

площадки на трех деревьях или жердях-треногах, куда складывали дорожное снаряжение умершего, а также головы с рогами бывших его верховых и вьючных оленей; устройство *чурьма* — остова жилища на трех стойках, в котором должен был «жить» покойный в мире мертвых, и т. д.

Позднее умерших шаманов хоронили, как и всех крещеных, погребением в земле. Исключения делались для особо заслуженных из них и в случае завещания умершего. Имеются предания о том, что обряд погребения покойного шамана совершался и должен был совершаться людьми чужими, неродными, относившимися по происхождению к экзогамному роду, противоположному тому, к которому принадлежал шаман. Места для могил вообще выбирались на возвышенных местах. Для умершего шамана могилу копали глубокую. Существовали правила, определявшие глубину могил для захоронений покойников: для умерших молодых людей и детей глубина могилы должна быть по пояс взрослому человеку, для старых — по плечо, для «высокопоставленных» — выше роста человека. Покойника укладывали в могилу лицом на восход солнца. В отличие от других, рядовых похорон гроб с телом умершего шамана, прежде чем быть опущенным в могилу, ставился на небольшой помост, специально устраиваемый рядом с могилой, с правой стороны. Он своими размерами соответствовал гробу. Вслед за гробом, после покрытия его частью крышки чума шамана, опускался и этот помост, и затем могила засыпалась землей. После заполнения могилы до половины в ногах умершего ставился православный крест (*кирэс*), после чего могилу закапывали полностью, до образования холмика. Надмогильные христианские кресты, как правило, эвены делали семиконечными (похожими на старообрядческие), первые две перекладины ставились прямо, параллельно друг другу, а третья — наискось. На верху основной стойки креста вырезали фигурку птички в стилизованном резном изображении — символ отлетевшей души умершего. Нередко такие вырезанные из дерева фигурки птицы прикреплялись на обоих концах первой перекладины креста.

Могила шамана была запретна для посещения, особенно после трех лет со дня смерти. Мимо нее в сумерках и ночью ходить было нельзя, так как злые духи мертвых — *аринкал* — могли напугать, наделать вреда. Проходя днем мимо могилы, надо было принести дар духам, чтоб их отвлечь: кинуть монету, посыпать табачком, побрызгать водой, вином, повесить на крест красивую ленточку, ткань и т. д. Вообще мимо любой старой православной могилы (*алжи*) надо было проходить со всеми предосторожностями.

А. А. Попов

ШАМАНСТВО У ДОЛГАН¹

... По представлениям долган, мир был населен особыми существами — духами и божествами, наделенными свойствами человеческого характера. Одни из этих существ относились к людям благожелательно, и, чтобы расположить их к себе, человеку нужно было не нарушать установленных ими порядков, одаривать их и т. д. Другие существа относились к людям враждебно, и с ними приходилось вести борьбу теми же средствами, которые применялись к враждебным людям: запугивать, подкупать дарами, обманывать их и пускаться на всякого рода хитрости. . .

У долган были как шаманы, так и шаманки. Первые назывались *ойун*, вторые — *удаган*. . . Слово *ойун* с якутского языка можно перевести как «прыгун», от глагольной основы *ой* — прыгать, скакать. Это же слово мы находим и у других тюркских народов в несколько иных значениях: 1) игра, шутка; 2) обман; 3) искусство, хитрость, фокус.²

Термином *удаган* ~ *удагау* ~ *уагау* ~ *обдогу* называли шаманок не только долганы и якуты, но и буряты и монголы. Перевод его остается невыясненным. В. Ф. Трощанский слово *удаган* сближал с татарским *юдеге*, что значит «хозяйка», «жена»³. . . «Шаманом не становится человек, не имеющий в своем роду шамана, хотя бы и имел большое желание».⁴ . . . В автобиографии (одного из шаманов, — *Ред.*) . . . говорится, что шамана создали специально *айыы* (светлые существа, — *Ред.*), чтобы он имел способность видеть невидимого духа-пожирателя, мог избавлять от смерти людей. . .

¹ Публикуемая статья представляет собой извлечения из монографии А. А. Попова «Религия долган», написанной в середине 1950-х годов и в настоящее время хранящейся в архиве Ленинградской части Института этнографии АН СССР (ф. 14, оп. 2, № 68, 871 л.). Текст статьи составлен из фрагментов VIII главы («Шаманство», л. 265—784). Для публикации в настоящем сборнике заглавие дано условно. — *Ред.*

² Трощанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. — Учен. зап. Казан. ун-та, 1903, кн. 4, с. 118—119.

³ Там же, с. 118.

⁴ Из сказания о появлении шаманов у долган, — *Ред.*

В прошлом, очевидно, у долган существовала довольно разра-ботанная классификация шаманов. Мы, однако, застали долганское шаманство сильно изменившимся под влиянием якутов, с одной стороны, христианства — с другой (через затундренных крестьян). Сохранились очень неполные сведения об этой классификации шаманов, которые все же мы считаем не лишним привести.

1. *Аку ойун* — бесполезный, «зря распевающий», слабосильный шаман. Этимология слова *аку* остается неясной. В словарях эвенкийского языка мы его не нашли. Возможно, что *аку* имеет связь с якутским *акы* — бестолковый, неспособный, неловкий, несообразительный.⁵

2. *Мэнэрик ойун* — «безумно распевающий» шаман. Он хотя и имел бубен и костюм, но, имея слабосильных духов-помощников, мало приносил пользы.

3. *Муолин ойун* — шаман, который получил свой (верхний) дар от *Ылгын айыы* — Младшего айыы; считался доброжелательным, но был слабосильным. При камланиях божествам верхнего мира он не мог подниматься выше третьего неба. Имел бубен и костюм. По сообщению К. М. Рычкова, енисейские эвенки в мало-важных случаях обращались к шаманам (*molin*), по характеру добрым, но умеющим только уговаривать, а не шаманить.⁶

4. *Уостуган ойун* — шаман, имеющий удила. Как мы узнаем дальше, *уостуган* — удилами — назывался особый атрибут шамана в виде железки, вкладываемой в рот, с цепью на концах. *Уостуган ойун*, будучи сильнее шаманов трех первых категорий, все же был слабосильным и мог при камланиях подниматься только до четвертого или шестого неба, при этом он уставал и в пути между небесами неоднократно отдыхал. Камлая духам подземного мира, он мог тоже доходить до четвертого или шестого олок, т. е. ярусов подземного мира, и по пути тоже, всплывая вверх, много раз отдыхал на воде болезней. Он имел дело с второстепенными айыы и с духами болезней и поэтому не мог приносить большой пользы. Поскольку *уостуган ойун* был слабосильным, болезни после лечения снова возвращались к людям. Он «воспитывался» от года до трех лет. Однако удила имели и большие шаманы.

5. *Ылгын ойун* — младший шаман. Он также мог излечивать только мелкие болезни. Имел бубен, костюм и другие атрибуты и «выпячивался» при жизни до семи раз.

6. *Орто ойун* — средний шаман. Он мог излечивать средние болезни. Имел бубен, костюм и другие атрибуты, при жизни «выпячивался» до семи раз.

7. *Атыыр ойун* — великий шаман, или *улакан ойун* — большой шаман, или *һир тюннүөгө ойун* — «окно земли шаман», что

⁵ Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. [Б. м.], 1958, т. I, с. 61.

⁶ Рычков К. М. Енисейские тунгусы. — Землеведение, 1922, нн. III—IV, М.—Пгр., 1923, с. 120.

означало, что такой шаман был всеведущим: как через окно видел все, что происходит на земле. Великий шаман не только излечивал все болезни, но после девятого, последнего, «выпячивания» якобы мог воскрешать умерших. . .

К этой классификации (один из шаманов, — *Ред.*) прибавил еще *боксурганныт ойун* — шамана, втягивающего ртом из тела больного духа болезни. Так как это делали все долганские шаманы, то он пояснил: «Они (эти шаманы), втягивая в себя ртом духов болезни, не всех их могут достать из тела больного. Так же, как олень своим языком слизывает только с поверхности чего-либо, не проникая вглубь, так и эти шаманы не могут достать духов болезней, находящихся глубоко в теле больного, часть их оставляют, поэтому и польза от их камланий бывает небольшой».

Боксурганныт ойун свой (верхний) дар получали от второстепенных айыы, до которых и могли подниматься при камланиях только на третье или четвертое небо, и не обязательно должны были иметь бубен и костюм.

В более позднее время шаманы делились только на три разряда: 1) *мёкю ойун* — плохой (слабосильный) шаман; 2) *орто ойун* — средний шаман; 3) *улакан ойун* — большой, знаменитый шаман. По общему утверждению долган, в настоящее время «окно земли» шаманов не было.

Обычно шаманы, с которыми нам пришлось иметь дело, считали себя или большими, или средними шаманами, и только один признался, что он был «плохоньким» (*мёкюкээн*) шаманом. . .

Функции долганских шаманов были самыми разнообразными и сводились к посредничеству между людьми, духами и божествами, при этом общение с ними шамана происходило тремя способами при помощи: алгыс, сновидений и камланий.

Алгыс — якутское слово, которое имеет несколько значений: «благопожелание», «благословение», «восхваление», «моление», «заклинание». Все эти значения известны также и долганам.

Однако у долганов мы находим и другое значение слова *алгыс*: короткое словесное обращение шамана к духам или божествам. При произнесении *алгыс* шаманы не облачались в костюм и только в редких случаях пользовались бубном. *Алгыс* не представляли собою раз навсегда установленной определенной словесной формулы, содержащей магическую силу, поэтому они не могут быть названы заклинаниями или заговорами. Они каждый раз импровизировались шаманами в зависимости от целей применения. Отсюда содержание *алгыс* могло быть самым разнообразным, в зависимости от обстоятельств. Перечислим некоторые из *алгыс*: 1) молитвенные обращения, просьбы к доброжелательным духам и божествам; 2) обращения к духам-помощникам, часто принимавшие форму категорического приказа, когда требовалась с их стороны помощь; 3) обращение к недоброжелательным духам, в одних случаях со льстивой речью, в других — с угрозами, чтобы удалить, отогнать их.

Алгыс произносили шаманы только тогда, когда болезнь или другие случаи считались несерьезными, легко устранимыми.

Алгыс называли долганы и песнопения, и диалоги шаманов во время камланий. . .

Время сна считалось весьма удобным для всякого рода «консультаций» шаманов с божествами и духами и ясновидений. Если хотели, чтобы шаман увидел о ком-либо вещей сон, под подушку ему клали рубашку того человека. Когда добродетельный шаман хотел предпринять в жизни что-либо серьезное, но не знал, будет ли оно одобрено верхними божествами, ответ на это получал от них во сне. Духи — помощники шамана часто во сне давали знать последнему, что собираются приехать за ним, чтобы везти к больному. Но интереснее всего, что долганские шаманы могли лечить также и во сне. . .

Кырыры — камланием — называется сложное шаманское действие, совершаемое в исключительно серьезных случаях, иногда в продолжение нескольких дней и ночей. Камлание шаманы совершали всегда в полном облачении с применением бубна, исключение составляли молодые шаманы, не успевшие еще обзавестись бубном, костюмом и другими атрибутами. Слово *кыры* для обозначения камлания встречается как у якутов, так и у долганов и переводится «скакать», «делать беспорядочные прыжки», «стучать чем-либо». Долганы прыганье, скакание шаманов никогда не называли плясками, для которых существовал у них особый термин *юнгюю*, а применяли слово *кырыры*.

Камлание не только у долганов, но и у всех других народов Сибири считалось наиболее действенным способом шаманов для достижения желательных результатов путем непосредственного общения с духами и божествами. В виду этого камлания могли совершаться при самых разнообразных случаях жизни. . .

Шаманские камлания принято считать магическими, колдовскими действиями. Однако, как наши наблюдения над камланиями пганасанских и якутских шаманов, так и описания их у других народов Сибири, приводимые этнографами, заставляют считать подобное мнение ошибочным. В камланиях шаманов элементы магии действительно встречались, но не они являлись основными признаками, характеризующими их.

Если мы обратимся к долганам, каждое камлание носило реалистический характер и представляло своего рода театрализованное действие. Для того чтобы войти в контакт с духами и божествами, шаман должен был совершать к ним путешествия. Эти путешествия шаман и изображал при своих камланиях наглядно мимикой и движениями тела, каждое из которых имело определенное значение. Этими же средствами он передавал все приключения, которые ему приходилось испытывать во время путешествий, например борьбу с духами. Движения шаманов во время камланий неискусственными наблюдателями XVIII и частично начала XIX в. объяснялись как не имеющие никакого значения «всякие кривле-

ния», к этому иногда прибавляли слово «бесовские». Поздние исследователи объясняли их как искусственные действия шаманов с целью привести себя в состояние экстаза. Вряд ли можно согласиться с этим. Такое объяснение предполагает, что шаманы с целью обмана сознательно пользовались средствами для приведения себя в экстаз. Безусловно, каждое камлание сопровождалось экстазом, и в этом состоянии шаманы действительно верили, что, например, превращались в птицу, летали или, превратившись в рыбу, спускались по воде подземного мира и т. д., но вряд ли шаманы знали, что такое экстаз в научном, нашем понимании, и создавали, что они искусственно, намеренно могут вызвать его? Правда, мы знаем, что шаманы некоторых народов Сибири перед камланиями прибегали к наркотикам, но понимали ли они, что этим искусственно одурманивали себя? Вероятнее всего наркотики они считали средствами, приманивающими, привлекающими духов, и галлюцинационные образы, вызванные ими, воспринимали за действительные появления духов.

Каждая мимика, каждое движение и каждое приключение шамана во время камлания становилось понятным для всех присутствующих благодаря сопровождающим их песнопениям и диалогам самого шамана. . .

Объяснение некоторых движений шаманов во время камлания дал нам в следующих словах Степан Дураков: «Если при камлании шаман кружится посолонь на одном месте, это делает тогда, когда к нему приближается неприятный (*кёпсюё*) дух, чтобы близко не подпустить его к себе, или когда он приближается к дорогам нечистых духов. Этим способом он внедряет в себя все их хитрости или, встретив злого духа, вводя его в заблуждение, скрывает истинное направление своего пути, чтобы он не погнался за ним, или когда превращается в гром. Вообще шаман кружится на одном месте, желая предохранить себя от каких-либо неприятностей. Если же он кружится на одном месте в направлении, обратном движению солнца, это случается тогда, когда его духи-помощники проходят по различным неудобным или опасным местам нижнего мира, когда, например, шаман, чтобы пройти узкую щель, вынужден бывает превращаться в полевую мышь. В последнем случае дьячок (помощник, — *Ред.*) должен быть наготове, чтобы прийти шаману на помощь».

Для большинства камланий необходимы были многочисленные деревянные скульптурные изображения, которые делались по указанию шамана. Кроме отдельных названий, они имели общее — *кэп*. Этимология этого слова для нас остается неясной, никаких сходных слов мы не обнаружили в имеющихся эвенкийских словарях. У долганов мы можем встретить выражение *кэптэргин кэбилизх тустааккын* — «свой кэп должен сделать», «имеющими кэп», что значит «должен оживить, вселяя духа». Таким образом, кэп — скульптурное зооморфное деревянное изображение, предназначенное для оживления вселением в него духа. Отсюда глагол

кэбилээ, в значении «одухотворять», относящийся локализованно только к шаманским деревянным скульптурным изображениям. Таким образом, *кэп* представляли собою не изображения духов, а их вместилища. *Кэп* предпочтительно делали из упавшего — «умершего» — или полусгнившего дерева. По объяснениям долганов это делалось потому, что внутри «мертвого» дерева не было духа, оно было свободным, и *кэп*, сделанный из него, можно было одухотворить. Кроме того, по словам Николая Аксенова, шаманы считали для себя грехом делать *кэп* из растущих деревьев, особенно молодых, так как при этом нужно было, срубая, убивать их. . .

Функции долганских шаманов не ограничивались лечением людей, к ним обращались в самых различных случаях жизни, и наши сведения отнюдь не преследуют цель дать исчерпывающее описание всех случаев шаманской практики и ограничиваются приведением тех неполных и кратких сведений, которые удалось собрать. . .

В старину шаманы камляли перед войнами, испрашивая победу, или намеревающиеся убить человека заставляли перед этим шаманов камлать над оружием. При этом шаманы говорили: «Кровью врага отмыли твое оружие, и оно будет счастливым».

Поскольку шаманы являлись охранителями и защитниками родичей, они спасали их от нападения врагов, при межродовых столкновениях, во время голода и в других случаях. . .

«Весною,⁷ как только начинает показываться трава, совершается годовое камлание (*джылга кыыры*). При этом шаман узнает, благополучно ли проведет лето кочевая группа, в которой он будет находиться. Камлая, он соединяет вместе мысли нескольких жителей, чтобы они жили в согласии, узнает, будут ли болеть и умирать люди, будет ли удача в промыслах. Иногда при годичном камлании шаман „поднимает“ себя (*кётёюнёр*), т. е. очищает себя и своих духов от нечистоты, приставшей во время камланий над большими».

«Годовое камлание, или высматривание года (*дылы одуулуур*), происходит подвесу, когда солнце начинает подниматься высоко над верхушками деревьев. Накануне камлания срубают трижды семь или семью семь деревьев, из них делают остов чума. На верхушках жердей втыкают семь или девять изображений птиц, направленных головой в сторону солнца.

Камлая в этом чуме, шаман вместе со своими птицами отправляется к верхнему Юрюнг Айыы (Айыы Тойон) божеству и спрашивает у него: „Как мои люди будут жить?“.

После камлания устраивается угощение „чистой“ пищей — мясом дикого оленя и рыбой. Во время камлания пляшут вокруг очага».

⁷ Здесь и далее в кавычках приводятся слова различных информантов А. А. Попова, — *Ред.*

«Шаман, камлая, спрашивал у оленьего айыы счастья (плодородия) оленей. При этом получал от айыы клубок оленьей шерсти, содержащей счастье. Этот клубок шерсти подвязывали к недоздкку верхового оленя».

«Неудачливый охотник просит камлать шамана. Для этого делается изображение дикого оленя. Во время камлания стреляют в него из ружья, простреливают *сингкэн* — счастье. Этого оленя делают *хайтаан*’ом. Хранят его в снятой чулке шкуре олененка и в начале каждого месяца окуривают жиром дикого оленя или рыбы».

«При падеже оленей шаман, камлая, обращается за помощью к оленьему айыы».

«Больных оленей шаман не лечит, как человека, высасывая из него ртом духа болезни. Только в одном случае делает это. Если сразу заболеют *пээнгээ* (олень не может глотать корм, извергает обратно) два оленя, тогда шаман, чтобы спасти хотя бы одного из них, вытягивает ртом духа болезни из одного оленя и переносит на другого. Первый олень поправляется, второй пропадает».

«Когда в пургу заплутается человек, просят камлать шамана. Он обращается к айыы и просит его, чтобы не допустил заблудившегося до потери рассудка, указал ему дорогу».

«Чтобы летом вызвать непогоду, шаман должен выкупаться».

«Когда необходимо вызвать дождь при лесном пожаре, просят шамана пойти к озеру или реке и, окунув в воду свои длинные волосы, потряхнуть ими».

«Если молодому человеку понравится девушка, которая его не любит, он обращается за помощью к шаману. Шаман говорит ему: „Ты только принеси мне девять волос с ее головы“. Взяв волосы, шаман кладет их под подушку и, выславшись, отдает молодому человеку, который пришивает их к своей одежде против сердца. Тогда девушка полюбит его».

У долган каждый шаман считался покровителем и защитником рода, и его функции, связанные с этим, были безграничны.

Шаманы заботились о благосостоянии своих людей, испрашивая у божеств и духов плодородие как людей, так и оленей и промысловое счастье-удачу. В старину при межродовых столкновениях шаманы обеспечивали победу, обращаясь к духам кровожадности, и спасали своих родичей при нападении врагов. И наконец, шаманы охраняли своих людей от злых духов и лечили больных. Кроме того, к шаманам обращались в самых различных случаях жизни, например просили разыскать потерявшихся оленей, найти заблудившегося человека. Поэтому для рода появление нового шамана считалось радостным событием. Отсюда активное участие родичей в становлении шамана. Первое камлание нового шамана, происходившее без бубна, костюма и других атрибутов, имело испытательное значение. Шаман должен был доказать родичам действительность своего призвания. Для этого он предсказывал

будущее и рассказывал о каких-либо случаях из жизни кого-либо из присутствующих, неважно, имевших большое значение или нет, — например, говорил, что такой-то человек тогда-то убьет волка или дикого оленя или другого зверя, добудет много рыбы, при этом иногда указывал масть или приметы этих зверей или рыб (убитый олень будет иметь такой-то формы рога, среди добытых рыб окажется одна, у которой не будет одного плавника), такой-то человек тогда-то дважды выстрелил в дикого оленя и не попал в него, такая-то женщина столько-то дней назад, когда шила такую-то одежду, сломала иголку, и т. д. При этих предсказаниях и угадываниях молодой шаман никогда не называл по именам тех лиц, о которых говорил, а описывал их характерные внешние признаки: например, убьет оленя человек среднего роста, со скорбленной походкой, у которого не хватает на правой руке одного пальца, и т. п. Поскольку эти особенности описывались очень метко, то присутствующие сразу же угадывали, о ком идет речь.

Если предсказания сбывались и угадывания были удачными, люди убеждались в призвании шамана. Присутствующие в качестве простых зрителей другие шаманы проверяли, так ли, как полагается, камлает новый шаман.

В снаряжении бубна, костюма и других атрибутов принимали участие исключительно указанные молодым шаманом родичи. При камлании над бубном, костюмом и над подвесками костюма молодые шаманы также должны были предсказывать будущее и разгадывать прошлое.

*Кут*⁸ родичей шамана находилась под охраной, по одним рассказам, — мать зверя, по другим — духов — помощников шамана на особом дереве *тууруу*. . .

Одновременно с представлениями о тууруу существовали представления о том, что кут родичей находилась под охраной шамана внутри бубна, внутри круга на переднике, изображавшего пуп, на кистях *чюрэктэ*.⁹

Запимая важное положение среди своих родичей, шаманы несли ответственность за состояние рода. Если род беднел, то это потому, что шаман не испрашивал у божеств счастья для него. Если часто болели и умирали люди, то это потому, что плохо охраняли родичей духи шамана. В этих случаях «долганы» говорили: «Какой же это шаман, если он не может охранить своих людей?». Обычно люди часто болели и умирали у дряхлых шаманов, у которых духи, выходя из повиновения, переставали выполнять свои

⁸ Кут — одна из жизненных субстанций, обычно пнецуемая в этнографической литературе «душой» (на основании текста А. А. Попова, л. 211); взамен распространенного термина «душа», под который подпадают различные представления долган, А. А. Поповым употребляется термин «жизненная субстанция». — *Ред.*

⁹ Чюрэктэ — кисти, прикреплявшиеся, в частности, к поясу шамана и состоявшие из свернутых жгутом кусочков ровдуги, обшитых полосками цветного сукна и бисером (на основании текста А. А. Попова, л. 503). — *Ред.*

охранительные функции. Такое отношение к шаманам нередко приводило к тому, что они уничтожали свои атрибуты, переставали камлать: «Если у шамана вымирала семья или его родичи, он все шаманские принадлежности закапывал в землю и над ними устраивал сруб наподобие могилы. . .».

В связи с родовым значением шаманов, которое, как мы увидим дальше, было у широкого круга сибирских народов, считаем необходимым специально остановиться на вопросе о вознаграждении. . . Так, Евдокия Туркина говорила про одного шамана: «Старик был очень хороший лекарь, но очень любил попрошайничать. Не удовлетворяясь тем, что получал за камлание, он у моих детей выпрашивал такие мелочи, как нож, мыло и другое. Я потихоньку предостерегала своих детей, чтобы они ничего не жалели».

Получали ли долганские шаманы что-либо после камлания? Да, получали. . .

Каждая хозяйка семьи, в которой происходило камлание, перед отъездом шамана давала ему *карчыма* — одну рыбу или кусочек мяса, примерно с килограмм и даже меньше. Карчыма не давали в руки шаману, а клали в одну из сум, в которой хранились его атрибуты, в качестве дара его духам. Если мы ценность карчыма переведем на ценность наших продуктов, то она будет равна стоимости примерно одной буханки хлеба и меньше. При обилии мяса и рыбы у долган это небольшой убыток для хозяйства пациентов. Правда, шамана приходилось кормить. Карп Жирков говорил про шамана Степана Жиркова: «Он совсем не брал плату за камлание и только говорил: „Накормите меня досыта, будете сытыми до конца года“». После камлания шамана сытно кормили и остатки от угощения клали в суму с шаманскими принадлежностями, и он увозил их в гостинцы своей старухе. . .

Бывали случаи, когда шаманы получали оленя, но только шаманы высокого ранга, причем опять-таки изредка. Василий Яроцкий говорил: «С повышением степени шамана изменяется и то, что он берет. Молодой начинающий шаман, имеющий только бубен, берет лишь серебряные монеты, шкурки песцов или лисиц для своих шаманских нужд. После второго вынычивания шаман может получить и оленя». Как же использовались олени, полученные шаманом? Их воспрещалось продавать или убивать на еду, на них возили только шаманские атрибуты.

Конечно, весьма ощутительным убытком для хозяйства пациентов являлись жертвоприношения оленей. . .

Шаманы, если бы не занимались другими видами хозяйственной деятельности, были бы обречены на голод и обнищание. Шаманский заработок не был регулярным, кроме того, при довольно большом количестве шаманов, на долю каждого из них приходилось минимальное количество камланий. На подсобный характер шаманского заработка еще в свое время обратил внимание такой крупный исследователь, как В. Г. Богораз, которого никак нельзя

обвинить в пристрастии к шаманам: «... я не встречал чукотских шаманов, о которых можно было сказать, что они живут исключительно на доходы своего искусства. Шаманство всегда является своего рода подсобным промыслом».¹⁰ Все шаманы жили не на доходы от своего шаманства, но на доходы от трудовой деятельности — охоты, рыболовства, оленеводства и скотоводства, как и все их сородичи. . .

Кроме шаманов избранниками духов считались у долган *ыриахыт*, что значит в переводе «певцы».

По сравнению с шаманами они встречались довольно редко. Среди долганского населения, проживавшего на огромной территории от Енисея до Хатанги, были только два певца — Урка на станке Пайтурма и Порфирий на станке Беленький, оба из затундренных якутов, почти ничем не отличающихся от долган в этом районе. Нам удалось встретиться с ними обоими и получить сведения, дающие некоторое представление о «певцах-врачевателях».

Третий, прежде чем стать шаманом, был несколько лет певцом.

Певцы не были шаманами, они не имели костюма и бубна, лечение их заключалось в пении. Лечили они болезни, происшедшие от русских абааһы,¹¹ а также сумасшествие, женские болезни и *һалгыһ* — мелкие поветрия простудного происхождения.

Делали людей певцами дочери облаков, относимые к русским абааһы. Певцы — несомненно явление, заимствованное от якутов. Согласно нашим записям у якутов бывшего Вилюйского округа, певцы происходили от трех (иногда семи или девяти) русских сестер-колдуний, некогда проживавших на р. Лене, на Аграфенкиной (по имени одной из сестер) горе, и впоследствии вознесшихся на небо. К сожалению, никто из этнографов не занимался изучением якутских певцов. . .

«Когда меня зовут к больному,¹² я, как шаман, не отказываюсь, иду сразу. Отправляясь к больному, я заранее знаю, чем он страдает, так как об этом по дороге узнает мое тело (*этим билэр*). Я не спрашиваю у больного, чем он болеет, а придя, прямо говорю ему: „У тебя то-то болит“ — и пою три дня. Если человеку не поправиться, песнь моя не ладится. Человека, которого могу поправить, поправляю, даже через несколько часов. Но как бы больной быстро ни поправился, все равно пою над ним три дня. В разное время пою, иногда днем, иногда при восходе солнца, иногда при потухании вечерней зари, во всякое время, когда попросят. Раньше я при этом ладаном окуривал, теперь его нет, поэтому жиром свечи окуриваю. Водки нет, поэтому вместо нее употребляю воду. Если к худой (венерической) болезни буду петь, мое горло сжимается, голос прерывается, слова плохо выйдут. Тогда я через золотое колечко несколько раз свищу и гортань

¹⁰ Богораз В. Г. Чукчи. II. Религия. Л., 1939, с. 119.

¹¹ Абааһы — алой дух, специальная категория духов-покирателей (на основании текста А. А. Попова, л. 54, 153), — *Ред.*

¹² Из рассказа бывшего певца, ставшего шаманом, — *Ред.*

перестает сжиматься. Какой бы плохой болезнью человек ни болел, стоя над ним распеваю. Человек болеет от того, что, когда в него вселится абааһы, отравляется (*корондоолонор*) тело, суставы его приобретают тяжелый смрадный запах (*дыаардыһар*).

Шаман не может лечить поветрие (*һалгыһ*), поэтому и создается певец, упрашивающий абааһы (поветрия), заставляющий их полюбить свой голос. Певец может лечить и другие болезни у лесных людей, при этом он не упрашивает абааһы, а вступает с ними в пререкания и вынуждает оставить больного. Сам певец, так же как олень-*арбаабыт*,¹³ дышит на больное место. Когда певец выпивает воду, это он, ополаскивая, очищает внутренность своего тела, так как абааһы больного вселяется в него и делает его тело нечистым». . .

«Когда я хочу лечить больного, держу в руке ковш с водой. Если болезнь незначительная, из него наливаю воду в чашку семь раз, если средняя — четырнадцать раз и если сильная — двадцать один. Все это выпиваю, за исключением одной чашки. Пою я потому, что каждая болезнь происходит от абааһы или от (злого) шамана. Когда пью воду, получаю силу и никто меня не может победить. Когда в чашку налью воду в последний раз, беру в рот монету и выплевываю ее в чашку. Смотря по тому, какой стороной упадет монета, узнаю, принесет ли пользу мое пение. После этого заставляю больного выпить воду. Если его не вывет, поправится. Перед тем как дать выпить больному, я долго пою, говоря, чтобы вода смыла всю нечистоту от абааһы внутри него. Затем я дышу на темя (*баһын һиһгин тёрдо* — на основание швов головы), чтобы от моего дыхания вся нечистота больного рассеялась. После этого по телу больного провожу шкуркой лисицы, упрашивая абааһы, чтобы он оставил его.

Как шаман, не сразу, приложившись губами к больному месту, вытягиваю духа болезни, а издалека, постепенно подходя, чмокая, прилаживаюсь губами. И вот когда прилаживаюсь губами к телу, покрываю свою голову и голову больного платком. Затем дважды сдергиваю платок, сначала правой рукой в правую сторону, затем левой рукой в левую сторону, и потом закручиваю на левую руку. Когда покрываюсь платком, платок поет и я пою, повторяя его слова. Если он говорит, что больной поправится, тогда я продолжаю лечение. Если говорит, что не поправится, перестаю лечить. Затем скрученный на левую руку платок протягиваю вперед к айы и спрашиваю его: „Понюхай и скажи, правда ли, не осталось нечистого запаха“. Если айы говорит, что не осталось, продолжаю лечить. Если говорит, что осталось, перестаю лечить. Дух болезни хитрый, иногда, сам покинув больного, вместо себя оставляет свою тень. И я иногда, принимая ее за настоящего духа болезни, продолжаю вести с нею разговоры, а потом, когда я, уве-

¹³ Арбаабыт — животное, участвующее в забавлении человека от болезни, — *Ред.*

ренный, что вылечил больного, уйду, он снова возвращается под прикрытием своей тени. Шаман выбирает арбаабыт пестрого оленя (*бугади*), мне же завещали: „Ты заставляй дышать на больного в продолжение трех дней не пестрого оленя, а черного со светлыми глазами и отпусти его потом. Только не называй его словом арбаабыт“.

«Если заболит женщина, поскольку она имеет дело с огнем, сначала, к духу огня обращаясь, помощи просим. Если мужчина заболит, мы обращаемся к дверному порогу (*аан куультиира*), чтобы он ничего плохого не пропускал. Затем, поскольку айыи через окна заглядывает, к духам окон обращаемся. Листья трав и деревьев земли с песнями бывают, поэтому мы их опять просим: „Не убивайте человека“. Девки говорили: „Когда болезнь утихнет, мы оставим тебя. И вот когда станем покидать тебя, ради того, что нас три девушки, тебе не давая есть, три дня и три ночи заставим петь. Тогда мы все пропеть тобою песни, собирая в одно место, как табачные крошки, вверх поднимаем. Если этого не сможем сделать, тогда снова вернемся, тогда беспокойные годы (*угарыма дьыллар*) будут. Мы пили воду, если вместе с нею мы поднимемся к айыи, айыи не возлюбит нас, тремя страшными болезнями нас сделает. Ой, ой, ой (*ыбай, ыбай, ыбай*), боимся этого. Вот эту воду весною во время таяния снега выпускать будем, если будете примечать, воды тогда больше прибывать станет“.

Во время лечения менструирующая девушка не может входить, а менструирующая женщина может, так как священник при венчании, надев на нее венец, очистил ее, и она не считается нечистой.

Женщину, страдающую при родах, я излечиваю и спасаю, распеваю стоя на улице и заглядывая в окно.

Сестры говорили мне: „Если за тобой приедут от больного и ты, сказав: завтра, на другой день не приедешь, также и на второй день не приедешь, на третий день обязательно должен приехать. И вот те дни, когда ты не приехал, засчитываются в число тех трех дней, когда ты должен был распевать. Если тебе пришлось распевать только один третий день, будет считаться все равно, что три дня распевал над больным“.

При сильной болезни распевая, кут больного ребенка, как бы уменьшая, кладем в берестяную коробочку (*тордуйа*) и там храним ее. Но если болезнь бывает очень сильная, она продурыливает коробочку и кут уходит. Коробочку с кут на известное время кладем внутри колыбели ребенка.

Хотя я по своему призванию и певец, но не могу лечить поветрия (*налгын*), как другие певцы. Я спасаю людей от сужения пищевода (*ас барбат*), чахотки и оспы, со слезами упрасывая их духов. „Упрасивай при этих болезнях, плачь по три часа“, — говорили девушки. . .

Представления о певцах, как и о шаманах, основаны на избранничестве, причем духами, создающими певцов, являются «русские девушки», ставшие причинами русских болезней. . .

И. С. Вдовин

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приступая к разработке темы «Шаманизм народов Сибири и Севера», мы исходили из широко распространенного в нашей науке представления, что шаманизм представляет одну из ранних форм религии.¹ Не свободны от таких представлений и авторы сборников, посвященных исследованию шаманизма аборигенов Сибири и Севера.² В то же время мы опирались на утвердившееся в советском религиозноведении определение понятия религии, сформулированное Г. В. Плехановым.³ Уже первые попытки анализа и обобщения сибирских материалов продиктовали необходимость уяснить значение понятий «шаманизм» и «шаманство». Синонимичное употребление этих терминов мешало выяснению существа дела. Часто трудно было понять, о чем идет речь — не то о системе представлений, культов, не то лишь о действиях шаманов.

Неравномерность социально-экономического развития, определенные исторические условия жизни изучаемых народов сказались на их религиозном сознании, на соотношении и связи его с шаманизмом. Конкретно-исторический анализ религиозных представлений, культов, шаманства у народов Сибири и Севера помог обнаружить несколько отличающихся друг от друга типов шаманизма, сложившихся в результате определенных условий их исторического развития.

¹ Наиболее отчетливо и решительно это мнение выражено в широко известных работах С. А. Токарева: 1) Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 44; 2) Религия в истории народов мира. М., 1965, с. 186; 3) Основы этнографии. М., 1968, с. 347; 4) Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи. — В кн.: Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972, с. 265; 5) К постановке проблемы марксистской периодизации истории религии. — В кн.: Атеизм и религия: проблемы истории и современность, вып. 1. М., 1974, с. 93.

² Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. (Сб. МАЭ, т. 33).

³ Плеханов Г. В. Избр. философские произведения, т. 3. М., 1957, с. 330.