков от редких диких животных и рыб (например, сердце пестрой утки), для добычи которых шаман вынужден платить деньги охотникам. Но отказать духам в желаемом шаманы редко решаются, хотя Моло Онинка и рассказывал, что прогнал одного духа за его крайнее пристрастие к сливочному маслу — «на такого не накупишься». Чаше наказывают духов за малоэффективность их помощи. Если дух участвовал в камлании, обещал помочь, а больному чуть полегчало, а потом опять стало плохо, то ленивого духа ругали, переставали кормить, били прутиком, а то и выкидывали его идольчика.

К обряду *кала* шаман тщательно готовится, собирает необходимые припасы, делает кушанья. Каждого духа он встречает особыми, любимыми духом песнями, его идольчика — *аями* окуривает дымом багульника, беседует с ним, рассказывает зрителям о повадках и достоинствах своего невидимого помощника, кормит, поит водкой (глоток или полглотка для каждого духа). Поскольку духов много, обряд длится долго.

Любое камлание завершается жертвой и коллективной трапезой. В жертву приносят то животное, какое духи требуют в качестве выкупа за больного или попавшего в несчастье человека. В обряде *кала* сам шаман приносит в жертву поросенка или курицу, невидимая часть жертвы съедается духами, а все прочее — шаманом и его зрителями. «Как ни трудно было совершить этот обряд в материальном отношении, но, по свидетельству нанайцев, не было случая, чтобы эти древние ритуалы нарушались» — указывает Анна Смоляк, бывшая сама очевидцем *кала* в сентябре 1972 года¹.

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 88—89.

Путешествуя в Алтайских горах, Вильгельм Радлов также обратил внимание на обычай совместной трапезы после камлания. Жертвенное мясо кам вначале предлагал духу бубна и духу хозяйского очага, а затем раздавал гостям, которые жадно поглощали полученные куски. «Наслаждающиеся сдой люди изображают поглощающих пищу невидимых духов» — констатирует ученый¹.

Тот же смысл имела и чудовищная попойка, которую учиняли алтайцы после жертвенной трапезы на третий день большого камлания: «Поглощаются огромные бурдюки айрана — молочной водки. Северные шаманисты, телеуты и шорцы варят вместо айрана ячменное пиво. Пьют, поют песни, кричат и смеются, пока большинство присутствующих не упьется до потери сознания, и на том самом месте, где они свалились пьяные, они и остаются лежать до утра, пока не проснутся. Опьянение не считается позором, оно рассматривается, как нечто совершенно естественное».

Аналогичные обряды имеются и у иных шаманистов. В совместной трапезе духов и людей заложен большой смысл. Сотрапезничая, духи и люди становятся некоторым единством. Демоно-антропическим существом теперь является не только получивший посвящения шаман, но и заказчик камлания и его зрители. Обособленное колдовское действие, благодаря соучастию в камлании односельчан и в результате жертвенной трапезы, превращается в таинство единения людей с духами.

Именно эти коллективные обряды, постоянно восстанавливающие связь (re-ligo) людей с демонами, и позволяют воспроизводить на протяжении тысячелетий шаманство как социально-религиозную форму.

ШАМАНИЗМ КАК КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Камлание на исцеление — это самая распространенная форма камланий. Шаман в первую очередь — врач. Но шаманисты просят камлать шамана и по множеству иных поводов — о даровании здоровья скоту, о прекращении падежа, об успешной охоте, о проводах умершей души, о необходимой погоде. Внешне все эти потребности очень напоминают религиозные потребности любого общества и потому между шаманом и священнослужителем подчас не проводят четкой разграничительной линии.

¹ В. Радлов. Из Сибири... С. 378.

² Там же. С. 396-397.

Но шаман вовсе не дублирует функции священнослужителя теистического общества. Еще Вильгельм Радлов указывал в своих заметках по шаманизму: «Не только шаман делает погоду, пророчествует и т.д. В торжествах по поводу рождений, свадеб и смерти шаман не принимает никакого участия, и только если этим событиям сопутствуют неблагоприятные предзнаменования, которые люди хотят попытаться обезвредить с помощью заклинаний, то зовут шамана»¹.

Современные, более точные знания о шаманизме несколько расширяют функции камлания. Например, в заупокойных ритуалах шаман совершенно незаменимый участник, но, в сущности, замечание исследователя XIX века справедливо. Ведь все, что связано со смертью и потусторонним миром может рассматриваться как нечто «неблагоприятное», выпадающее из истинного порядка мира, где смерти нет места. Потому-то на похороны и заупокойные обряды зовут шамана.

«Страх перед силами тьмы, преследующий шаманиста, — из-за чего он никогда не чувствует себя в безопасности, — заставляет его искать способ, с помощью которого можно узнать заранее о намерениях злых духов, предотвратить их нападения, привлечь на свою сторону. Такой способ он видит только в содействии всемогущих шаманов, которые, благодаря посредничеству своих предков, могут вступать в связь с силами нижнего мира, ублажать их дарами и, исполняя все их желания, предотвращать грозящие человеку несчастья»².

Сегодня лучше, чем во времена В. Радлова известно, что шаман не просто угодливый раб духов, но их полноправный союзник и соперник, решающийся порой, собирая в своем бубне множество духов-помощников, на жестокое противоборство с силами тьмы. Однако, по существу, вывод автора «Из Сибири» трудно оспорить. *Силой, заставляющей соплеменников обращаться к услугам шамана, является страх.*

Наш старый знакомец, Мало Онинка, рассказывал в 1973 году Анне Смоляк: «Я в тайге боюсь спать один — чертей кругом много. Сделал девять стружек, опоясался, на шею повязал — успокоился: теперь черт не тронет». Эти удивительные стружки — гиасидан — широко распространенный среди нанайцев способ беречься от злых амбанов, которые в них «запутываются». Стружки используются во многих обрядах. С большого чертей счищают стружками.

¹ В. Радлов. Из Сибири... С. 400.

² Там же. С. 366.

³ А.В. Смоляк. Шаман... С. 234.

«Без стружек не очистишься» — объясняют нанайцы. Но, разумеется, не любая стружка обладает столь удивительными силами. *Гуасидан* — стружка особая. При ее изготовлении шаман просит духов-помощников войти в нее и уберечь того, кто будет ею пользоваться, от зла. Оберегают не стружки, а духи по просьбе шамана в них пребывающие.

Алтайский шаман обходится без стружек, но и он очищает заказчика камлания от всякой скверны. Для этой цели здесь используется шаманский бубен и колотушка. Проводя поперек спины заказчика колотушкой, шаман говорит:

Вынь выпущенную стрелу!
Возьми ее, мой искусный посланник!
Не возвращайся шестьдесят лет!
Оставайся вдали семьдесят лет!
Возьми выпущенную стрелу!
Унеси ее отсюда быстрее, чем текут речные воды!

Затем всех членов семьи заказчика камлания шаман обнимает так, чтобы заключенный в объятия был между бубном (прижат к груди) и колотушкой (к спине). Духи, находящиеся в бубне и колотушке, очищают людей от беды¹.

Таким образом, страх перед духами изгоняется не обращением к силе, большей чем духи, не призыванием их Создателя Бога, но заключением соглашения с одними духами против других. Шаманист является актером драмы, разыгрываемой исключительно в мире духов.

Следствия этого ограничения духовного кругозора проявляются сразу же. «В мире шаманства нет вечной справедливости. Как боги света, так и боги тьмы отнюдь не действуют исключительно в соответствии с этическими принципами. Их можно подкупить и воздействовать на них с помощью сладких жертвенных яств, и получив богатые дары они охотно смотрят на многое сквозь пальцы. Они завидуют богатству людей и ото всех требуют дани. Поэтому постоянно необходимо вступать в сношения с духами света и тьмы при посредстве имеющих особый дар людей».

Мысль В. Радлова предельно ясна и хорошо отражает этическое существо шаманизма. Поскольку абсолютный центр добра выведен за пределы ценностной системы шаманиста, то все духи только относительно добры и относительно злы. От человека ожидается не следование Абсолюту, Который защитит его от всех напастей

¹ В. Радлов. Из Сибири... С. 382.

² Там же. С. 364.

темных сил, не борьба с собой, не внимательное наблюдение за собственной душой — не вошел ли в нее враг, не стала ли она противником Благу, добровольно согласившись на зло, — нет, шаманист смотрит не в себя, но вовне, в мир, который полон опасностей внешних, опасностей от своенравных, жадных и злых духов. Он пребывает в постоянном страхе. Но этот страх не похож на страх человека теистической религиозности прогневить Бога и лишиться Его защиты. Страх шаманиста совершенно иного рода — он боится внешнего мира, его стихий и сил, поскольку, в сущности, он совершенно открыт всем этим стихийным силам. Он беззащитен перед ними, и только вступая с некоторыми из них в соглашение, подкупая их жертвами, соединяясь с ними в инициациях, надеется шаманист уберечь себя от гибели. Но надежда эта всегда остается зыбкой: духи своенравны.

Обращаясь к обитателям Филипп (город в Македонии), апостол Павел поучал их: «Не заботьтесь ни о чем, но всегда в молитве и прошении с благодарением открывайте свои желания пред Богом» [Фил. 4.6]. Такая свобода «сынов Божьих» не известна шаманистам, всегда заботящимся об угождении многим хозяевам и всего страшась.

Мне уже приходилось говорить об этическом релятивизме современных неписьменных народов. Изучение шаманизма открывает в этом явлении новую грань — люди неукоренены в добро потому, что в мире духов такое укоренение невозможно. Чтобы встать на твердую нравственную почву, необходима абсолютная точка отсчета. Она легко обретается в теистической религиозности, а вот в мире духов ее нет.

Шаманизм — это строй души и форма духовного устройства человека, оказавшегося вне теистической религиозности. Поскольку выбор добра требует волевого акта, сознательного действия души, то можно предположить, что шаманизм возник не случайно: он стал формой религиозного существования там и тогда, где и когда люди предпочли служение самим себе служению Абсолютному Благу, Подателю жизни и полноты бытия.

Шаманист не согласится с предположением, что он служит духам. Нет, он, с помощью шамана, пытается заставить духов или служить, или, по крайней мере, не вредить ему самому. Шаманист себя ставит в центр вселенной, из которой устранен Бог. И что же? В результате мы видим вымирающие народы, жестоко теснимые цивилизацией на периферию обитаемого мира.

Мы должны задаваться вопросом: почему неписьменные народы остались неписьменными, почему они не разделили судьбу иных племен, вот уже пять тысячелетий строящих письменную

сложную цивилизацию. Ответов может быть два — или неспособность к высоким формам социальной и интеллектуальной организации, или нежелание. У нас нет никаких оснований подозревать шаманистов в органической неспособности к государственности или к книжной культуре. Многочисленные факты превращения неписменных народов в письменные, догосударственных в государственных — явное тому доказательство. Но всякий раз такое обращение проходило и при изменении религиозной основы народной души. Над миром людей и духов вновь воцарялся его Создатель. Переход к государственности всегда был концом шаманизма. Следовательно, и неспособность к государственности, и цивилизации есть следствие волевого отказа поместить Абсолютное начало в центр своего умственного космоса.

Так же как государственность, по моему убеждению, есть вторичный результат теизма, и шаманизм есть вторичный результат отказа от признания за Творцом Его прав на сотворенное Им.

Возвращаясь на уровень конкретного религиоведения, зададимся вопросом, когда имел место этот отказ. Ответить нелегко и, в сущности, мы будем искать ответ во всем курсе «Истории Религий». Однако необходимо отметить, что в фольклоре всех неписменных народов присутствуют рудименты былой, теистической картины мира, но как бы в неактуализированном и необязательном состоянии.

Мирча Элиаде как-то заметил, что «экстазы шаманистского типа кажется могут быть документированы с эпохи палеолита»¹. Даже если это и так, то все равно шаманизм безусловно не был доминирующей формой религиозности в доистории. Шаманизм нигде не порождает ныне великих цивилизаций и непонятно, как древнейшие государства могли появиться, если общества, их создавшие, были шаманистическими. Скорее иное — шаманизм, колдовство суть формы вторичной деградации теистических практик. Если эти деградации имели место до того, как общество перешло к государственности, то народ, предпочтя обходиться без служения Богу, одновременно остался и без плодов этого служения, то есть без письменной культуры, государства, сложно организованной общественности.

Из позднелитических обществ, из мегалитической религиозности IV—III тысячелетий до Р.Х. шли два пути — в государственность теистического типа и к стагнировавшему, остановившемуся в развитии обществу, отказавшемуся от служения Богу и успокоившемуся в мире духов. Быть может, первые выборы сдела-

¹ M. Eliade. HRI. I, P. 242.

ны были еще раньше, при переходе от палеолита к неолиту. На это намекает существование весьма архаичных сообществ, не знающих производящего хозяйства — коренные жители Австралии и Тасмании, Огненной Земли, некоторые племена пигмеев Центральной и Южной Африки. Не уклонились ли предки этих племен от теизма к демонизму тогда, когда для продолжения «хождения пред Богом» надо было затратить изрядные усилия, косвенным следствием которых стала неолитическая революция?

В то же время в шаманских практиках заметны элементы и исторических религий — на некоторые из них я уже указывал. Иные шаманские песнопения сибирских народов поразительно напоминают ведические гимны, а предания — мифы, за ними стоящие. Вот, например, гимн огню, записанный И.А. Худяковым: «Этого Господа Бога меньший сын Далан Дарган с чисто белыми наколенниками, Баябат Дьяло, Раздвоившийся хвост, Удачные когти, Львиная доха, Рысья шапка, Плеть из падающей звезды, Мелкая седина, господин дедушка, дух священного огня ведь ты, однако! Пришедши на это среднее место для волнующегося белого дыхания трех [племен — ?] якутов, тридцать лет ты лежал неподвижно! Когда Господь Бог прогонял тебя на среднее место, чтобы было дыхание кругом четырех [колен] якутов, ты спустился, держа в правой руке веселую серебряную плеть! Ты спустился, держа в левой руке большой меч. Ты спустился, держа вместе с тем в правой руке медный с побрякушками ожиг. Ведь ты, милующий нас, скрывай же ты нас в ширине твоей и завертывай в узком! Выпаривай нас, душу людей твоих и твоего скота в трехпоясном, глухо серебряном твоём гнезде и не давай нас восьми хитростям восьминогого Аан Адъарай Бёгё [главе нижних злых духов]... Готовы тебе сливки новодоек, отстой [молока] стародоек, наше желтое масло. Стой, вполне наевшись!»¹.

Шаман почти безусловно воспроизводит в этой, не очень ладно переведенной песне, древний ритуальный контекст, но сам ритуал, в точном смысле этого слова, для него не существует. Задача сотрудничества Богу в гармоническом хранении мира, столь актуальная для древних ритуалистов, равно индо-арийских или семито-хамитских, шаману чужда. Осталась только память о когда-то бывшем деле, а само дело утрачено.

«У всех народов... — указывал Мирча Элиаде, — шаманизм обнаруживает прямую зависимость от заупокойных верований (Гора, Райский остров, Древо Жизни) и от космологических представлений (Ось Мира — Мировое Древо, три космические зоны, семь

¹И.А. Худяков. Краткое описание Верхоянского округа... С. 258—259.

небес и т.п.). Занимаясь своим ремеслом целителя или проводника душ, шаман пользуется традиционными сведениями о загробной топографии, сведениями, основанными в конечном счете на архаической космологии». Другими словами, шаман помнит иной религиозный строй давно ушедшей жизни, но заимствует из него лишь «фактуру», пренебрегая той сущностью, которой жила архаическая вера. В шаманизме мы, при внимательном взглядывании, можем различить пласты отвергнутых дерзаний человеческого духа.

Мирча Элиаде предлагает весьма интересную концепцию появления шаманизма: «Нельзя ли эту, отклоняющуюся от нормы технику, помимо «исторических» объяснений, которые можно было бы для нее найти... интерпретировать также в другом плане? Например, не обязано ли отклонение шаманского транса от «нормы» тому факту, что шаман пытается опробовать на *конкретном* опыте символику и мифологию, которые по самой своей природе (так как имеют отношение ко временам предбытийным. — А.З.) не подлежат эксперименту, не поддаются конкретной «проверке опытом»; одним словом, не стремление ли достичь любой ценой и неважно каким способом вознесения *во плоти*, мистического и в то же время *реального* вознесения на Небо, — не оно ли привело к ошибочным трансам, которые мы наблюдали; не является ли, наконец, такое поведение неизбежным следствием отчаянного желания «пережить», а иначе говоря, «опробовать на опыте» то, что в нынешнем человеческом состоянии (греховности, падшести. — А.З.) возможно лишь в плане «духа»?»². Понятно, что такое дерзание в человеческом существе, как в существе *мыслящем*, не может возникать и тем паче реализовываться *стихийно*, но всегда предполагает целенаправленную и сознательную волю.

Неписьменный характер тех культур, от которых «откололся» шаманизм, дает нам мало надежды найти памятники слова со следами волевого выбора. Но рассматривая современный диалог шаманизма с теистическими религиями, мы обнаруживаем детали, помогающие восстановить картину *того* драматического самоопределения.

Сами шаманисты, несмотря на то, что они большей частью люди простые и не склонные к интеллектуальным рефлексиям, достаточно ясно сознают отличность своего духовного мира от мира теистической религиозности.

¹ М. Элиаде. Космос и история... С. 167—168.

² Там же. С. 197—198.

Ссылаясь на Джонатана Ригга, Эдвард Тайлор сообщает о характерном обычае, распространенном среди западнояванского племени саджиру: «Саджиры, живущие в этой области, исповедуют ислам, но втайне придерживаются своей прежней веры (то есть шаманизма. — АЗ.) и при смерти или погребении торжественно увещивают душу отказаться от мусульманского Аллаха и направиться к местопребыванию душ своих предков»¹. Иными словами, саджиру прекрасно понимают, что исламский рай — сад друзей Божьих (джаннаха вали Аллах) и загробный мир предков-демонистов суть вещи совершенно различные и из одного в другой перейти невозможно, если не совершить *волевого* отречения от одной из вер.

Вильгельм Радлов в своем очерке шаманства рассказывает о беседе, которую он вел в духовной миссии на реке Кебизень (Горный Алтай, современный поселок Турочак) с двумя крещеными шаманами, желая узнать поподробнее о их былых верованиях. К большому огорчению путешественника, его собеседники всячески старались уйти от разговоров на эту тему, и в конце концов объявили: «Наш прежний бог уже и так разгневан, что мы его покинули; что же он сделает, если узнает, что мы теперь еще и предаем его? Но еще больше мы боимся, что русский Бог услышит, как мы говорим о старой вере. Что же спасет нас тогда?».

Крестившиеся шаманисты, как можно видеть из этого высказывания, ясно сознавали колоссальную различность между своей «старой» и новой верой. В другом месте очерка В. Радлов, сам — человек вполне светский и скептический — констатирует: «И уже давно крещеные и лишь недавно перешедшие в христианство алтайцы, телеуты и т.д., так же как и русские, считают шамана настоящим слугою дьявола, который своим камланием действительно может свершить нечто сверхъестественное... Алтайцы недавно крещеные и, как я удостоверился, действительно принявшие христианство по убеждению, заболев, все еще ночью тайком зовут шамана, чтобы он своей дьявольской силой отвратил беду, и что наряду с верой в божественную мощь христианства нерушима вера в дьявольскую силу заклинаний»³.

Здесь ученый вскрывает сущность так называемого «двоеверия», часто приписываемого и русскому простонародью. Крещеные шаманисты, признавая великую силу «русского Бога», не считают его, однако, всемогущим. Кое в чем Он все же уступает тем духам, служителем которых является шаман. Это вообще характерная черта

¹ Э.Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1939. С. 323.

² В. Радлов. Из Сибири... С. 356.

³ Там же. С. 400.

демонистической религиозности, в которой отсутствует абсолютная духовная сила и все силы как *этого*, так и *тех* миров — относительны.

Для шаманиста, даже сознательно принявшего таинство крещения, Бог христианства остается лишь одной из сил, Он не переживается как всемогущий, как Творец (поскольку Творец не может не иметь полноты власти над сотворенным Им). В душе обратившегося к христианству шаманиста Бог остается кем-то наподобие высших духов его прежней веры — *Бай Ульгена, Эндури, Кайра Хана*. Именно поэтому есть сферы жизни остающиеся вне Бога, и для решения задач, в этих сферах возникающих, оказывается необходимым обратиться к услугам шамана-колдуна.

Настоятель храма села Троицкого на Амуре (на этом месте в 1930-е годы был построен город Комсомольск) писал в отчете Святейшему Синоду: «Местные гольды отходят от язычества и так хорошо воспринимают наше вероучение, что перед уходом на охотничий промысел жители одного селения заказали нашему священнику провести молебен. Священник это сделал с удовольствием, а гольды усердно молились, как он им велел». Комментируя это сообщение Анна Смоляк пишет: «Разумеется, обращение нанайцев к священнику, так же как призывы к *Лаоя* и *Саньси* (духи, владыки различных небесных сфер. — *А.З.*), отнюдь не означало отказа нанайцев от старинных верований; просто они воспользовались присутствием священника, что, по существу, означало «авось, и русский бог также поможет»... Нанайцы в начале XX века ходили в церковь по воскресениям, крестили детей, некоторые даже венчались. Но и до сих пор вера в традиционных богов и духов среди пожилых людей не утрачена»¹.

В сущности же, здесь мы сталкиваемся с известным феноменом религиозного сознания. Когда человек не чувствует в себе достаточно воли и готовности всецело предаться Творцу, он компенсирует собственное малодушие и увлеченность миром самим по себе, отделяя от Бога те области своего существования, в которые *сам* не желает Его допускать. Но «свято место пусто не бывает», и в те области бытия, из которых изгнан Бог, вторгаются духи, к помощи которых и прибегает двоеверец.

Такая христианизация делает христианство только элементом шаманистического комплекса, а христианский Бог пополняет «каталог духов» шаманиста, и мало утешения для миссионера, если в каталоге этом Творец всяческих получает даже одно из первенствующих мест.

¹ *А.В. Смоляк. Шаман... С. 17.*

При встрече шаманизма с исламом возникают очень сходные двоеверные формы, но из-за меньшей догматической четкости ислама в сравнении с христианством и меньшей институциональной организованности, шаманизму кое-где удается сосуществовать с верой пророка Мухаммеда подлинно «нераздельно и неслиянно». В законах XVIII века малайского княжества Перак сказано: «Муеззин — это хозяин в мечети, а паванг — хозяин в доме больного, на рисовых полях, рудниках. Он должен быть проникательным, обходительным, трудолюбивым, правдивым, не влюбляться в женщин. Если кто-нибудь заболел, паванг должен немедленно прийти на помощь. Паванг не может быть лживым, надменным, вспыльчивым, корыстолюбивым»¹.

А между тем *паванг* — это типичный шаман. Вот как описывает его врачевную помощь очевидец: «Я сам видел, как он подпрыгивал, падал на землю, катаясь из стороны в сторону, не меняя при этом положения рук. Он то бегал по определенному огражденному месту, то падал на землю, то садился: он кричал, рычал, читал заклинания и молитвы. Когда дух «дедушки» (так именуют духа тигра в условном языке малайских колдунов. — *А.З.*) садился ему на руку, он начинал читать отрывки из Корана по-арабски или призывал Аллаха; когда им овладевали духи, он произносил заклинания, стонал, иногда делал неясные намеки, которые вызывали взрыв хохота в толпе». «Обряд лечения, проводимый бомором (особо сильные паванги, наученные своему искусству не людьми, но духами во сне. — *А.З.*) в современной малазийской деревне, почти ничем не отличается от вышеописанного» — комментирует это сообщение Елена Ревуненкова³.

Подобным же образом ведут себя и среднеазиатские шаманы-целители *баксы*. Даже внешне, прической и одеждой, они резко отличаются от обычных мусульман. Баксы не скрывают, что искусство и сила их происходит от джинов (духов), и в то же время они хотят считаться правоверными и боятся прослыть *капырами* (немусульманами). Прошения баксы при камлании плавно переходят от молений Аллаху и Его Пророку к Чингис-хану, духам гор и рек, к покровителям рода и к предкам больного. Простые киргизы и казахи охотно пробегают к услугам *баксы*, но культурные исламисты чураются даже приближаться к таким «целителям». В. Радлов рассказывает, что он

¹ R.O. Winstedt. The Malay Magician being Shaman, Saiva and Sufi. L., 1951. P. 69. Цит. по: *Е.В. Ревуненкова...* С. 110.

² B. A. Nelson Annandale. A Magical Ceremony for the Cure of a Sick Person among the Malays of Upper Perak // *Man*. L., 1903. V. 3. № 1. P. 102-103.

³ *Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии...* С. 113.

видел собственными глазами, как татарские купцы, увидев баксу, «с отвращением отворачивались и с ужасом отплевывались»¹.

Грань между демонистом и теистом достаточно определенно познается и тем и другим. Они связывают себя с различными уровнями реальности и с несходными силами. Демонист еще может наивно полагать Бога теистических религий одним из многих духов своего привычного мира, но и тут среди людей немного искушенных, в среде шаманов, противопоставление «старой веры» новой обычно вполне сознательно даже при сохраняющемся «двоеверии». Что же касается последователей тех религий, которые учат соединению человека с его Творцом, то здесь двоеверие, уход в колдовство, в заговоры, обращение к шаманам и боморам *всегда* является безусловным признаком религиозной деградации, симптомом того, что человек, сознательно или подсознательно, то есть боясь признаться себе, не решается встать перед Всемогущим Богом, ощущая, что за такое высокое право от него требуется колоссальная жертва — жертва собственным эгоизмом, самостью. Не каждый, далеко не каждый и человек и народ готов к принесению такой жертвы. А коли человек не жертвует собой, то Бог покидает пространства его ума, оставляя его один на один с бесчисленными духами, в мире которых такому человеку приходится научиться теперь жить.

Прав был, видимо, С.М. Широкогоров, когда наименовал шаманизм «способом самозащиты и проявлением биологических функций рода»². Сам себя поставив в положение «жизни вне Бога», человек смог приспособиться к новой ситуации и биологически выжил, создав шаманизм — способ взаимодействия обезбоженного человека с миром духов. Но цена такого выживания оказалась немалой — тягостное, нищее существование за окраиной цивилизованного мира, вечный страх от бесов и дурная бесконечность инобытия, в котором течет тот же Амур, высятся те же сопки, и предки с ужасающей монотонностью отправляются бросать невод и стрелять диких оленей.

Оставаясь в границах шаманства еще ни одна человеческая общность не смогла создать цивилизацию, государственность, преемственную письменную культуру. Только сознательное волевое обращение к забытому Творцу превращало выживание в напряженную и осмысленную жизнь, вело к великим достижениям в

¹ В. Радлов. Из Сибири... С. 403.

² С.М. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета. Владивосток, 1919. Вып. 1. С. 107.

этом мире и успокаивало души надеждой на величайшую из возможных для человека целей, на восстановление единства твари со своим Создателем. История шаманизма подтверждает истину, высказанную две тысячи лет назад:

«Однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» [Лк. 10.20]. Словами этими подводится итог вековому спору демонизма с теизмом.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текст камлания, записанного Анной Смоляк 8 января 1972 года в больнице села Троицкого. Камлает нанайская шаманка Пара Гейкер из сел. Даерга. Лечение больного.

Шаманка зовет своих духов-помощников.

Г.Г.: «*Алха Мама, Дилу Мама, Богдано, Чонгида Мапа*, быстро, ветром приходите!» [*Богдано Мапа, Чонгида Мапа* — шаманы 1920—1930-х годов из рода Онинка; Г.Г., также урожденная Онинка, считает себя их наследницей. *Алха Мама* — когда-то дух-помощник *Богдано*, теперь служит ей. *Мама* — старуха, бабушка. Духа-помощника *аями Дилу Мама* она получила от *Чонгида Мапа; мапа* — старик. — А. С.]

Г.Г.: «*Сэрумэ пиктэ, мэдур пиктэ, япоро пиктэ, симур пиктэ*, помогайте мне *яя* — камлать, петь! Приходите ко мне, сядьте мне на горло, на грудь!» [*пиктэ* — ребенок, *сэрумэ* — голый, *япоро* — трехголовый змей, *симур* — фантастический змей, *мэдур пиктэ эдэхэ* — талисман этой шаманки в виде маленькой металлической антропоморфной фигурки. Таким образом, все перечисленные духи — дети; в ее представлении они, несмотря на названия, антропоморфны. Отметим, что обычно нанайцы говорят *эдехэ*, но Г.Г. — *эдэхэ*. — А. С.]

Г.Г.: «Все вместе давайте искать панян — душу больного. *Дабунги, Сусу, Хунгун, Чойдака Мама, Дадка Мама*, вставайте, приходите помогайте искать!» [*Дадка Мама, Чойдака Мама* — шаманки 1920—1930-х годов, теперь их духи — духи-помощники Г.Г. Эти шаманки жили в местностях *Сусу, Дабунги*, на острове *Хунгун*. — А. С.]

Г.Г.: «*Ному ама*, зову, приходи!»