

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 пропетые 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*), чохотки и оспы, со слезами упрашивая их духов. „Упрашивай 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.

Религиозные верования народов Сибири и Севера на протяжении их истории подвергались влияниям со стороны. Длительные этнокультурные контакты с соседями способствовали взаимопроникновению частей и целых комплексов материальной и духовной культуры, в том числе религиозных представлений, культов и элементов шаманства. При этом выявляются очевидные следы воздействия религиозных представлений аборигенов Сибири и Севера друг на друга, а также влияние христианства и ламаизма на религиозные представления изучаемых народов. Данная часть исследования помогла установить исторически сложившиеся типы религиозного синкретизма у народов Сибири и Севера, его корни и пути формирования.⁴ Шаманство, как и всякое другое общественное явление, может быть наиболее правильно раскрыто и понято при анализе его социального функционирования. Общепризнано в советской науке, что формы общественного сознания есть отражение общественного бытия. «Жизнь определяет сознание».⁵ Правильные и ложные представления возникали в результате отражения в сознании объективных явлений в природе и обществе. Ложные представления складывались тогда, когда люди не могли дать рациональное объяснение, понять сущность тех или иных явлений, установить законы их развития.

Религиозное сознание, колдовство, ведовство и знахарство возникли и развивались как ложные, иллюзорные представления, хотя и связанные с практикой повседневной жизни людей. Природа — источник благодетельных, средств к существованию, в то же время — источник непонятных, страшных стихийных явлений, порождающих голод, разрушения и т. п. Также неожиданными, таинственными и неотвратимыми казались явления, возникавшие в общегитии людей, — болезни, смерть и т. п. Жизнь людей протекала как бы в постоянном присутствии противоположных сил, что и породило представление о двух сверхъестественных началах. Одно — доброе, благодетельное, покровительствующее людям в их жизненных делах, помогающее им, жизнеспособствующее. Оно наделяет людей благами природы: посылает промысловых животных, рыб, обеспечивает устойчивое размножение домашних животных, способствует поддержанию благополучия людей. Это положительные существа (божества), их много, они есть повсюду, вся флора и фауна находится в их ведении. К ним и обращаются люди с просьбами и благодарностями. Если не проявлять культового внимания к этим существам (божествам), не обращаться к ним с просьбами, сами они не позаботятся о людях, не предотвратят наступающей беды. Только внимая мольбам человека, эти божества помогают ему. Так проявлялось сознание бессилия человека перед природой, его полная зависимость от

⁴ Вдовин И. С. Исторические типы религиозного синкретизма у народов Сибири и Севера. — В кн.: Языки и топонимия. Томск, 1976, с. 176—180.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 25.

нее и ее даров. Параллельно с добродетельными существами жил сонм невидимых, также сверхъестественных, но уже злокозненных, злостных существ, постоянно и во всем преследовавших человека, мешавших выполнению всяких дел. Они были источником несчастий, болезней, лишали человека жизни. Все, что происходило в природе и окружении человека вредного ему, неприятного, опасного для жизни, неожиданного и просто необъяснимого (затмения, землетрясения, необычной силы ураганы и т. п.); считалось порождением злых вредоносных существ (демонов). Таким образом, истоки представлений о добродетельных и злокозненных существах складывались на основе отражения в сознании реальной жизненной действительности, окружающих человека явлений в природе и обществе — то успехов в промыслах, благополучия коллектива, то возникавших неудач, болезней со всеми их последствиями. В этой ситуации понятийное содержание добродетельных существ ассоциировалось с объектами природы, от которых зависела жизнь людей, а злокозненные существа, их действия ассоциировались со всем отрицательным для человека, проявляющимся в природе и в обществе. Представление о диаметрально противоположном поведении доброжелательных и злокозненных сил по отношению к человеку легло в основу формирования двух параллельно и одновременно развивавшихся сфер общественного сознания, хотя и находившихся в тесном переплетении и связи, но в то же время достаточно самостоятельных и обособленных, независимых одна от другой. Одна сфера — собственно религиозное сознание и культы, другая — шаманство, колдовство или знахарство. Разные по содержанию и социальному назначению, эти сферы общественного сознания выполняли разные функции. «Различия между сферами сознания, — как справедливо отмечает А. К. Уледов, — определяются главным образом их основными функциями, которые они выполняют в общественной жизни».⁶

Религиозное сознание выразилось в культе добродетельных существ, божеств, а шаманство (колдовство) проявилось в борьбе со злокозненными существами, «нечистой силой», гаданиях, предсказаниях. Это главные и основные функции шаманов, которые они пронесли из глубин истории до наших дней. Уже в ранних формах представлений о сверхъестественных свойствах предметов и их действиях — фетишизме и магии — содержались две противоположные функции: фетиши благодетельные и фетиши злостные; магия полезная, обращенная на благо жизни, и магия, направленная на ее разрушение (вредоносная или черная магия). Мифы народов Сибири и Севера подтверждают ранее возникновение представлений о злых силах, преследующих человека. На борьбу

⁶ Уледов А. К. Структура общественного сознания. Теоретико-социологические исследования. М., 1968, с. 206.

с ними встают шаманы с их сильными и ловкими покровителями и помощниками — обычно зверями и птицами.

Шаманство, как и религия, имело своим истоком бессилие человека практически справиться с болезнями, одолеть смерть. Зависимость этих явлений от непознанных, невидимых злокозненных сил породила борьбу с ними как главное средство избавления от них, что и выполнялось шаманами, составляло их основное социальное назначение. Итак, шаманство (колдовство) зародилось одновременно с появлением представлений о добрых и злых началах, сопровождающих человека всю жизнь, т. е. тогда же, когда начали формироваться религиозные представления и культы.

Религия и шаманство относятся к таким сферам общественного сознания, которые стоят близко друг к другу, так как их питает один и тот же источник — незнание, непонимание законов природы и общества, неумение понять материальные, реальные связи явлений. Они находятся в одной плоскости представлений о сверхъестественном (добром и злом), их объединяют, сближают иллюзорные надежды уговорить одно, побороть другое. Как ни близки эти сферы общественного сознания, они обладают совершенно определенными отличиями как в формах выражения, так и в той роли, которую они призваны выполнять в жизни людей.

Исследователи религиозных верований народов Сибири и Севера объединяли под одним названием «шаманизм» два разных явления — представления о добродетельных и злокозненных существах, не замечая совершенно различного по отношению к этим существам поведения людей, принципиально различающихся представлений об их деятельности по отношению к человеку. При этом под слово «жертвоприношение» подводилось два разных по назначению и характеру действия: умиловительное жертвоприношение божествам и приношение (обязательно кровавое) с целью откупиться от домогательств демонов. Разным было и поведение людей по отношению к этим существам. Во взаимоотношениях человека и божеств активной стороной — просящей — всегда был человек. Он обращался к божествам с просьбами, умолял их жертвоприношениями, словесными просьбами принять нужное ему решение. А во взаимоотношениях с нечистой силой активной, нападающей стороной являлись демоны, постоянно преследующие человека. Он должен отбиваться от них, откупаться. В этом сущность разницы в отношениях человека с этими двумя сверхъестественными началами (силами).

Описанию камланий, их содержанию и назначению, облачению и атрибутам шамана посвящена обширная литература. В ней много места отводилось изучению становления шаманов, психофизической стороне их поведения во время камланий, составу и последовательности элементов камлания, описанию гаданий, имитаций «встречи» с духами, фокусов и других их действий,

а также изложению содержания их видений, путешествий в разные миры и т. д.

Конечно, изучение камланий, шаманской атрибутики необходимо, но не как всепоглощающая самоцель, а как часть исследуемого явления. Даже самое обстоятельное описание этой стороны шаманства не раскроет и не в состоянии раскрыть полноту данного явления, его социальную сущность. Изучение атрибутов и действий должно служить главной цели — выяснению социального назначения шаманства, его общественного функционирования на разных этапах истории этноса, народа.

Мы сосредоточили внимание на исследовании социальных функций шаманов, на выявлении их роли в жизни общества, полагая, что в этом находится ключ к пониманию сущности их назначения. При этом исходили из известного положения исторического и диалектического материализма о том, что задачей всякого исследования общественных явлений должно быть познание их назначения, выявление функционирования и развития. Общественно-функциональной роли шаманов почти не уделялось внимания исследователями в прошлом, да и в наше время. Забывалась необходимость выявления социальной направленности шаманства, его роли в общественной жизни народа. А ведь это главное. Описание атрибутов, символики, облачения, бубнов и т. п. было бы понятно, если бы при этом было показано, как эти предметы и их толкование, действия с ними работали на усиление психологического влияния шамана на окружающих, на укрепление их веры в чудодейственные свойства таких предметов и самого шамана.

Изучение шаманских предметов, оторванное от социальной природы и социальных функций шаманства, как всякое вообще одностороннее исследование, не может быть полным, так как не охватывает основных, главных, определяющих компонентов целого. Необходим системный подход к исследованию шаманизма. Вместе с тем научно сопоставимые материалы и исследования, охватывающие одни и те же хронологические рамки, позволили произвести типологический анализ шаманизма народов Сибири и Севера, увидеть исторические этапы его развития и зависимость их от общественно-экономического и политического развития народов.

Изучение шаманства отдельных народов Сибири и Севера показало наличие разных стадий, ступеней его состояния — от простых до сложных. Прослеживаются довольно отчетливо выраженные по своим социальным функциям три исторически сложившихся типа шаманизма. Каждый из них очерчивается степенью участия шаманов в исполнении колдовских, ведовских, знахарских, с одной стороны, и религиозных, культовых функций — с другой. Дело в том, что у ряда народов Сибири и Севера во второй половине XIX — начале XX в. шаманы совмещали собственно шаманские функции с некоторыми религиозно-культовыми.

Первый тип, наиболее простой, характеризуется полной самостоятельностью, независимостью религиозно-культурных отпращиваний от шаманства. Они выполнялись главами патриархально-семейных, родовых общин (жрецами), главами отдельных (малых) семей. Шаманы таких коллективов участвовали в молениях и культурах наравне с другими общинниками. Обособленными от религиозных отпращиваний были обязанности шаманов. Они врачевали больных, широко используя при этом камлания, лечили домашних животных, иногда с применением средств народной медицины, занимались гаданием, ведовством, умиротворением стихий природы, предсказанием будущего и т. д., выполняли колдовские функции. Если религиозные отпращивания (моления, культовые действия) адресовались божествам, добродетельным существам, то шаманские действия направлялись на борьбу со злокозненными существами силами и средствами оказывавших помощь шаману животных, птиц, насекомых со всеми их физическими свойствами — силой, быстротой, проворством, обонянием, слухом и другими качествами. Таким образом, функции религиозные и шаманские (колдовские, знахарские) строго разграничены между разными исполнителями и по существу их назначения. Этот тип определенно выражен у нганасан, чукчей, коряков, сибирских эскимосов, нивхов, эвенов, саамов, хакасов и некоторых других народов.

У нганасан, как пишет Ю. Б. Симченко: «До настоящего времени... сохранилось деление сверхъестественных существ на матерей — олицетворение разных частей и явлений природы (нямы-нгуо), и па шаманских духов (дымады)». ⁷ И далее: «Шаманские духи никак не связаны с культом нямы-нгуо». ⁸ «Нганасаны, в отличие от других народов Севера, — говорит там же Ю. Б. Симченко, — сохранили свои верования, почти не подвергшимися влиянию шаманства». ⁹ О разграничении религиозных и шаманских функций у нганасан свидетельствуют и другие факты. «Шаманам запрещалось апеллировать к Земле-матери, так как это может вызвать нежелательные последствия для всех». ¹⁰ То же подтверждает, — правда, с некоторыми оговорками, — другой исследователь нганасанского шаманства Г. Н. Грачева. ¹¹

У чукчей, коряков и сибирских эскимосов шаманы занимались колдовством — лечили больных при помощи камлания, гадали, выступали посредниками между живыми и мертвыми. Камлания сопровождали имитацией звуков, издаваемых животными, птицами, изображали призывание и вступление в контакт со своими

⁷ Симченко Ю. Б. Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан. — В кн.: Сибирский этнографический сборник, V. М., 1963, с. 168. (Тр. Ин-та этногр. АН СССР. Нов. сер., т. 84).

⁸ Там же, с. 169.

⁹ Там же, с. 168.

¹⁰ Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976, с. 275.

¹¹ См. статью Г. Н. Грачевой в настоящем сборнике (с. 71, 72, 74 и др.).

духами-покровителями, имитировали звуковыми эффектами борьбу шаманских покровителей со злокозненными существами и т. п. Шаманы не допускались к отпращиванию религиозно-культурных действий, обращенных к божествам. Такие обряды выполняли главы патриархально-семейных общин, жреческие обязанности были закреплены за этими лицами. Выполнение ими религиозных ритуалов явилось как бы естественным продолжением их деятельности организаторов и руководителей охоты, ведения оленеводческого хозяйства, блюстителей порядка и традиций. Они же приносили жертвы умиловительного и благодарственного назначения, обращенные к божествам от коллектива сородичей. Шаманы в таких случаях присутствовали как рядовые члены общины и выполняли положенные ритуалы наравне с другими верующими.

Лишь в тех случаях, когда шаман оказывался и главой патриархально-семейной общины, он исполнял и функции ее жреца. Однако и при этом не допускалось смешения шаманских действий с отпращиванием религиозных обрядов. Подобно нганасанам, у чукчей, коряков и сибирских эскимосов строго разграничивались сверхъестественные добродетельные и злопамятные, злостные существа — и функционально, и терминологически.

У нивхов шаманство также было отделено от отпращивания религиозных обрядов. Их выполняли старейшины рода, тогда как за шаманами сохранялись функции врачевателей, колдунов, гадалей, предсказателей будущего и т. п. «Шаман у гиляков исключительно лекарь, гадалец и в отпращивании родового культа участия не принимает... Служителями родового культа являются старейшие в роде». ¹² Л. Я. Штернберг, авторитет которого в исследовании ранних форм религии вообще и религии нивхов в частности хорошо известен, отмечал, что шаманство «не вяжется с религиозным складом гиляка». ¹³ В другом месте в этой же связи он писал: «Поклонение и жертвы воздаются обыкновенно только добрым божествам; со злыми ведется борьба, приемы которой сложились в грандиозную систему шаманства». ¹⁴ Из сказанного следует, что Л. Я. Штернберг отчетливо разграничивал социальное назначение шаманства и социальное назначение религии, притом не только у нивхов. По данным Ч. М. Таксами, все религиозно-культурные действия — жертвоприношения, обращения к божествам и т. п. — у нивхов совершали старшие в роде, патриархально-семейной общине, но не шаманы. ¹⁵ Таким образом, и у нивхов шаманство не имело отношения к религии.

¹² Религия народов СССР, т. 1. М., 1931, с. 67.

¹³ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 19.

¹⁴ Там же, с. 224; см. также: Крейнович Е. А. Нивху. М., 1973, с. 447—448, 454—456.

¹⁵ Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975, с. 76, 117—118 и др.

Весьма отчетливо проступает разграничение шаманских и религиозных функций у эвенгов. Культовые отправления традиционного происхождения выполнялись старейшинами, главами семьи. «Обряды свадебные, гешитальные, погребальные, промыслово-охотничьи были связаны с патриархально-родовым культом семейно-родовых святых и покровителей. Все эти обряды совершались без шаманов. Совершались они старшими членами в семьях эвенгов. . . Обряд уркачак, связанный с культом медведя, осуществлялся без шаманов, распоряжался старейший из опытных охотников».¹⁶

В то же время шаманы оставались правоверными христианами, «строгими блюстителями христианской веры и всех православных поим». ¹⁷ В представлениях и повседневной практике эвенгов религия и шаманство выражали разные сферы общественного сознания, имели различное жизненное назначение, выполняли разные функции.

Второй тип шаманизма развивался у эвенков, ненцев, селькупов, кетов и некоторых других народов Сибири и Севера. У них наблюдается узурпация шаманами исполнения некоторых общинно-родовых религиозных культов благодаря утрате этих функций главами, старейшинами родов, патриархально-семейных общин. Видимо, эти факты и давали повод исследователям утверждать, что шаманство — религия. Качественно новое соотношение религии и шаманства (колдовства) начало развиваться в результате социально-экономического прогресса народов, особенно заметного после включения их в состав русского государства. Новая политическая обстановка, в которой оказались абorigены Сибири и Севера, сыграла огромную преобразующую роль в их социально-экономическом, общественном и духовном развитии. Рушились традиционные религиозные устои. Христианство и ламаизм ускоряли этот процесс. Произошел упадок значения ряда традиционных социальных институтов, внутренней экономической и общественной роли родоплеменных основ общества, а вместе с ними и роли глав родовых и патриархально-семейных общин. В числе общих утрат они потеряли и жреческие функции, ранее служившие духовным элементом объединения коллектива. Эти явления хорошо прослеживаются на исторических сведениях о лопарях (саамах), литературные источники о которых относятся к средневековью. Н. Харузин, опубликовавший ряд капитальных исследований о саамах, считал, что на ранних этапах развития шаманство не было связано с религией,

¹⁶ Попова У. Г. 1) Этнографические особенности дореволюционного быта населения Тауйского побережья. — В кн.: История и культура народов Северо-Востока СССР. Магадан, 1964, с. 57—58; 2) О пережитках культа медведя (уркачак) среди эвенгов Магаданской области. — В кн.: История и культура народов Севера Дальнего Востока. М., 1967, с. 174—181.

¹⁷ Попова У. Г. Рассохинская группа эвенгов. — В кн.: Экономические и исторические исследования на Северо-Востоке СССР. Магадан, 1976, с. 135.

а шаманы не выполняли религиозных функций. Из среды лопарей, отмечал он, выдвигались знающие «тайны чародейства, могущие навести порчу, причинить болезнь или смерть. Таковыми были их шаманы».¹⁸ По сведениям авторов XVI в., почти каждая семья лопарей имела свой бубен, а глава семьи выступал в роли «приносителя жертв, семейного жреца».¹⁹ Но уже в XVII в. нойды вытеснили прежних семейных жрецов.²⁰ На них и перешли все жреческие обязанности, которые некогда лежали на главах семей.²¹ На эволюции роли лопарских шаманов прослеживается не только узурпация ими народных религиозных отпращиваний, но также умелое сочетание чисто шаманских (колдовских) функций с христианским благочестием.²² Внедрение православия привело к уничтожению жреческих функций, которые исполняли до этого главы родов, патриархально-семейных общин. Усилия миссионеров направлялись прежде всего на христианизацию социальных верхов. В 1824 г. Синод издал особую инструкцию «О правилах обращения кочующих самоедов в христианскую веру». В ней было написано: «Всего простее и благонадежнее начать с их старшин и богачей; ибо при посредстве их легко уже было бы обратить и весь самоедский народ».²³ Этот принцип соблюдался повсеместно. Приняв христианство, вольно или невольно, главы родовых и патриархальных общин уже не могли отправлять традиционные служения, жертвоприношения, обряды, так как за это они жестоко наказывались. Отправление родовых и патриархально-семейных культов начали захватывать шаманы. Так к их функциям врачевателей, гадателей и т. п. присоединились религиозные, что укрепляло их общественный авторитет еще больше. Расширение функций шамана было в известной мере логичным и протекало, по-видимому, без особых трений, так как шаман оставался избранником духов, обязанным защищать сородичей, помогать им в жизненных делах, предугадывать их исход и т. п.

Шаманы эвенков обслуживали тот род, к которому они принадлежали сами. Они были избранниками родовых духов-предков, а основное и главное их назначение — это защита членов рода (общины) «от всевозможных несчастий, от козней злых духов».²⁴ Интересно, что посвящение в шаманы сопровождалось общеродовой церемонией, которая завершалась испытательным предсказанием шамана, не молением божествам, а колдовским действием. Это обстоятельство подтверждает не-

¹⁸ Харузин Н. О пойдах у древних и современных лопарей. — Этнографическое обозрение, кн. I, М., 1889, с. 43.

¹⁹ Там же, с. 44.

²⁰ Там же, с. 48.

²¹ Там же, с. 44.

²² Там же, с. 50.

²³ Огрызко И. И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. Л., 1941, с. 65.

²⁴ Анисимов А. Ф. Религия эвенков. М.—Л., 1958, с. 217.

посредственную связь эвенкийских шаманов в первую очередь с колдовством. При сохранении за шаманами их основных функций нерелигиозного свойства (лечение больных при помощи камлания, поиски потерявшихся оленей, камлания с целью предугадать предстоящую поездку, предсказание будущего, совершение колдовских магических обрядов привлечения животных и т. п.)²⁵ они отправляли некоторые религиозные функции, ранее исполнявшиеся родовыми старейшинами. Это и принесение в жертву оленя «верховным божествам», и исполнение благодарственных песен покровителям рода, и произнесение у вывешенной жертвенной шкуры оленя «длинной малиурты» (от русского слова «молитва») — импровизированной молитвы христианским божествам.²⁶ Присвоение шаманами религиозных функций, по мнению А. Ф. Анисимова, произошло не сразу, так как «в отдаленном прошлом совершение религиозных обрядов не являлось прерогативой шаманов, а лишь позднее было монополизировано ими».²⁷ Шаманы эвенков утверждались родом и действовали внутри рода, общины. И узурпировали они родовые религиозные функции, принадлежавшие ранее роду, родовым старейшинам. Но отправление семейных культов и обрядов оставалось в семье. Их исполняли главы, «хозяева семьи».²⁸ Эта часть религиозных культов эвенков еще не была отторгнута шаманами из ведения глав семей. «Шамана приглашают, — сообщал Н. Путугир, — в случае заболевания члена семьи или заболевания оленя. Кроме того, шаман принимается для принесения духов счастья хозяину и для изгнания духов, приносящих вред хозяину и его хозяйству». Ряд специальных действий выполнял шаман после смерти члена семьи: он изгонял злых духов из тела покойника, отгонял душу умершего от семьи, произносил разные заклинания, предсказывал и т. п.²⁹ Вместе с тем все виды шаманских камланий у эвенков разделялись на камлания в верхний мир и камлания в нижний мир. Оба вида этих камланий осуществлял один и тот же шаман.³⁰ В первом случае он обращался к благодетельным божествам,³¹ во втором вел борьбу со злыми духами. Наметилось формирование белого и черного шаманства, но оно у эвенков не завершилось таким строгим разделением ролей исполнителей, как это было у бурят. Лишь некоторые забайкальские шаманы эвенков имели два костюма. В одном камлали, обращаясь

²⁵ Анисимов А. Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда. — Тр. Ин-та этногр. АН СССР. Нов. сер., т. 18. М.—Л., 1952, с. 202.

²⁶ Там же, с. 220; Анисимов А. Ф. Религия эвенков, с. 212.

²⁷ Анисимов А. Ф. Религия эвенков, с. 224.

²⁸ Путугир Н. Религиозные верования у эвенков Киренского округа. — Тайга и тундра, 1930, № 2, с. 157.

²⁹ Там же, с. 158.

³⁰ Рычков К. М. Енисейские тунгусы. — Землеведение, 1922, № 1—2, с. 120.

³¹ Там же, с. 86—87.

к духу — хозяину верхнего мира, в другом — в поисках души больного.³²

Тенденция к обособлению и противопоставлению собственно шаманским (колдовским) действиям действий, направленных к родо-племенным божествам (религиозным), есть свидетельство несовместимости этих феноменов, отражение коренных различий их социально-функционального назначения. Белое шаманство появилось в результате необходимости возместить утрату исполнения жреческих функций родовыми старейшинами.

Значительное сходство по ряду основных признаков, характеру функций с эвенкийским обнаруживает содержание религиозных верований и шаманства у кетов.³³

Аналогичное эвенкийскому и кетскому функциональное соотношение религии и шаманства находим и у ненцев. Ненецкое слово *тадебя* значит шаман, колдун, ворожей, а глагол *тадебтенгго(сь)* — шаманить, колдовать, ворожить.³⁴ Ни слово *тадебя*, ни слово *тадебтенгго(сь)* не несут в себе значений, связанных с религиозными представлениями, с культами. Еще в конце XVIII в. В. Ф. Зуев, изучавший ненцев и хантов, отмечал, что тадыбей (шаманы) или ворожей, как он их называл иначе, отличались умением поражать окружающих своими фокусами, камланием, которое начиналось вызовом «диаволов», экстазом, игрой на бубне, пением и т. п. «Сие (камлание, — И. В.) у их употребляется, — отмечал он, — во всяком особливом случае, но бо го с л у ж е н и е и х (разрядка наша, — И. В.), хотя и соответствует разным образом безумию, однако производится иным образом, но нередко с шаманом».³⁵ В. Иславин обряд, совершаемый ненцем тадыбеем, называл кудес(ом), а самого тадыбея — кудесником. Слова «кудес», «кудесить» в русском языке происходят от слова «куд» — злой дух, бес, сатана, волхв; кудесить — волховать, колдовать, заниматься чарами, ворожкой, заговорами.³⁶ Подтверждается это значение слова и действиями тадыбея, отмеченными В. Иславиным: «Самоеды, — писал он, — прибегают обыкновенно к тадыбеем для излечения от болезни, для предсказания — успешен ли будет промысел, для указания —

³² Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969, с. 254.

³³ Алексеенко Е. А. 1) Культы у кетов. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977, с. 31, 34, 35, 38, 46—49, 53, 57, 58, 62, 63; 2) см. статью в настоящем сборнике (с. 90, 94—96, 106—111, 121 и др.); Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов. — В кн.: Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969, с. 241; Апучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914.

³⁴ Русско-ненецкий словарь. М., 1948.

³⁵ Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771—1772). М.—Л., 1947, с. 47 (Тр. Ин-та этногр. АН СССР. Нов. сер., т. 5).

³⁶ Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка, т. 2. — То же значение этого слова находим и в Этимологическом словаре русского языка, составленном А. Преображенским (М., 1910—1914).

кто похитил из стада оленей, и т. д.).³⁷ Не видел и М. А. Кастреп религиозного назначения шаманства; шаманов он считал колдунами, а само шаманство — колдовством.³⁸

Исследования Л. В. Хомич подтверждают эти положения. «Основные функции — лечение больных, предсказание будущего и розыск пропавших вещей».³⁹

Однако пенецкие шаманы («сильные») уже исполняли некоторые религиозно-культурные функции. При участии сильных шаманов, которые имели дело с духами неба (хэхэ), Нум'ом, осуществлялись весенние и осенние камлания, связанные с началом и завершением оленеводческого и промыслового годовых циклов. Ежегодно весной и осенью духу — хозяину неба Нум'у приносили в жертву белого оленя.⁴⁰ Эти жертвоприношения производились при участии шамана, который обращался к Нум'у с просьбами о даровании успехов в промыслах и с благодарностью за удачные сезоны перекочевки, умножение и благополучие стад оленей и хорошие промыслы.

С разрушением общинно-родовых отношений, с распадом родовых коллективов началось смещение в производственной и общественной жизни представителей разных родовых общин, что привело к ликвидации роли старейшин-жрецов, носителей общинно-родовых традиций, культов. Все это нашло известное отражение в изменении характера деятельности шаманов. Те из них, которые узурпировали жреческие функции (сильные шаманы), стали иметь дело с небесными духами, Нум'ом и Нум'ом-Николаем, т. е. с божествами, подключив их к таким шаманским делам, как лечение, — культ соединили с камланием. Те же тадебцы, которые остались просто шаманами, имели дело со злыми духами земли, с Ыа. Они исполняли только чисто шаманские колдовские обязанности (лечили, гадали, предсказывали и т. п.). Между теми и другими шаманами существовала вражда. Развитие ненецкого шаманства в двух направлениях, с разделением функций, напоминает формирование белого и черного шаманства в его зачаточном состоянии, какое обнаруживается у эвенков и кетов.

Показательно, что становление ненецкого шаманства связано не с религиозным вдохновением и воодушевлением, а с видениями, галлюцинациями зрительными и слуховыми, когда начинающий видит разных дьяволов, постоянно преследующих его, побуждающих взяться за шаманские (колдовские) дела. Общественное внушение, самогипноз довершают этот процесс.

³⁷ Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847, с. 110.

³⁸ Кастреп М. А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. — Магазины землеведения и путешествий, т. 6, ч. 2. М., 1860, с. 128.

³⁹ См. статью Л. В. Хомич в настоящем сборнике (с. 6, 11—15, 22—25, 35).

⁴⁰ Хомич Л. В. Религиозные культы ненцев. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977, с. 5—7, 28.

Все это также есть свидетельство нерелигиозного происхождения и назначения шаманства и у ненцев.

По своему характеру, идейному содержанию, общественным функциям, внешним атрибутам шамана близко к кетскому шаманству примыкает и селькупское, приближающееся в этом также и к шаманству эвенков. Есть черты, объединяющие шаманство всех этих народов: совмещение функций черного и белого шаманства в одном лице, лишь с различиями в одеянии и разным исполнением камлания — отдельно в мир небесный и отдельно в мир подземный, присвоение шаманами отправления ряда общинно-родовых религиозных функций. Главным назначением селькупского шамана было лечение больных, гадание о местонахождении пропавшего имущества, о предстоящем промысле, узнавание причин неудачи того или иного охотника, рыбака. Е. Д. Прокофьева пишет, что, по убеждениям селькупов, их жизнь во многом зависела от соблюдения ими множества обрядов и запретов, касавшихся почти всех сторон деятельности. Они родились в глубокой древности из культов природы, огня и др. Позднее шаманы включили их в свой арсенал.⁴¹ Таким образом, факт монополизации шаманами отправления религиозных культов устанавливает и исследователь шаманства селькупов.

Наиболее развитыми и систематизированными идеями отличался шаманизм бурят, тувинцев и якутов — третий тип шаманизма. Их шаманы наряду с колдовскими узурпировали отправление почти всех общинных и семейных культов. Названные народы в своем общественно-экономическом и культурно-политическом развитии далеко опередили других аборигенов Сибири и Севера. Кроме того, буряты и тувинцы издавна находились в тесных связях с монголами и тюрками. И это наложило определенный отпечаток на их традиционное религиозное сознание, его структуру, а также и на шаманство. До установления Советской власти буряты не имели своей государственности, а их сложный пантеон отражал, «с одной стороны, родоплеменную организацию и вызревание классовых отношений в самом бурятском обществе, а с другой — феодальные порядки и административную структуру соседних государств, прежде всего монгольского и джунгарского».⁴² Одной из отличительных особенностей бурятского шаманства было его глубокое внедрение во все стороны общественной и частной жизни народа. По данным современных исследователей, шаманы обеспечивали хороший приплод скота, удачную охоту, счастливое потомство, угадывали волю неба, руководили приготовлением огнов, совершали обряды и жертвоприношения в честь тех или иных богов и духов, освещали мероприятия об-

⁴¹ Прокофьева Е. Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977, с. 66.

⁴² Очерки истории культуры Бурятии, т. 1. Улан-Удэ, 1972, с. 98.

шественного характера, благословляли новобрачных на свадьбе, были знатоками мифологии, родословных своих соплеменников. Они же выступали в качестве врачей, предсказателей, толкователей снов, знатоков и блюстителей родо-племенных порядков и обычаев.⁴³

Этот перечень шаманских функций включает как религиозно-культовые, так и шаманские (колдовские) дела. К сожалению, исследователи бурятского шаманства не дали четкого разграничения функций белых и черных шаманов, называя и тех, и других «служителями религиозного культа». Пользуясь имеющимися сведениями, попытаемся проследить общественное назначение и функции белых и черных шаманов. Уже установлено, что белые шаманы служат только добрым западным божествам, никогда не делают людям зла, являются добрыми ходатаями за людей, совершают обряды и призывания, обращенные только к покровительствующим людям божествам, дающим добро и счастье. Их уважает народ.⁴⁴ Они обращали свои моления к хатам — родовым покровителям, «призывая их одарить собравшихся счастьем».⁴⁵ Они проводили тайлаганы — эти частные или общинные жертвоприношения, в которых принимали участие целые улусы или даже целые роды. Характер такого моления всегда был просительным.⁴⁶ Эти шаманы имели особую белую одежду, на ней не было никаких металлических украшений. По-видимому, функции белого шаманства генетически восходят к жреческим, некогда выполнявшимся старейшинами рода. Следы таких связей можно обнаружить и теперь. Как уже отмечалось, культ западных хатов носил родовой характер. Обряд, посвященный им, проводился старейшими в роде или ламами. При жертвоприношении просили дождя, детей, богатства.⁴⁷

Тайлаган, посвящаемый пяти тункинским хатам, совершался также старейшими жителями. В последнее время, как отмечает Г. Р. Галданова, почитание хатов проводится преимущественно стариками. Во всем этом нельзя не видеть обособленных истоков белого шаманства и связи его со жречеством.

Черные шаманы пользовались покровительством и поддержкой восточных тэнгриев, хатов, страшных и враждебных людям существ, которых они всегда опасались. «Черный шаман, — писал М. Н. Хангалов, — как служитель злых духов, причиняет людям только зло, болезнь, смерть; некоторые из них... могут убивать людей, съедая их души или отдавая злым духам; черные шаманы делают порчу, они приносят жертвы только злым богам: восточным тэнгриям, восточным хатам, Эрлен-хану (царь мерт-

⁴³ Там же, с. 102; Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1. Улан-Удэ, 1958, с. 363.

⁴⁴ Там же, с. 372.

⁴⁵ Сообщение Г. Р. Галдановой.

⁴⁶ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 354.

⁴⁷ Сообщение Г. Р. Галдановой.

вых)».⁴⁸ Основное назначение черных шаманов — борьба со злыми духами. Их одеяние увешано металлическими предметами, которые должны пугать и отгонять злых духов. Одно из главных назначений черных шаманов — изгнание из тела больного злого духа, призывание, поиск потерявшейся души.

Пройдя обучение, черный шаман приобретает способность принимать в себя, т. е. заглывать, вызываемых им во время камлания духов. С духами внутри шаман мог делать разные фокусы. После смерти черные шаманы пополняли сонм злых духов, преследующих людей, вымогающих у них подаяния; свое происхождение черные шаманы вели от злых восточных существ.

Как видно, свойства и занятия черных шаманов никак не могут быть отнесены к деятельности религиозного назначения служителей культа. Все это не больше и не меньше как колдовство.

Между белыми и черными шаманами существовала постоянная вражда.⁴⁹ Шла борьба за духовное подчинение народных масс. На фоне ламаизации и христианизации, когда белые шаманы как носители религиозных традиций утрачивали свое значение, черные шаманы использовали складывающиеся обстоятельства в свою пользу. Помимо шаманско-колдовских занятий, они присоединяли к своим функциям и религиозные, ранее исполнявшиеся белыми шаманами. Вот почему уже в XIX в. «наблюдались факты, когда многие шаманы (черные, — И. В.) одинаково служили как западным, так и восточным божествам».⁵⁰ Одновременно они сумели глубоко внедриться и захватить в свои руки не только общинно-родовые, но и семейные религиозные культы. Эта особенность бурятского шаманства характеризует высокий уровень его идеологического вмешательства в духовную жизнь народа.

Сам по себе факт существования двух форм шаманства есть неоспоримое свидетельство разных истоков и разных социальных назначений белого и черного шаманства. Истоками и функциями одного было религиозное сознание, истоками и функциями другого — борьба со всякими проявлениями злых сил в природе и обществе, в жизни людей.

Много общего или весьма близкого бурятскому обнаруживается в сочетании шаманизма (колдовства, ведовства) с отправлением религиозно-культовых функций шаманами у тувинцев и якутов.

Почти во всех работах о народах Сибири и Севера религиозные отправления и кудесничество, колдовство объединяются под общим названием «шаманство», которое считается формой религии, распространенной среди этих народов. Отождествление шаманства с религией имеет свою историю. Слово «шаман» вошло в русский

⁴⁸ Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 353.

⁴⁹ Очерки истории культуры Бурятии, т. 1, с. 103.

⁵⁰ Там же; Хангалов М. Н. Собр. соч., т. 1, с. 373.

язык через сибирских землепроходцев. Столкнувшись с разными формами поклонения природе, предкам, с обилием культовых предметов, идолов и шумными, бросающимися в глаза необычными действиями шаманов с их атрибутами, экстазом, они восприняли все это как единое «идолопоклонство» и идолослужение, или шаманство. Землепроходцы не смогли рассмотреть, понять и отделить религиозное от нерелигиозного, колдовского. С таким значением слова «шаман», «шаманство» закрепились в официальных документах, в отписках казаков, в делах проповедников и миссионеров, вошли в научные труды XVIII—XIX вв. и дожили до наших дней.

При изучении шаманизма народов Сибири и Севера следует отличать то, что относится к религии, от того, что относится к собственно шаманству, или колдовству. Нельзя смешивать эти генетически и функционально разные явления. Все валить в одну кучу — значит запутывать существо дела, смешивать несовместимые по социальной природе и социальному назначению явления общественной жизни народов.

В исследованиях по шаманизму не разграничиваются переживания религиозного характера и чувства, порождаемые шаманскими действиями, камланием. Одно дело — молитвенное настроение, молитвенная восторженность, сосредоточенность при жертвоприношении, в которые вкладывается искренность, просьба, окутанная туманной надеждой на то, что благодетельное существо услышит, поймет и обеспечит успех в промыслах, в просимом, в жизненных делах. При шаманстве возникают совершенно другие эмоции, настроения, другие чаяния, другие переживания и другое поведение присутствующих. Наблюдается совершенно иной характер сопричастности с происходящим. Они переживают страх перед кознями нечистой силы, удивление, испуг, ожидание слуховых и зрительных галлюцинаций, их внимание сосредоточено на театральном-драматизированном представлении шамана, его неестественном состоянии во время экстаза. Все это сопровождается громом бубна, беспорядочным шумом и лязганьем металлических подвесок, воплями и криками шамана. Они живут надеждой на победу его над демонами, на благоприятный исход «лечения», гаданий, разговоров с предками и т. п. Эти два состояния людей принципиально отличаются одно от другого и никогда не смешиваются участниками. Одно дело — моление, другое — шаманство. И носят они разные названия, так как отражают разные понятия, разное содержание. Жертвоприношения, адресованные добродетельным существам, носили либо просительный, либо благодарственный характер, а от преследований злых духов можно было только откупиться, например взамен души человека, на которую посягали демоны, дать душу животного. Совершались такие приношения в разных условиях, в разных местах, в разной обстановке и разными приемами. В первом случае — жертва ориентировалась на юго-восток,

животное должно быть светлой масти, акт жертвоприношения совершался днем. Во втором случае — жертва ориентировалась на северо-запад, в ту сторону, где находилось обиталище «нечистой силы». Животное обязательно должно было быть темной масти. Такие приношения делались в сумерках или ночью, в укромных местах. Мясо животного в пищу не употреблялось.

Признание независимых истоков религиозного сознания и шаманства, разных социальных причин, породивших эти явления, находим у ряда русских и советских авторов. Наиболее отчетливо это прослеживается на исторических данных о лопарях, о чем уже говорилось ранее.⁵¹

Аналогичное понимание соотношения религии и шаманства было и у Л. Я. Штернберга, что следует из его программы по этнографии. В ней содержатся самостоятельные разделы: «Верования», «Культы», «Шаманы» и «Шаманское облачение». Как бы в подтверждение обособленности верований от шаманства, он дает определение значения слова «шаман». «Шаман — человек, обладающий специальными духами — покровителями и помощниками, помогающими ему в борьбе со злыми духами, главным образом болезней, и вообще во всех тех действиях, которые он предпринимает на помощь человеку».⁵² В то же время Л. Я. Штернберг допускает совмещение жреческих и шаманских функций в одном лице, когда ставит вопрос о подразделении шаманов на белых и черных: «ограничивается ли он только лечением больных или он является в то же время жрецом».⁵³ Д. К. Зеленин полагал, что «возникновение шаманства связано с медицинской функцией».⁵⁴ К сожалению, эту интересную мысль он не развил. С. А. Токарев, отмечая односторонний подход к изучению религиозных верований алтайцев, касается также и вопроса о соотношении религии и шаманства. «Эффективные, при всей своей дикости, шаманские камлания, кровавые жертвы, причудливая демонология, — пишет он, — все это невольно притягивало внимание наблюдателей и заслоняло от них те менее заметные формы религиозных верований, которые существовали рядом с шаманством, почти не смешиваясь с ним».⁵⁵ Очень верное наблюдение, однако оно не повлияло на общеизвестное мнение автора цитированных строк, который считает шаманство религией.

Сущность и общественное назначение шаманства резко отличается от религии отношение к нему аборигенов Сибири. Не известно

⁵¹ Харузин Н. О нойдах у древних и современных лопарей, с. 43.

⁵² Штернберг Л. Я. Краткая программа по этнографии. — В кн.: Сб. инструкций и программ для участников экскурсий в Сибирь. СПб., 1914, с. 245.

⁵³ Там же, с. 246.

⁵⁴ Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства. — Изв. АН СССР. Отделение обществ. наук, 1935. М.—Л., 1936, с. 711.

⁵⁵ Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев. — Тр. Ин-та этногр. АН СССР, т. 1. М.—Л., 1947, с. 139.

ни одного примера, чтобы носителя чужой, иноплеменной религии допустили или пригласили для отправления религиозных культов (жертвоприношений, молений и т. п.) в другое племя, к другому народу, тогда как шаманов призывали для исполнения колдовских дел, камланий и т. п. не только за пределы данной общины, но даже соседние народы обращались к их искусству. Более того, можно было купить одеяние, другие шаманские атрибуты у соседнего народа, но нельзя было купить предметы религиозного назначения. Чукотские шаманы охотно приобретали тунгусскую шаманскую одежду, употребляли тунгусские бубны,⁵⁶ обменивались с эскимосами шаманскими фетишами, духами. К селькупским шаманам обращались «за шаманством» ненцы. Ненец Лырман целиком купил костюм у шамана другой национальности. Среди нганасанских шаманов были энецкие и тунгусские «учителя».⁵⁷ «Ненцы обращаются к эвенкийским или хаптыйским шаманам, считая их более сильными. Русские и коми прислушивались к пророчествам ненецких шаманов».⁵⁸ Кетские шаманы обменивались с иноплеменниками своими песнями и духами. Кеты обращались к шаманам селькупов и эвенков.⁵⁹

В свое время русские, в частности новгородцы,⁶⁰ обращались к финским шаманам. Известно, что Иван Грозный приглашал в Москву лопарских поидов для гаданий. В таинственную колдовскую силу шаманов верили русские и в более позднее время. Якутский воевода А. Барнашлев, узнав о том, что якуты подали челобитную, в которой жаловались на притеснения и поборы с его стороны, обратился к помощи шаманов. Он приказал им шаманить о смерти челобитчиков, а также о том, чтобы новый воевода, который должен его сменить, был к нему «добр». «А в их земле шаманы бесовским призывом и волшебством людей портят и морят», — писал в 1679 г. воевода Фома Бибилов.⁶¹ Такое отношение к шаманству лишней раз подтверждает, что его основное, общественное назначение не имеет отношения к религии. Главная функция шаманов — борьба со злокозными существами, лечение больных как в далеком прошлом, так и в XIX в. Поэтому многие аборигены Севера отождествляли действия шаманов с действиями врачей, называя последних «русскими шаманами». Так их называли нивхи, чукчи, коряки и другие народы. Эти функции шамана-лекаря все еще сохраняются не только у народов Сибири и Севера, но и там, где продолжают бытовать пережитки шаманства, например в Средней Азии. Казахские

⁵⁶ Богораз-Тан В. Г. Чукчи. II. Религия. Л., 1939 (с. 137).

⁵⁷ См. статью Г. Н. Грачевой в настоящем сборнике (с. 88).

⁵⁸ См. статью Л. В. Хомич в настоящем сборнике (с. 36).

⁵⁹ См. статью Е. А. Алексеенко в настоящем сборнике (с. 98).

⁶⁰ Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956, с. 293.

⁶¹ Цит. по: Токарев С. А. Шаманство у якутов в XVII в. — Сов. этнография, II. М.—Л., 1939, с. 102.

баксы еще недавно лечили в основном бесплодных женщин и сумасшедших, выгоняя из их тела джинов болезни,⁶² т. е. пользовались обычными шаманскими приемами, будучи в то же время правоверными мусульманами.

Таким образом, перед нами два явления, бытование которых и в настоящее время опирается на традиции и невежество. Изучать шаманство и религиозные верования, бороться с ними надо разграничивая их подлинное назначение. Только глубокое проникновение в сущность того и другого явления может обеспечить правильные пути преодоления этого вредного наследия прошлого.

Изучение религиозных верований и шаманизма народов Сибири и Севера весьма актуально не только в плане научном, познавательном, но и в плане тех требований, которые выражены в постановлении ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы». В этом постановлении к науке предъявляется требование «глубокого анализа духовной жизни общества», указывается, в частности, на необходимость «разработать и осуществить конкретные меры по усилению атеистического воспитания», «сосредоточить внимание ученых на формировании марксистско-ленинского мировоззрения различных групп населения».⁶³

⁶² Башилов В. Н. Некоторые материалы по казахскому шаманству. — В кн.: Полевые исследования Ин-та этнографии, 1976. М., 1978, с. 158—166.

⁶³ В Центральном Комитете КПСС. — Коммунист, 1979, № 7, с. 10—20.