

Е. Д. Прокофьева

МАТЕРИАЛЫ ПО ШАМАНСТВУ СЕЛЬКУПОВ

Изучение религиозных представлений и шаманства в целом тазовских и баишенских селькупов основывается на непосредственных наблюдениях над шаманскими действиями, беседах со стариками, с многими шаманами разного возраста и «квалификации».¹

В далекие 1920-е гг., первые годы Советской власти, на Туруханском Севере, в Тазовской тундре, проживали и свободно камлали многие селькупские шаманы разного возраста и «силы». Еще жив был известный по всей тундре и за ее пределами, среди ненцев и эвенков, 75-летний шаман Давид Калинин с р. Худосея (приток р. Таз), по прозвищу «Тама-ира». В молодые годы он считался самым «сильным» шаманом в ближайших тундрах. По словам селькупов и кочевавших в Туруханском крае юраков и эвенков, Тама-ира был последний «великий» шаман. О творимых им чудесах ходили легенды. Рассказывали, что он ловил на лету нацеленные в него ружейные пули, резал себя и пронзал насквозь ножом или стрелой и т. п. Один из очевидцев таких чудес, Николай Кусамин, говорил: «Когда Тама-ира выпьет вина, здорово шаманит. Один раз он вышел и говорит моему отцу: „Дай нож!“. Мы дали. Он как воткнет его себе в плечо, до самой ручки нож ушел! Потом через всю грудь провел — ребра так и трещат! А крови нет нисколько! Ух! Большой шаман был! Сейчас он шибко старый стал. . . Другой раз, бывало, топор возьмет и начинает себя рубить. . . и ничего. . . крови нет» (запись 1928 г., Янов стан).

Нам этого не удалось наблюдать, так как Тама-ира был уже очень стар и дряхл. Известен был на р. Таз и другой шаман,

¹ Публикуемый материал был получен Г. Н. и Е. Д. Прокофьевыми во время пребывания в 1925—1928 гг. в Тазовско-Туруханской тундре (в частности, в пос. Янов стан). Дополнительные сведения по обским селькупам дали поездки Е. Д. Прокофьевой на р. Тым (Каргасокский район, Нарымский округ, 1932 г.) и на р. Кеть (Колпашевский район, 1933 г.). И, наконец, ею же собраны материалы по Тазовским селькупам (Красноселькупский район, Ямало-Ненецкий национальный округ, 1962 г.).

Кыткин, умевший проделывать то же самое. О подобных фокусах сообщает Г. Спасский в описании шаманского камлания у самоедов (видимо, селькупов).²

В Тазовской и Туруханской тундре проживало много шаманов, достигших «полной силы», а следовательно, имевших большой бубен и полный ритуальный костюм (Иван Кагалев, Прокопий Тетерин, Капальча с р. Худосея, Максим Безруких). Все они были примерно одного возраста — от 40 до 55 лет. На р. Кораль унтынак проживал шаман Тимофей Кусамин, по прозвищу «Хромой» (Куроль). Недалеко от пос. Янов стан жил известный шаман Андрей Безруких. «Богатый костюм» имел шаман Кыткин. Из молодых упомянем Алексея Мандакова и Савву Агичева. Старуха Федосья Черных, русская, вдова селькупа Ивана Мандакова, много лет проживая среди селькупов, усвоила их язык и обычаи. В 1962 г. в Красноселькупске она говорила нам: «Были здесь шаманы, и много. Все их знали. В родне Калина были два больших шамана. (Один из них Тама-ира, — Е. П.). За шаманством сюда приезжали и „снизу“ (ненцы, — Е. П.), и с Пура. Приезжавшие платили за камлание по 15 оленей! Это была сила, которая всех здесь держала».

Длительное проживание среди селькупов, постоянное общение и знание языка помогло нам завоевать их доверие и приблизиться к пониманию такого сложного явления, как шаманство. Свидетельством этого доверия было то, что селькупы сделали Г. Н. Прокофьеву его «личный» бубен (находится в МАЭ). Иногда шаманили и у нас в избе.

На Оби и ее притоках (в среднем течении), где мы работали в начале 1930-х гг. (по заданию Комитета нового алфавита и Института народов Севера), шаманы тщательно скрывали и отрицали свою деятельность. Но и там нам удалось познакомиться с шаманами и даже наблюдать камлание. На р. Тым мы встретили старика шамана Егора Карлыкина, который работал в свое время с К. Доннером.³ Оба сына Егора были тоже молодые шаманы. Там же, на р. Тым, в устье р. Сантельки, в юртах мы познакомлись и присутствовали на камлании старого (63 лет) опытного шамана Николая Арнянгина. Нам удалось уговорить его провести сеанс камлания. Согласился он неохотно, так как бубен и части его костюма были спрятаны в лесу. Самое удивительное было то, что подсушить у костра свой бубен шаман доверил мне, женщине. Однако все разъяснилось сразу после камлания. Николай Арнягин принял меня за тазовскую селькупку, поскольку я знала селькупский язык и шаманство, и обратился ко мне со следующими словами: «Ты должна приехать ко мне на следующую весну! Я стал

² Рукопись 1680 г., принадлежавшая Смоленскому епископу Кировичу, опубликована Г. Спасским, см.: Сибирский вестник, 1882, ч. XVII, XVIII, примеч. Г. Спасского.

³ Его фотографию см. в книге: Donner K. La Sibirie. Tours, 1946.

старый, духи меня мучают, я получил их от матери и мне некому их передать. Ты приедешь, я тебе их передам, освобожусь. Если ты не захочешь приехать, он тебя приведет!». С этими словами шаман снял с бубна подвеску с изображением человеческой фигуры наподобие якутских изображений *ámáġát* и отдал мне, так как хотел свой дар передать женщине. К великому сожалению, в 1934 г. поездка не состоялась.

В беседах с шаманами нам удалось собрать небольшой материал о шаманстве нарымской (тымской) группы селькупов. В поездках по рекам Тым и Кеть мы встречали немало женщин, которых население называло шаманками, но женского камлания нам наблюдать не удалось.

Женским шаманским музыкальным инструментом был варган (*пыңыр*).⁴ Женщин, имеющих разные варганы, мы встречали немало, близко их знали, слушали их игру на этих инструментах. Исполняли не только соло, но и дуэты, и трио. Песни, слышанные нами, не было никаких оснований считать шаманскими. Играли даже русскую «Барыню». Никакими действиями и словами песни не сопровождалась.

Несмотря на то что этих женщин селькупы называли шаманками, какое отношение они имели к шаманству, каковы их функции, выяснить не удалось.

Имелось и другие шаманки, получавшие бубен, камлавшие подобно мужчинам.

Шаманский дар передавался по наследству от отца к младшему сыну (бывало и старшему), но чаще от деда к внуку. Если сын шамана должен был наследовать дар отца, то, как уверяли селькупы, отец-шаман задолго до внешних проявлений знал об этом, но держал в тайне. Как мы уже сказали, более обычным было наследование шаманского дара через поколение. Селькупы рассказывали, что часто в песнях молодого шамана они узнавали напевы деда-шамана, даже если звук никогда не слышал его камлания. В шаманских песнях рассказывается о том, что молодой шаман идет в «верхний» мир, доходит до тундры, где растут семь лиственниц, «из которых дедушка [шамана] бубны свои делал». В тех же песнях шаман призывает «дедушкиного духа-помощника» помочь ему, внуку, уговаривает и своих духов идти «по дороге, протоптанной дедом».

Селькуп не мог стать шаманом по собственному желанию. Первым условием этого было наличие в роду предков-шаманов.

Любопытный материал сообщил нам Шешкин (манси по национальности) в одном из своих писем. «Шаманский дар у манси от мужчины-шамана передавался только по мужской линии. Так же

⁴ *Пыңыр* — дословно «жужжалка» (от глагола *пыңырġо* — жужжать). Так же называли и бубен. Четыре варгана мы получили «в подарок» и передали в Государственный музей этнографии (ГМЭ) в Ленинграде. Два из них железные, один из мамонтовой кости и один деревянный.

как от женщины передавался только по женской линии. Бывали мансийские роды, где никогда не бывало шаманов и в будущем не могло быть, потому что их «чистая» кровь передавалась из поколения в поколение. В тех родах, где предки были шаманами, шаманы никогда не кончаются. «Дикая» шаманская кровь передается потомкам до тех пор, пока род совсем не исчезнет» (пос. Ламбовож, Ханты-Мансийский национальный округ, Тюменская область, 1956 г.).

Изредка в старину у селькупов шаманский дар передавался от матери сыну, от бабушки внуку. Так получил свой дар шаман Николай Арьянгин. Отказаться от такого наследства селькупу было невозможно. Человека, отказавшегося принять шаманский дар, духи (*лос'* — дух-черт) его отца или деда замучивали до смерти. Мы были свидетелями печальной судьбы Николая Андреевича Агичева, сына большого шамана Андрея Агичева. Николай Агичев был интересным, талантливым человеком, стремившимся вырваться из гнетущей его среды. Он был одним из главных помощников Г. Н. Прокофьева при составлении селькупской грамматики. С увлечением учился он, составлял таблицы склонения и спряжения, раскрывая для себя законы своего родного языка. Он хорошо говорил по-русски, очень следил за собой и в costume, и в поведении. Глядя на него, никто не поверил бы, что все свое детство и отрочество он провел в чуме. Это был, кроме того, мастер по изготовлению веток (челноков) и оленьих нарт. Но отец его был большим шаманом. Николай Агичев знал, что его ждет та же участь (он был второй сын). Следуя традициям, он должен был получить дар отца. Всеми силами своего разума он сопротивлялся. Тяжелый конфликт вызвал заболевание первой экземой. Николай ездил в Красноярск, в Москву на лечение. Ненадолго болезнь затихала. Селькупы уверяли, что его мучают духи шамана-отца за то, что он не хочет шаманить. Ким Агичев — племянник Николая Андреевича — рассказывал: «Днем дядя человек как все. С наступлением вечера он так изменяется, что сидеть с ним страшно. Он кричит и плачет, просит всех защитить его от духов, которые приходят к нему и хотят утащить его с собой».

В 1954 г. нам удалось побывать в Ямало-Ненецком национальном округе, на р. Пур. Мы говорили с врачом, лечившим Н. А. Агичева. Ничего определенного она о нем не сообщила. Нам не удалось встретиться с Агичевым. Он жил уединенно (жена его оставила) на оз. Вынга-Пур (в Пуровском районе), охотился, делал колхозу лодки и нарты. Его дядя по матери А. С. Андреев в 1962 г. сказал: «Николай вовсе одичал. Живет один. Сделал себе чум из досок». Недалеко от своего жилища устроил святилище, где поставил под лиственницей целую серию вырезанных им из дерева «кукол» (*nárpǎ*), — они, видимо, изображали мучивших его духов. Сюда он ежедневно приходил, кормил их, уговаривал не мучить его. Позже к деревянным *nárpǎ* прибавились купленные в магазине детские куклы, ставшие для

него также вместилищем духов. Выезжая в районный центр пос. Тарке-Сале или в пос. Харампур, он возил их с собой в лодке.

Пожилые люди уважали Николая Агичева за его труд, жалели его, внушали молодежи, что нельзя его высмеивать, что он болен.

Так погиб этот талантливый человек, не ставший все-таки шаманом.

Селькуны уверяли, что по некоторым признакам можно было с самого рождения узнать человека, которому предназначено стать шаманом: у него на затылке имелись завитки волос, был высокий лоб и ясный, острый взгляд, он предпочитал одиночество играм со сверстниками.⁵

О внешности шамана Г. Н. Прокофьев писал в дневнике в 1927 г.: «Вечером ко мне зашел Максим.⁶ Я попытался его нарисовать. Но, к сожалению, мне это не удалось. Я слишком плохой портретист, чтобы рисовать такие лица. Взгляд у него острый. Глаза сидят глубоко под нависшими бровями. Во всем лице выражение грусти и истомы. Губы тонкие, плотно сжаты. В них будто затаилась улыбка. В фас не вышло. Хотел нарисовать Максима в профиль. „Нет, — говорит, — неладно так будет. . . Буду прямо на тебя смотреть. . . А в угол глядеть худо“.⁷

В возрасте 14—16 лет обреченный на шаманскую деятельность подросток выделялся своим поведением. Сон его становился беспокойным: он пел и кричал во сне, вскакивал. Днем грустил и задумывался. Минутами казался отсутствующим, без причины пугался. У него появлялись зрительные и слуховые галлюцинации. Один знакомый парень часто в лесу, на промысле, слышал зов по имени, призывные песни, чувствовал погоню за своей нартой. Однажды он приехал на Янов стан, ворвался к нам в избу еле живой, бледный. Несколько дней он был «совсем худой умом», не мог ни слова сказать. Потом он рассказал, что духи чуть-чуть не догнали и не схватили его. Он едва успел доехать до нас. По представлениям селькупов, во время первого возбуждения духи предков-шаманов испытывают душу своего избранныка, учат ее, уводят ее из тела в царство духов.

По прошествии некоторого времени родные приглашают опытного шамана, чтобы он узнал, верно ли, что больному предназначено стать шаманом. Тот шаманил и узнавал, кто из духов и почему мучает человека. Обычно оказывалось, что это духи умерших шаманов, отца или деда парня, требуют, чтобы он «действовал», т. е. стал шаманом. Это приглашенный шаман объявлял

⁵ Некоторые взрослые шаманы предпочитали всю жизнь жить в одиночестве. Таков шаман Васьяка-ира, который жил всегда один и чум свой ставил там, где поблизости не было людей.

⁶ Максим Безруких, бедняк, один из известных в те годы в Тазовской тундре шаманов.

⁷ Архив ЛЧИЭ АН СССР, ф. 6, оп. 1, № 24, л. 1.

родным. Родные просили его взять на себя обучение будущего шамана, помочь ему в его первых шагах. Если шаман чувствовал себя достаточно сильным, он соглашался. Если же духи, мучившие больного, были так сильны, что шаман с ними не мог справиться, он отказывался. Обучать молодого шамана могли только сильные (*вэрқы*) шаманы.

Шаман, согласившийся обучить, часто оставался в чуме родных молодого шамана и жил там некоторое время, реже увозил ученика к себе. Родным приказывал изготовить для него колотушку (*қапшит* или *солаң*)⁸ из старого погнившего дерева, реже — первый бубен. Пока родные делали колотушку, шаман разрешал ученику пользоваться своим бубном, учил его владеть им. По представлениям селькупов, колотушку делали из «колотушкового дерева», растущего в «семиянном болоте» (*сельчи шўниль нярқыт*), около дома Старухи-прародительницы (*Ильнда котат мāt*); по ее распоряжению. В этом же болоте кроме этого дерева (*қапшитыль по*) росло и бубновое дерево (*нунгаль по*), из которого делались все бубны.

Колотушка была похожа на маленькое весло, имела рукоятку. Лопасть ее была слегка изогнута. На конце рукоятки вырезали голову духа-хозяина колотушки (*қапшитыль лозыль вэнт* или *пёрқә*) и подвешивали две трубчатые подвески (*щекты*).

Внутреннюю часть лопасти делили на две половины и красили одну в синий или черный, другую в красный цвет. Эти половины символизировали светлый (верхний) и темный (подземный) миры. К ним прикрепляли деревянные или металлические изображения духов этих миров.

С паружной, выпуклой стороны чаще всего колотушку обклеивали шкурой со лба оленя-самца. Ее употребляли при камлании и в верхний, и в подземный миры. Один из старых шаманов уточнял: когда шаман камлал в подземный мир, он мог употреблять оленью колотушку, но когда он должен был возвращаться обратно наверх, брал медвежью колотушку (1927 г.).

У некоторых шаманов действительно имелись колотушки, сделанные из кедра и обклеенные шкурой со лба медведя (по словам некоторых стариков, только у шаманов группы Орла — Лимбыль) или с лапы медведя (только у шаманов группы Кедровки — Кассыль). Внутренняя сторона таких колотушек была вся выкрашена в черный цвет. Употреблялись они только при камлании в подземный мир, мир мертвых. У шамана Николая Арнянгина имелась и третья колотушка, обклеенная шкурой

⁸ *Қапшит* ~ *қапшин* — от тюркской основы *қап* ~ *қам* — шаман (как и селькупский глагол *қамытырқо* — шаманишь); *шит* ~ *шин* — суффикс отлагольного имени орудия действия в саяно-самодийских языках, сохранившийся в селькупском. *Қапшит* буквально — орудие камлания. *Солаң* — название шаманской колотушки у нарымской группы селькупов. У тазовских и баишенских это слово значит «ложка».

выдры, для камлания в подводный мир. По-видимому, прежде селькупская колотушка имела в основной части полость, в которую заделывали камешки, и, таким образом, она была и погремушкой.

Колотушка выполняла различные функции: служила погоялкой для оленя-бубна, веслом для лодки-бубна шамана (в пути шаману приходилось плыть по шаманской реке).

Колотушка была главным орудием шамана при гадании. В начале каждого камлания шаман, желая узнать, какая дорога предстоит ему, делал перерыв (отдавал свой бубен греть), во время которого бросал колотушку. Он брал ее за кончик лопатки (не за рукоятку!) и подбрасывал так, чтобы она, перевернувшись в воздухе, упала. Если колотушка падала раскрашенной стороной вверх, это хороший признак, если падала обклеенной мехом стороной — плохой. Шаман бросал колотушку по три раза каждому.⁹ Если колотушка падала плохо, среди присутствующих возникало волнение, тревога. Шаман пел, спрашивал духов о причине неблагоприятного знака. Иногда духи давали возможность шаману уговорить их, разрешали ему еще раз бросить колотушку. Причины неблагоприятных ответов бывали разнообразны и указывали на придирчивый, капризный характер духов.

Колотушка являлась орудием при лечении людей. Касаясь ею больного места, шаман извлекал оттуда забравшегося в человека злого духа; или, найдя после долгих поисков душу больного, он помещал ее в кончик лопасти колотушки и, касаясь ею головы больного, водворял душу обратно в человека. Последний в это время, по словам селькупов, терял сознание. Новая колотушка обязательно «оживлялась» (как и все шаманские атрибуты).

Получив настоящую колотушку, молодой шаман начинал шаманить: сидя, он ударял колотушкой по левой ноге и пел свои первые песни и призывания. Шаман-учитель следил за ним. Но часто ученик уходил от него в тайгу или в пустой чум и там пел в одиночестве. По словам селькупов, в это время «он учится петь, учится сам ходить по шаманским дорогам». По мере того как молодой шаман получал власть, «договаривался» с духами, будущими его помощниками, у него появлялись свои песни, свои описания шаманских дорог. Этот период продолжался от нескольких дней до нескольких недель. Постепенно молодой шаман становился спокойнее, болезненные симптомы исчезали. Он больше не сторонился людей, шаманил открыто, в присутствии сородичей и посторонних, по их просьбе, а чаще по собственному желанию. Родичи и все слушавшие его песни оценивали его силу, готовность к шаманским деяниям, обсуждали возможность выдачи ему следующих шаманских атрибутов. С этих пор он переставал быть

⁹ Такое же гадание имело место и у других народов, в частности у кетов, у которых колотушка бубна была сходна с селькупской.

«мертвым селькупом» (*кулыль сӧль кун*), становился шаманом (*тэтылы*).¹⁰

Кроме этого термина имелся описательный: *сумпытыль кун* — шаманящий человек (*сумпытыль* — причастие несовершенного вида от глагола *сумпыџо* — шаманить в светлом чуме, т. е. при свете огня). Все части шаманского костюма имели названия, производные от этого глагола: *сомпыль укы* — шаманская шапка (*укы* — шапка), *сомпыль поркы* — шаманская парка, и т. д. Эта же основа сохранилась у ненецкого шаманства в названии шаманской одежды — *самбуриць*, в названии шамана — *самбана*, совершавшего обряд погребения, т. е. провожавшего душу умершего в загробный мир.

Третий термин, *камытырыль кун*, тоже описательный, относился к шаманам, камлавшим в темном чуме (т. е. без огня и специальной одежды). *Камытырыль* — причастие несовершенного вида от глагола *камытырџо* — шаманить в темном чуме, в темноте (вообще).¹¹

Называли шаманов и еще одним термином: *кџтӓптылыль кун* — грезящий, видевший необычное человек (от глагола *кџтӓптыџо* — грезить, бредить). Главное, что отличало шамана от простых смертных селькупов, — это бессмертие его души. По представлениям селькупов, душа простого человека после смерти жила в загробном мире той же жизнью, какой жила на земле. Не имелось никакого представления ни о возмездии и наказании за грехи, ни о поощрении за добродетели. Там умерший, т. е. его душа, владела душами своего земного имущества: оленей, одежды, оружия, жилища и т. п. Затем и там душа умирала и после вторичной смерти превращалась в водяного жука. Когда этот жук умирал, душа исчезала вовсе.

Душа шамана не уходила в загробный мир. После смерти она шла опять к Ыльнда кота — Старухе жизни, прародительнице. Последняя вновь посылала ее жить на нашу землю, в средний мир, где она вселялась в шамана того же рода.

¹⁰ Слово это имеется в других современных самодийских языках: *tadabe* — энцев, *tadeba* — ненцев Ямала, *tádibeu* — ненцев Большеземельской тундры (запись Г. Н. Прокофьева). М. А. Кастреном записаны варианты этого слова для тазовских и баишенских селькупов: *tutebe*, *tutebel gum*, *čuežebe*, *čuežebel gum*. — Castrén. Wörterverzeichnis aus den samojedischen Sprachen. SPb., 1855, S. 137, 150. (*t* // *č*, *ž* — закономерное соответствие в диалектах селькупского языка). Несомненно, что моторское *дыда* — шаман — слово того же порядка (запись Г. Спасского). В древнетюркском известно слово *jadđi* в значении «волшебник», «заклинатель» (Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 222). Таким образом, термин «шаман» — *tada* ~ *tade* ~ *tđtđ* ~ *čueže* ~ *tute* ~ *дыда* ~ *jadđi* — очень древний. Селькупское *tudebel* ~ *čuežebel* буквально значит «шаманящий», являясь причастием совершенного вида (суффикс *bel* ~ *pyl*).

¹¹ Обе основы, *сум* ~ *сом* ~ *сам* и *кам*, имеют одно значение — «шаманить». Первая имеется в маньчжурских языках (*saman* — шаман); вторая — в тюркских (*qam* — шаман).

По мере того как шаман становился более уверенным, менялось содержание его песен. Присутствующие родичи по этим песням судили о росте его силы-мастерства и решали выдать ему следующий атрибут.

После колотушки молодому шаману выдавали первый бубен. Иногда он его получал вместе с колотушкой. Первый бубен был небольшого размера и изготовлялся сородичами по указанию шамана-учителя. Впоследствии, с ростом опыта шамана, с увеличением его силы, увеличивался и размер бубнов. За свою жизнь шаман имел более семи бубнов. Седьмой бывал самым большим и выдавался шаману в период полного расцвета его деятельности. После первого бубна последующие изготовлялись уже по заказу самого шамана. Если к старости шаман слабел, сила его убывала, то бубен давали ему меньших размеров. Сила шамана образно называлась селькупами «ветер бубна» (*пунган меркы*). Говорили, что эта сила, подобно ветру, «дует из бубна». «Вот у Ивана Кагалева ветер бубна такой, что сразу сдувает с человека болезнь. Сегодня шаманил — завтра человек здоров». Шаманская сила прибывала вместе с физическим развитием человека и со старением уменьшалась. Но жили и очень старые шаманы, которые до смерти сохраняли большую шаманскую силу.

Селькупские бубны были наиболее крупными бубнами у народов Сибири и несколько уступали по размерам только бубнам кетов.

Тазовские селькупы называют бубен *нунга* ~ *нуа* (*ниа* ~ *ниа*), в Нарыме — *пынгыр* (*рыры*). Первый термин не встречается больше ни у одного народа Сибири.¹²

Термин *пынгыр* (*рыры*) бытует у нарымских селькупов применительно не столько к шаманскому бубну, сколько к женскому музыкальному инструменту варгану. Возможно, этот термин близок с ненецким термином для бубна (общим с энецким и иганасанским) *pender* ~ *penzer*. Основания этого сближения стаповятся более определенными, если вспомнить устройство ненецких и угорских бубнов. В этих бубнах между обечайкой и дополнительным ободком из сарги обычно положены камешки, которые, возможно, составляли элемент какого-то инструмента, бытовавшего у этих народов до появления у них бубна. По-видимому, он представлял собой нечто вроде трещотки-жужжалки, где камешки являлись основным источником звука.

Бубен селькупов — явление сложное, многозначное. Он не только музыкальный инструмент. Бубен представляется символом вселенной. На нем изображались верхний, средний и нижний миры, солнце, луна и т. п.¹³ На бубне Максима Безруких изображен страж ночного неба *lebьrä* в виде дракона.

¹² Единственное сближение возможно с тибетским термином *на* — см.: Кюнер Н. В. Описание Тибета, ч. II. — Изв. Вост. ин-та, т. 26. Владивосток, 1908, вып. 1, с. 106.

¹³ Подробное описание селькупского шаманского бубна и колотушки см.: Прокофьева Е. Д. 1) Костюм селькупского (остяко-самоедского)

По как ни широко значение бубна — вселенная, главное и основное значение — бубен-олень, верхом на котором шаман совершает свои путешествия, главный помощник шамана. Об этом говорит и обряд оживления (освящения) бубна, и возможность заменить бубном жертву живого оленя.

По представлениям селькупов, изготовленный новый бубен «не имел дорог» (*wätt räñka*), камлать на нем нельзя — он сломастся. Чтобы бубен стал настоящим живым оленем, его нужно было оживить (*илäнтыҕо*). Церемония оживления бубна была открыта и описана Г. Н. Прокофьевым.¹⁴ В этом обряде содержится богатый материал для изучения прошлого народа.

Церемония оживления бубна (как и шаманской парки, и прочих частей шаманской одежды) проводилась весной, во время весеннего прилета птиц. Изредка ее проводили и осенью. Для этой цели приглашали старого, опытного шамана, так как молодой мог заблудиться на этом трудном пути (*нуцан илäнтыль вэтиты*), мог растерять своих духов, заболеть. Бывали случаи, когда старому шаману приходилось спасать сбившегося с пути молодого, взявшегося оживить свой бубен, лечить его, если он заболел. Старый шаман находил его, лечил, собирал его духов, отводил домой, а сам доводил обряд до конца. Немногие и из старых шаманов знали дорогу в страну предков, куда нужно было дойти при оживлении бубна. Платы за это шаманы не брали. Эта церемония являлась коллективным праздником. На нее съезжались родичи, близко и далеко живущие, в том числе и женщины. «Мäккä түүщ, мät нуцам плантентам» («Кто мне приезжай, я бубен оживлять буду»), — так приглашал родственников шаман. Праздник длился десять дней. Описанная церемония в полном объеме была доступна лишь состоятельным шаманам, так как обходилась дорого, поэтому в последние годы перед революцией и в 1920-е гг. практиковалась далеко не всеми. Немало способствовала этому и смерть стариков шаманов, знавших «путь оживления». В 1930-х гг. этот обряд почти полностью исчез. Довольствовались частичным его исполнением. В 1925—1928 гг. в среде тазовских и баишенских селькупов оставалось около 10 стариков — опытных шаманов.

Оживлению подлежал не только первый бубен молодого шамана, но и всякий новый бубен. Для изготовления нового бубна, для его оживления определенных сроков не существовало. Изготовляли новый бубен, когда появлялась необходимость. Бубен мог износиться, порваться. Новый бубен изготовляли шаману всякий раз, когда умирал кто-либо из его взрослых сородичей по отцовской линии. Старый бубен, согласно существо-

шамана. — В кн.: Сб. МАЭ, т. 41. М.—Л., 1949, с. 343—354; 2) Шаманские бубны. — В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. М.—Л., 1961, с. 438—439.

¹⁴ Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов. — Изв. ЛГУ, т. II, 1929.

вавшей традиции, должен был быть сломан. «Умрет брат или сестра, взрослый сын или дочь, бубен нужно было ломать, даже если он был только вчера оживлен, и заменить его новым», — говорили старики шаманы. Если умирал малолетний член семьи (до одного года), бубен не ломали. В коже бубна внизу делали отверстие, через которое проникало в бубен дыхание (*кэйиты*) умершего ребенка и здесь продолжало жить. Вместе с новым бубном делали и оживляли новую колотушку.

Церемония оживления бубна и частей шаманской одежды существовала не только у селькупов, но и у кетов. По словам стариков кетов, их обряд оживления шаманских атрибутов в общих чертах совпадал с обрядом у селькупов (у которых он также в отдельных деталях варьировался). Аналогичный обряд отмечен и у бурят¹⁵ (освещение конных тростей, хэсе и хура до посвящения шамана). Бурятский термин «освящение» (*амилха*) значит «дать жизнь, превратить их в живых коней».

Так как бубен считался у селькупов главным образом живым оленем, он (бубен) мог быть принесен в жертву (*пылыт гаты*) за душу человека, как и живой олень. В фольклоре селькупов имеются подобные сюжеты. Так, в одном из текстов шаман, воскрешая убитого на войне с юраками брата, залечивает его раны живой водой и дает духам взамен души брата свой бубен, бросая его в воду как кровавую жертву.

В то же время бубен в представлении селькупов мог быть и лодкой шамана. Считалось, что шаманская лодка-ротык¹⁶ имеет семь весел, каждое из которых (как и «уши» на бубне) сделано из семи разных пород деревьев. Селькупы называют шаманскую лодку «семиухой» (*селчи коль ротык*), производя прилагательное *коль* от слова «ухо» (*ко*). Однако, по-видимому, это прилагательное производилось от слова *ко* — весло,¹⁷ которое и в камасинском языке, очень близком селькупскому, имело то же значение. Поэтому мы считаем правильным перевод «семи-весельная» лодка. «Семиухая» — это позднейшее осмысление.

Итак, бубен представляется ездовым (верховым) оленем шамана, его средством общения с верхним миром. Такое представление, естественно, могло возникнуть лишь с появлением ездовых животных в практике человека. Идея общения с «небом»

¹⁵ Агапитов Н., Хангалов М. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии. — Изв. ВСОРО, т. XIV, Иркутск, 1883, № 1—2, с. 137.

¹⁶ Селькупы переводили слово *ротык* (в вариантах *рата* ~ *рады*) «лодка» или «дерево, подобное лодке». Это слово, по-видимому, родственно мансийскому *rit* — лодка. В селькупском так называют только шаманскую лодку. В быту употребляются термины *анты* — ветка, челнок и *алако* — лодка.

¹⁷ В современном селькупском языке весло обозначается словом *арь*, глагол «гребти» — *туго*. В современном мансийском языке весло *тур* — от той же основы, что и селькупский глагол *туго* (*tu*), и является, по-видимому, в мансийском языке именем орудия действия от этого глагола.

существовала значительно раньше, и средства для этого были иными. Представление о «мировом дереве», кроной достигающем неба, было широко распространено среди многих народов. Следы этого представления находим и в селькупском шаманстве. В мифологической картине мира у селькупов имеется дерево (береза), доходящее вершиной до неба. Это представление неизменным вошло в шаманский ритуал молений. В песнях шаманов поется: «У дерева жертву небу (богу) припошу, и мольба моя по дереву наверх к небу поднимается». Возможно, что и рукоятка бубна символизирует такое дерево (об этом говорит обязательное изготовление ее из березы). Наиболее яркой иллюстрацией подобного представления являются рукоятки угорских (и частично ненецких) бубнов, представляющие собой простую развилку березы. На некоторых алтайских бубнах эта связь выражена иначе. На обечайке их нарисованы по всей окружности ступеньки на небо. В селькупском шаманстве, в тундре сооружались лестницы (*сырысй по*), по которым шаман во время молений якобы взбирался к небу (в тундре не было высоких деревьев).

В руках опытного селькупского шамана бубен являлся музыкальным инструментом удивительно разнообразного звучания.¹⁸ Для разных моментов камлания были характерны свои особые удары. В начале камлания шаман, держа бубен на согнутом колене неподвижно прямо перед собой, с силой ударял по нему колотушкой. Получались гулкие редкие звуки, сходные с церковным благовестом. Издалека слыша их, жившие в окрестных чумах селькупы говорили: «Нуңат чары унта» («Голос бубна слышен»). Правильно подсушенная кожа бубна хорошо звучит. Подсушивал бубен над костром кто-либо из старших присутствующих мужчин.¹⁹ «Благовест», характерный для начала камлания, означал оповещение и собиранье духов-помощников. Затем удары учащались, иногда сливаясь в сплошной гул. Удары становились разнообразными, комбинируясь с различными приемами встряхивания бубна, бряцания металлических подвесок.

В кульминационные моменты камлания, изображавшие скачку шамана по трудной дороге, борьбу его с встречными враждебными духами или другим шаманом, удары в бубен становились очень сильными, частыми, бряцание подвесок на

¹⁸ Бубен был не единственным музыкальным инструментом у тазовских и байшенских селькупов. В фольклоре упоминается дудка — *путы*, сделанная из тростника, дерева. В 1930 г. на р. Тым на священных местах (*лозыль сэссан*) мы находили остатки таких дудок.

¹⁹ Женщина не могла касаться бубна, если не была сама шаманкой. Нагревание бубна над огнем костра требовало навыка и ловкости, чтобы не повредить тонко натянутую кожу. Интересен термин, применявшийся селькупами для этого действия: *нуңат таңырāt* — бубен нагрей (буквально — «сделай бубен летним», от *таңы* — лето). Бытовой термин «нагреть» (*пётпыко*) по отношению к бубну не применялся.

бубне, колокольцев на кафтане сливалось в общий резкий гул. Это разнообразие звучания бубна придавало монотонному речитативу весны шамана должный эмоциональный накал, держало присутствующих в состоянии приподнятого внимания, передавало им настроение шамана, заставляло вместе с ним переживать все перипетии камлания: ожидание прихода духов, напряженность пути, опасность борьбы. Этому помогала и вся обстановка в чуме. Кто хоть раз видел настоящее камлание опытного актера-шамана, тот поймет, какое эмоциональное воздействие оказывали подобные примитивные театрализованные обряды на воображение людей (см. приложение).

Не менее интересен вопрос о бытовании заменителей бубна. Мы упоминали, что селькупская колотушка прежде (а кое-где и в 1920-е гг.) имела полость, в которую заключали камешки, и, таким образом, она являлась не только ударным инструментом при бубне, но и трещоткой. Этот факт подтверждает собирание камешков шаманом во время обряда оживления бубна. Такую же связь с трещоткой обнаруживает и устройство угорских и частично пенецких бубнов, где между обечайкой и вторым ободом клали камешки. На этих бубнах железных подвесок было очень мало, и потому бубен не столько гудел, сколько трещал. Возможно, до бубна шаманами употреблялась именно трещотка. Название парымского бубна — *пынгыр* (*рыуыр*) — свидетельство этому. Часто заменителем бубна был лук со стрелами. В 1930-е гг., годы борьбы с враждебными действиями шаманов, новых бубнов шаманы не делали. Но камлание в отдаленных поселках продолжалось, и инструментом его служили заменители: колотушка, лук и стрелы, ветка с лоскутом материи или без него и т. п. О том, что и энцы знали прежде лук как шаманский инструмент, свидетельствует одно из их названий бубна — «небесный лук». Изучение «заменителей» бубна, память о которых сохраняется и в устройстве бубнов, и в фольклоре народов, и в периодическом появлении бубнов в пережиточных формах, помогло бы восстановить добубновый период шаманства у народов Севера и процесс появления в их среде бубна. Изучение это тем более важно, что касается наиболее древних периодов истории.

В чуме или в землянке шаман хранил свой бубен (и другие атрибуты) в священном месте (*сыткы*), против входа в жилище.

Если камлание проводил приглашенный приезжий шаман, то он привозил и увозил бубен и специальную одежду на особой нарте, завернутыми в большой платок.

Полный шаманский костюм состоял из нагрудника, кафтана, обуви, головного убора — «короны», посоха и иногда специальных рукавиц. Такие полные костюмы имели далеко не все даже опытные шаманы, а только особо сильные и умелые.²⁰

²⁰ Прокофьева Е. Д. 1) Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана, с. 335—376; 2) Шаманские костюмы народов Сибири. — В кн.:

В старину у некоторых шаманов имелись две парки: одна из шкуры дикого оленя, для дороги в верхний мир, другая из медвежьей шкуры. Парку из медвежьей шкуры шаман надевал при камлании в подземный, нижний мир.

Каждый шаман имел в чуме, в землянке в переднем углу свое личное жертвенное дерево (*ка́ссыл по*). Обычно это была лиственница или береза. На него шаман вешал *ка́ссы*²¹ — жертвы, лоскутки. «По этому дереву слово к небу-богу пойдет» («*Па понты парымын ты номты кзыта*»). По этому дереву шаман поднимался в верхний мир. Кроме личного дерева около жилища шамана ставили березу, лиственницу, кедр. Эти три дерева, по представлениям селькупов, изображали растущие на верхнем небе «семь небесных жертвенных деревьев», три из которых принадлежали селькупам группы Орла, три других — группы Кедровки. Береза, кедр, лиственница назывались «небо с землей связывающие жертвенные деревья» (*ноп тэттонты нимичармыль ка́ссыл по*). Около них каждая группа приносила свои жертвы. Между ними было еще одно, общее для всех селькупов дерево — береза; рядом с ней приносили жертвы все селькупы без различия групп.

Личное дерево шамана являлось его «деревом жизни». Порча или уничтожение его грозили шаману болезнью и даже смертью. Об этом говорит существовавший обычай *нимын чармы*.²²

Если между двумя шаманами возникал спор о том, кто из них сильнее, и разрешить его другими способами не удавалось, устраивали *нимын чармы*. Шаманы брали свои *ка́ссыл* по и передавали их противнику, каждый из которых разламывал *ка́ссыл* по другого на мелкие части, бросал их в воду и при этом назначал срок, когда противник должен был умереть. Победителем считали того, чье предсказание сбывалось. Разламывание *ка́ссыл по* шамана было наивысшей «порчей». Это действие считали равносильным убийству шамана.

После смерти шамана посох его хранился в семье, так же как и железная корона. После смерти родственника подтачивали ножку посоха внизу справа.

Изготовлением шаманских атрибутов селькупские шаманы сами не занимались. Все необходимое им изготовлял народ. При этом обязательно в число изготовлявших входили представители обеих групп селькупов, т. е. группы Орла и группы Кедровки, женщины и мужчины. В этом селькупское шаман-

Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века. Л., 1971, с. 21—23.

²¹ *Кассы* — подарок, бескровная жертва. Существуют еще два термина для «жертвы» — *пáры* и *пылы*. *Пылы* — это кровавая жертва, *пáры* — жертва вообще.

²² Этот термин не совсем ясен. Переводится он самими селькупами как «присяга». Прилагательное *нимичармыль* применяется к небесным жертвенным деревьям (переводится как «связь, связанное») и некоторым идолам.

ство отлично от пенецкого. У последних все свои атрибуты шаман изготовлял сам. Женщины не допускались к этому делу. У энцев, как и у селькупов, все атрибуты шаману делали сородичи. При посвящении шамана энци все изготовленное шаманское снаряжение тщательно прятали. Шаман должен был найти его. Если находил — становился шаманом, в противном случае считалось, что человек не способен быть шаманом. У селькупов при изготовлении шаманских атрибутов мужчины и женщины выполняли определенные работы. Порубка деревьев для обечайки бубна (*нуңан унты*), для колотушки, рукоятки бубна производилась мужчинами (один из группы Орла, другой из группы Кедровки). Выделка шкуры дикого оленя для обтяжки бубна и колотушки, шитье парки, пимов, нагрудника, самой шаманской одежды и обтяжка бубна выполнялись женщинами поровну из обеих групп. Ковка и вырезание из металла железных подвесок к бубну, парке, нагруднику и т. д. — дело мужчин-кузнецов, обязательно из разных групп — Орла и Кедровки.

Иногда бывало, что если обечайку делали мужчины из группы Орла, то шкуру готовили и натягивали женщины из группы Кедровки. Бывало и наоборот. Члены обеих групп селькупов принимали деятельное участие не только в изготовлении, но и в оживлении шаманских атрибутов. Окончательное признание шамана исходило во время оживления от предков-кузнецов. Последние представляли собой сообщество зятьев и тестей (*кэнирасыкыҕы*), состоящее из двух половин — половины, где были мужья, и половины, откуда эти мужья брали жен.

У шаманов из групп Орла и Кедровки дороги были разные, но была и общая — в жаркую горную страну, к дереву, общему для обеих групп, где шаманы приносят в жертву оленя. Эта последняя общая дорога, общая жертва говорит о том, что конечное признание шамана было связано с одобрением всего племени в целом. Лишь после этого шаман получал свои атрибуты, и лишь тогда они поступали в полное владение его рода.

Каждый член его рода был совладельцем его атрибутов. Об этом свидетельствует обычай порчи шаманских атрибутов после смерти родственника (не шамана). В этих случаях полушаманской парки и нагрудник продырявливали, обечайку бубна ломали, кожу бубна тоже дырявили, колотушку ломали, нижнюю часть посоха подтачивали. Часть подвесок с бубна, парки и нагрудника снимали. Это — «покойнику переходящее имущество». Снятые подвески тщательно запаковывали и вешали на кедр в глухом лесу. Остальные навешивали на вновь изготовленные вещи. Со смертью шамана с ним также хоронили часть подвесок, которые воплощали в себе его личных духов-помощников, умерших вместе с ним. Их было несомненно больше, чем у любого родича, и количество их зависело от «зрелости и силы» умершего шамана. Часть подвесок оставалась, сохраняясь

в семье покойного, и передавалась его наследнику. Это были подвески, изображавшие общих духов-покровителей, предков всего рода.

Традиция уничтожения бубна после смерти родственника шамана соблюдалась очень строго еще в начале XX в.

У селькупов не было деления на светлых и черных шаманов, т. е. имевших дело только с добрыми или только со злыми силами. В зависимости от необходимости шаман шел в небесный или подземный миры, к светлым духам или в царство мертвых.

Не было у селькупов и специализации шаманов — шамана-лекаря, шамана гадающего или проводника души умершего в загробный мир, — как это было еще в начале XX в. у пенцев и энцев. Возможно, в прошлом такое разделение имело место и у селькупов, являющихся одной из южных самодийских групп. Шаманство селькупов отличается от шаманства северных самодийских племен (пенцев, энцев) облачением, терминологией, что объясняется тесными контактами с другими народами, которые длительное время имела эта самодийская группа.

У селькупов было два типа камлания: 1) камлание при свете дня — в светлом чуме (*самбырҕо*; от основы *сам* ~ *сам* ~ *сом*, общей для самодийских групп) и 2) камлание в полной темноте — в темном чуме (*хамытырҕо*; основа — *хам*, общая для тюркских народов). Второго камлания и термина северные самодийские группы не имели. Селькупы, видимо, заимствовали этот термин в период близкого общения с тюркскими народами, что оставило значительные следы в языке селькупов (особенно в фонетической его системе).

По устному сообщению В. Н. Чернецова, отмечается сходство камлания в темном чуме с таковым у манси и хантов. Перед шаманом манси ставили металлическое блюдо, на которое спускался с неба ковш доброго духа. Видимо, и у селькупов поставленная металлическая посуда была местом, куда прибывали духи. В. Н. Чернецов предполагал, что манси заимствовали этот тип камлания у селькупов. Более вероятным нам представляется заимствование элементов камлания в темном чуме селькупами и манси от аборигенов территории бассейна Оби и восточного Приуралья, которых застали и селькупы, и манси.

Много сходного в этом типе камлания селькупов с подобным камланием чукчей. Отсутствие костюма на шамане в это время, полная темнота, подражание разным голосам — общие для тех и других народов элементы.

Разница между селькупским и мансийским камланием в темном чуме в том, что последнее никогда не преследовало чисто развлекательных целей, что позволяли себе часто селькупские шаманы, которые демонстрировали перед зрителями «свою силу», т. е. связь с духами. Г. Н. Прокофьев видел в таких сеансах своего рода спектакль-импровизацию. По-видимому, и у сель-

кушов в прежнее время этот тип камлания не был развлечением, а играл не менее важную роль, чем камлание в светлом чуме.²³

Существует предание, в котором рассказывается об одном коллективном камлании в темном чуме. Одна из старух в темпото нащупала обувь соседа и обнаружила по покрою, что это «чужой». Она потихоньку надрезала шов обуви и в дыру всыпала золу. После этого подняла тревогу: «Хватит шаманить! Здесь чужой был!». Люди кончили шаманить и стали выяснять, кто был. «Чужой» уже убежал. Остался только зольный след. Селькуны побежали по следу. Дошли до юрацкого чума. «Чужой» был юрак (пенец).

Следует заключить, что на этих камланиях могли присутствовать только «свои люди», т. е. селькуны. Относительно камланий при свете таких запретов не было.

Оба типа камлания внешне очень различны. Камлание в темном чуме требует полной темноты; шаман при этом из атрибутов имеет иногда только бубен. Он лишен возможности двигаться (его связывают), и он никуда не путешествует. Вызванные им духи в кокретных образах (шаги зверей, скачки их, полет птиц и т. п.) приходят на его призыв и отвечают на его вопросы.

При камлании в светлом чуме шаман обязательно имеет не только бубен, но и одежду. Он сам отправляется в путь по дорогам «иного мира», при этом демонстрирует не только пением, но и движениями (пляской) все перипетии своего пути.

И, однако, в обоих камланиях много общего. Можно заметить, что в начале сеанса в светлом чуме шаман также вызывает к себе духов-помощников и беседует с ними. Если во втором типе камлания (в темном чуме) шаман использует изменение своего естественного голоса для изображения речи духов, то в первом типе камлания (в светлом чуме) шаман свои вопросы поет, ответы духов говорит речитативом. Если во втором типе шаман не имеет одежды во время сеанса, то и в первом в начале сеанса не надевает одежды (чаще надевает только нагрудник). Лишь в трудных случаях, позже, в пути, когда доходит до небесного чума, где хранятся его шаманская парка и корона, он надевает их.

Требование абсолютной темноты во втором типе камлания важно для шамана не только для демонстрации появления духов, но также как необходимое условие сосредоточения внимания, подготовки самого шамана перед выполнением этого представления. В первом типе это условие отрешенности от окружающего достигается шаманом тем, что он камлает с закрытыми глазами (а часто и закрыв лицо бахромой от шапки или платком), что равно создает для него «темноту».

²³ Многие селькуны вообще подражали шаманам, подшаманивали. Г. Н. Прокофьев писал: «Я склонен думать, что каждый остяк (селькун, — Е. П.) сумеет пошаманить. По крайней мере все мои ученики шаманят» (Архив ЛЧИЭ АН СССР, ф. 6, оп. 1, № 24, л. 15).

Если во втором типе шаман связан и, значит, не может двигаться, то в первом шаман по своему желанию тоже не может встать на ноги без разрешения духов (см. приложение).

Таким образом, оба типа камлания имеют много сходного. Отметим, что не все шаманы умели камлать в темном чуме, а тем, кто умел, по получении главного атрибута — короны — такое камлание запрещалось. Камлание в темном чуме всегда связано с духами подземного мира, тогда как при камлании в светлом чуме шаман может идти любой дорогой — под землю, на небо, в страну умерших, в страну предков.

Возможно, эти два типа камлания — остаток прежнего разделения функций шаманов, когда были особые шаманы, ходившие только в нижний мир, и шаманы более широкого действия.

Шаман в представлении селькунов являлся посредником между смертными селькунами и миром духов, небесных и подземных, а также миром умерших.

Шаман приобретал способность общаться с другими «мирами» посредством обращения и, главное, непосредственным проникновением в эти миры. Способы общения с ними тесно связаны с развитием представлений об этих мирах и с образом самого шамана. Наиболее ранним нам представляется общение шамана с верхним миром — небом — посредством главного дерева, которое, как говорили шаманы, «до неба вершиной достает». У его подножия шаман приносит свои молитвы (*номты маторна, номты эты итунгыт* — небу-богу молится, небу-богу словесно посылает), по дереву идущие на небо, а также и жертвы. Позднее в тундре это дерево заменяют специальные лестницы, устраиваемые для этой же цели. При этом шаман никакими особыми признаками не отличен от простых смертных. Он действует сам и никому не дает никаких поручений. Позднее шаман сам превращается в животное, птицу, имеющих связь с другими мирами. Это отражено во всем комплексе его костюма, а также в преданиях и шаманских сказках.

Селькупский шаман в шаманском костюме напоминает по внешнему облику фигурки сульдэ, раскопанные и опубликованные А. А. Спицыным.²⁴ Классический сульдэ — это человек с головой оленя, или лося, или филина, с руками-крыльями (всегда имеется изображение бахромы у рук), стоящий на неизвестном животном, одно- или двухголовом. Животное сходно с медведем, изображенным селькупцами.

В процессе своей деятельности шаман договаривался с различными духами о помощи и действовал через них, давал им задания. Часто духи-помощники вели по его наказу за него всю

²⁴ Спицын А. А. Шаманские изображения. — Зап. Рус. археол. общ., т. VIII, 1906, вып. 1, с. 3, 6, 8—9, 25. См. также: Мягков И. М. Древности Нарымского края. Собрания Томского краевого музея. Томск, 1929, с. 67—70.

борьбу. Лишь на особо трудных дорогах шаман сам включался, мобилизуя все свои возможности.

Круг деятельности шамана был значителен. Он лечил больных, гадал о местонахождении пропавшего имущества, о предстоящем промысле, узнавал причины неудачи того или иного охотника, рыбака, принимал меры (жертвы, моления) для умиротствления духов, всегда грозивших бедой его соплеменникам. Он же воспитывал будущих шаманов, освящал шаманские атрибуты. В преданиях шаман часто оживлял убитых воинов. Там же упоминается, что он совмещал с этим и обязанности военного вождя.

О некоторых духах-помощниках шамана следует сказать подробнее, так как их образы дают материал для размышлений об истории селькупов. Таковы образы и роль в шаманстве коней. На небе главным покровителем шамана считался мифический зверь *қоллоз* (небесный дух) или *нопқыль қок* (небесный князь), которого представляли себе в образе коня. Шаман запрягал этого коня при поездке в верхний мир. Кроме того, у каждого шамана имелся и другой — «с железными ребрами конь» (*кэзыль қотыль чўнты*), который обычно пасется в стаде «коров с семью рогами» (*селч амыль қорыль миль*). У каждого шамана еще имеется на небе помощник-покровитель дух-бык (*лозыль-қоры*) с саблей (*кита*) на рогах (как и у шамана на железном вещце), его он помогает шаману бороться с враждебными шаманами. Эти духи-быки родились от «конца неба духа-коня» (*нун морол лоз чўнты*). Он жил на небе. У него семь голов, изо рта и ноздрей полыхает пламя. На нем сидит «неба конца дух» (*нун морол лоз чўнты иқын омта* — неба конца дух на коне сидит). Обилие духов-коней в шаманстве селькупов — оленеводов и охотников говорит об их знакомстве с коневодством в далеком прошлом и использовании коня для верховой езды. В имеющемся в нашем распоряжении фольклоре нет упоминания о коне.²⁵

У каждого шамана имелось свое «войско». (Сабли воинов будто радуга небо опоясывают). Это войско охраняет небо и помогает шаману в борьбе со злыми духами. Кроме войска у шамана имелись «разведчики» — «смертному селькупу (дорогу, — Е. П.) высматривающие звери» (*қуль щоль қумынык мантыпыль сурып*). Они во время камлания «идут впереди шамана», высматривают, разведывают, откуда грозит ему опасность. По-видимому, разведчики в основном птицы. Шаман часто обращается к ним, называя ипосказательно (например, *щўкаля* — «черненькая» — кукушка).

В военных сказках селькупов нет упоминания о войске, о воинах с саблями. Лишь в редких концовках сказок (*чанта*) встречаются намеки, что селькупам была известна организация

²⁵ Прокофьева Е. Д. Оленеводство тазовских селькупов. — В кн.: Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 139—156.

войска: «И сделал князь его (героя, — Е. П.) начальником правого (левого) крыла». Это далекий отголосок участия предков селькупов в тюркско-монгольских войнах.

Значительную роль в шаманстве играет змея (*шўй*), нетипичный житель севера. Ей отведена почетная роль проводницы души умершего в «иной мир». Возможно, это воспоминание о юге, родине предков селькупов.

Многие представители фауны северных лесов являются помощниками шамана. Почти все звери и птицы и даже насекомые, черви могут стать его помощниками. С начала деятельности шамана является подчинение наибольшего количества помощников, ибо от этого зависит успех его и рост силы.

Следует упомянуть о двух постоянных помощниках шамана в его деятельности: это его жены — дочь водяного духа (*јткыль лозыль нйля*) и дочь лесного духа (*мачиль лозыль нйля*). Они не имели определенных функций, символизировали тесную связь шамана с миром лесов и вод и облегчали ему действия в этих мирах.

В подземном мире главным духом является медведь, охраняющий вход в этот мир, и загадочные, страшные *латтарыт йеретя* («покойницкие еретя»), которые, по словам селькупов, помогают медведю.²⁶

На первичном поясе молодого шамана и на позднейших кафтанов шаманов в рисунках и в металле были изображения антропоморфных фигурок — уродцев-духов: безголовых, безногих, безруких, половинок людей, трехногих. Все они назывались не *лоз*, а *кэча*. О трехногих *кэча* шаманы говорили: «Это самые настоящие помощники». Они помогали шаману в его поисках души больного.

Камлания по разным поводам предполагали разные пути шамана, от путешествий по «средней» земле — земле живых людей — до путешествия в далекый мир предков. Не все дороги были одинаково трудные. Так, камлание по поводу поисков пропавшей вещи или оленя не требовало от шамана особых усилий. Он зывал своих помощников-духов и поручал им розыски. Его роль в этом сводилась к «руководству» ими. То же можно сказать и о лечении нетяжелой болезни. Шаман поручал духам-помощникам разузнать, какой *лоз* «ест нутро» человека. Помощники узнавали, и шаман принимал меры к лечению.

Дороги в мир мертвых за душой больного, дороги во время оживления шаманских атрибутов и при обучении молодого шамана были по силам лишь немногим опытным шаманам.²⁷ Часто

²⁶ Подробнее о медведе см.: Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 106—129. — Об «йеретя» известно очень мало. Они встречаются в фольклоре селькупов.

²⁷ Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире по рисункам и акварелям селькупов. — В кн.: Сб. МАЭ, т. 20. Л., 1961,

прибегали к помощи прославившихся шаманов соседних народов.

Много препятствий встречали шаманы на этих трудных дорогах. Только благодаря своим помощникам они преодолевали их. Зрители слушали пение шамана, видели его пляску, изображающую разные этапы дороги, борьбу с врагами и т. д. Они следили за всеми его действиями, сопереживали ему. Чтобы действия шамана были убедительными для участников камлания, чтобы их волновала его борьба, его трудности, шаман должен был обладать определенными качествами. Как мы уже говорили, становившийся шаманом обладал психическими особенностями, которые выражались в эмоциональной возбудимости, способности подражать шаманским персонажам. Шаманы должны были быть в достаточной степени музыкальны и обладать поэтическим даром. Шаманский дар передавался по наследству, усиливался последующим обучением и шаманской практикой. Сородичи поддерживали таких лиц, ограждали их в периоды «болезни», тем самым сознательно участвовали в становлении шаманов.

Сородичи привлекались и к самому акту камлания; в тяжелые для шамана минуты они «дополняли» его силу (подпевали, били в его бубен, иногда плясали с ним).

Можно было бы считать селькупское шаманство родовым, основываясь на наследовании шаманского дара родом. Выявлено наличие родов, где появлялись шаманы, и родов, где их никогда не было. Однако уже процесс изготовления шаманских атрибутов проходит при обязательном участии представителей обеих групп родов селькупов — группы Орла и группы Кедровки. Также при получении и оживлении железных частей шаманской одежды шаман идет к кузнецам, из которых одни называются *Кассиль кэнык*, т. е. Кедровки-зятя, другие — *Лимбыль кэн-ира*, т. е. Орлы-тести. Вместе эта группа кузнецов называется *кэнпирасыфайы*, т. е. пары зятьев и тестей. Эти названия содержат указания на брачные традиции селькупов, отголоски которых можно наблюдать и ныне на примере пожилых супружеских пар.²⁸ Например, женщины из рода Андреевых (группа Орла) выходили замуж за мужчин Агичевых (группа Кедровки).

Таким образом, шаманы были связаны не только со своим родом, но и со всей группой (этнографической) селькупов, регулирующей и контролирующей их появление и действия.

Шаманы пользовались уважением среди своего народа и в начале XX в. Их почитали и боялись. К их помощи прибегали

с. 58—60; Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов, с. 370.

²⁸ Каждая из двух групп состояла из нескольких родов. Названия кузнецов-предков указывают, что любой род группы Орла мог брать мужей из любого рода группы Кедровки (см.: Прокофьева Е. Д. К вопросу о социальной организации селькупов. — Тр. Ин-та этногр. АН СССР, т. 5. М.—Л., 1952, с. 99, 102—107).

при начале промысла, неудачах в промысле, при болезнях, пропавших оленей и т. д.

Имущественное положение шаманов в Тазовской тундре в 1920-х гг. было различным. В основном шаманы были бедняками, в лучшем случае — середняками. И лишь считанные единицы были богатыми. Распространенное широко мнение, что шаманы всегда были обманщиками, зажиточными, что их «работа» давала им большой доход, не совсем правильно, в частности по отношению к селькупским. Да, шаману за камлание полагалось давать «подарок», но не плату. Об этом говорит язык селькупов. Плата шаману называлась *коссы* — подарок, жертва (глагол *костыҕо* ~ *кастыҕо* — дарить, жертвовать). Наряду с этим имелось слово *лени* — оплата (за труд; глагол *лениҕо* — наниматься работать за плату). Следовательно, плата шаману была добровольным подарком. Возможно, этот подарок предназначался не шаману, а его духам (см. приложение). Что могли дарить шаману его сородичи-бедняки? Кусок мяса, пару шкурок белки и прочую мелочь. Лишь зажиточные «оленички» могли давать за камлание оленей.

«Хороший» шаман, которому верили, часто звали «на помощь», терял очень много времени на разъезды, отчего страдал его промысел. Кроме того, он затрачивал на камлание много физической и нервной силы. И если он сам был бедняк, не имел зажиточных родичей, то и жил со своей семьей хуже многих своих клиентов.

Богачами слыли «большие» шаманы; например А. Агичев, кочевавший в Тазовской тундре, имел 200 голов оленей; зажиточными были шаманы из семьи Андреевых; неплохое хозяйство имели представители семьи Калиных, среди которых в начале нашего века было два «больших» шамана.

В годы становления Советской власти на Туруханском Севере большинство шаманов вело активную борьбу против всех ее мероприятий. Особенно увеличилась их активность, когда в тундре утвердилась Советская власть, стали складываться простейшие объединения селькупов, появились родовые советы, школы; шаманы понимали, что копчается их власть над неграмотными бедняками-сородичами. Многие зажиточные шаманы пытались активно бороться против новой жизни. Шаманы-бедняки остались на родных землях, вступили в колхозы, где работали наравне с другими селькупками.

В 1962 г. селькупы — учителя школ и работники РОНО — утверждали, что шаманов больше нет ни на р. Таз, ни в тундре. Старое мировоззрение сказывается лишь в соблюдении некоторых древних обрядов (похоронного, например). Это утверждение относилось собственно к христианству, которое оставило очень слабые следы у селькупов. Среднее и молодое поколение, да и русское население, жившее в это время в Тазовской тундре, уже не видели ни шаманов, ни бубнов, ни шаманской одежды. Лишь в лесу встречались шаманские захоронения, напоми-

павшие о прошлом, шаманские короны, жезлы и т. п. Однако до центра тундры, поселка Красноселькупска, доходили слухи, что тот или иной старик в глуши «подшаманивает».

И все же, несмотря на уверения, что шаманство в эти годы вовсе исчезло (за столь небольшой срок — чуть более 40 лет — это не могло произойти), и шаманы, и шаманство подспудно существовали. Древние представления о мире, закрепленные шаманством, длительное время пронизывали всю жизнь селькупов. Пожилые сородичи шаманов хорошо помнят камлания, обряды и т. п. Многих из них революция, вероятно, спасла от участи получить по наследству шаманский дар.

В последние годы не столько сами шаманы, которых остались единицы, сколько эта группа пожилых людей является в какой-то степени хранительницей древних традиций. В беседах с ними (1962 г.) можно было услышать, как, говоря о каком-нибудь старике, они называли его *тэдыбы* — шаман.

Русские старожилы хорошо помнили и шаманов, и их традиции.

Молодежь уже в 1920-е гг. критически относилась к камланиям. Стремилась узнать секреты шаманов. Так, при камлании в темном чуме устраивали «проверку» — натягивали над шаманом нитку, один конец привязывали, другой держали в руках. Нитка передавала движения шамана. Иногда даже зажигали спичку, якобы прикурить, задавали шаману заведомо невыполнимые задания. В эти же годы был случай с шаманом Василием Лисовкиным, когда селькупская молодежь раскрыла секрет его «лечения». Он (шаман) поехал в лес, нашел там гнилую ель, срубил ее, расколол на части и достал из дупла червей, белых с черным. Чтобы подбегать к ели, ему пришлось свернуть с дороги; таким образом, остался след. Впопыхах он тут же потерял свой топор. Услышав, что в одном чуме болеет селькуп, он поехал туда и предложил вылечить его, заявив, что у больного в глазах сидят белые с черным черви. Больной от лечения отказался. Шаман уехал. После стало известно, что в одном из ближайших чумов он все же лечил больного, при этом вытащил из его головы бело-черного червя. Селькупам показалось это подозрительно. Почему люди болеют все от бело-черных червей? Вскоре молодые охотники обнаружили его «секрет». Нашли по следу ель с червями, топор шамана. Так все в тундре узнали, что он обманщик.

Однако всякая такая «критика» встречалась взрослыми враждебно. В то же время и молодежь, несмотря на критические «вылазки», верила шаманам. В 1927 г. произошел в Яновом стане такой инцидент. В чуме селькупа Тамелькина шаманил Прокопий Тетерин. В это время туда ворвался один школьник-селькуп с приятелем — русским парнем. Они громко смеялись над шаманом, бежали вокруг огня, вырвали у шамана колоду и, кривляясь, бросили ее. Их выдворили из чума с воз-

мущением. На следующее утро школьник-селькуп заболел. Все ученики были уверены, что его «испортили» обиженные духи Прокопия. Один из учеников сказал Г. Н. Прокофьеву: «Это еще что! Пронька — добрый шаман, худого никому не сделает. А бывают сердитые шаманы. Если бы такому попался — помер бы». Шаманы «наказывали» скептиков.

К 1962 г. молодое поколение было почти поголовно грамотным, частично овладело грамотой и среднее. Многие кончили семилетку, некоторые уезжали за пределы тундры — в города, в техникумы. Они знали книги, радио, кино и на деятельность шаманов смотрели как на актерское искусство, фокусничество и переносили этот же взгляд и на рассказы о «подвигах» старых «великих» шаманов, которые «ловили пули на лету», «резались» и делали разные «фокусы». Особенно много рассказов существовало о камлании в темном чуме. И сейчас молодежь не прочь бы посмотреть такое представление: ведь именно необычное и таинственное привлекают молодежь, а вовсе не вера, не желание общаться с духами. Кто присутствовал хоть раз на таком камлании, долго помнил его, так как впечатление получал необычное.

Большую роль в сохранности старых представлений играла отдаленность от районного и областного центров. Советская власть с самых первых лет посылала в эти труднодоступные места отряды учителей, медицинских, советских, комсомольских работников, незаметная работа которых, протекавшая в трудных условиях, принесла свои результаты, дав начало расшатыванию веры в шаманов, старых представлений о мире. Особенно это сказалося на молодежи. В настоящее время, в связи с открытием на территории проживания селькупов богатых полезных ископаемых (Тазовский и Пуровский районы), процесс приобщения к передовой советской культуре очень быстро захватывает все новые слои населения. Старый мир безвозвратно ушел в прошлое. Память о нем осталась в преданиях и немногочисленных воспоминаниях стариков.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Камлание в светлом чуме

Камлания в светлом чуме (*sámbrá*) мы неоднократно наблюдали в 1925—1928 гг. в Тазовской тундре, с участием разных по возрасту и силе исполнителей.

О приезде шамана очень скоро становится известно жителям не только стойбища или поселка, но и окрестностей. Едва наступают сумерки, в чуму (землянке), где остановился шаман, собираются стар и млад. Все рассаживаются вдоль стенок, оставляя свободными середину жилища и священное место (*сыткы*) против входа. В жилище горит свет — чувал (в землянке) или костер (в чуме), освещая его.

Шаман садится справа от входа, позади костра, на подостланную мехом навех оленью или медвежью шкуру (не всегда новую). Рядом с ним, ближе

к входу, садятся его помощники, подпевалы (обычно двое), помогающие шаману во время камлания. Они могут быть и не родственники, чаще — люди, знающие шаманский ритуал. Пока шаман молча сидит, устремив взгляд на огонь, курит либо жует табак, один из помощников готовит ему бубен, греет его над огнем костра, все время поворачивая, чтобы кожа на нем равномерно нагрелась и натянулась. Если камлание происходит в землянке, то костер разводят на улице. Бубен не всегда принадлежит этому шаману, он может пользоваться чужим, если приехал по пути, а не по специальному вызову, и камлает по просьбе хозяев, у которых он остановился. Часто бубен принадлежит родственнику приезжего, тоже шаману. Так, в 1926 г. Степан Безруких шаманил на бубне Андрея Безруких. Другой раз Максим Безруких шаманил на бубне, сделанном специально для Г. Н. Прокофьева.¹ Если же шаман приезжал по «вызову», он все свои атрибуты привозил с собой.

Пока греется бубен, шаман время от времени судорожно зевает, вздыхает. В жилище тишина. Присутствующие переговариваются шепотом. Шаман зевает все чаще, вздрагивает. Позвякивают подвески на бубне, прогреваемом со всех сторон. Наконец, шаман не глядя протягивает руку, ему подают бубен. Левой рукой он берет бубен, правой — колотушку. Прищипнув головой к внутренней части бубна, шаман тихо запеваёт. Поет медленно и заунывно. Редко и негромко ударяет по бубну колотушкой. Создается впечатление, что он кого-то зовет. Он собирает своих помощников, сзывает их издалека. Иногда он громко ударяет по бубну и произносит несколько слов. Это значит, что один из помощников уже пришел. Шаман поет: «Селки лозы...», «Лимбы...». Г. Н. Прокофьев спрашивает сидящего рядом селькупа: «Что, семь шайтанов идут?». (Он еще плохо разбирает слова песни). «Да, семь шайтанов пришли», — отвечает селькуп. — «Не говори! Чего говорить зря... русскому человеку говорить нельзя — все равно ничего не понимает», — ругает старуха парня. — «Как не понимает, он сам мне сказал. — «И все равно ты зря говоришь! Он ничего не понимает...».

Постепенно неше усиливается, колотушка бьет чаще. Это значит, что все духи услышали призывы хозяина и гурьбой идут к нему. Наконец, удары становятся очень сильными, кажется, бубен лопнет. Шаман уже не смотрит внутрь бубна, поет во весь голос, а иногда встает. Все духи в сборе. С маленькими вариациями, зависящими от того, как дружно собираются духи, первая часть камлания проходит всегда описанным образом.

Оставший бубен берут из рук шамана, чтобы погреть. Шаман, не переставая петь, надевает на себя нагрудник. Стоя на месте, он слегка изгибается, притоптывает ногой, глаза большей частью закрыты. Он сообщает своим духам-помощникам, зачем он их позвал, что предстоит им делать. Сопещается с ними. И тут в зависимости от цели камлания он отправляется по одной из своих дорог.

В один из перерывов шаман надевает парку. Часто путь его лежит в верхний, небесный мир, со светлыми духами-помощниками. Встречая трудности на пути, шаман якобы заходит в свой небесный чум, берет оттуда корону, надевает ее. Пляска шамана становится быстрой и резкой. Он объезжает вокруг костра на своем мифическом олене (при камлании в нижний мир — на медведе). Помощники его вскакивают с мест, подпевают, готовые в любую минуту подхватить и самого шамана, и его бубен, если они упадут. Все действия шамана ими, понятно, сопереживаются.

Звон подвесок, колокольцев на нагруднике, парке, бубне, частые звонкие удары колотушки, мелодия песни — все сливается в звенящий хаос. Отрывистые скачки, мелькание фигуры пляшущего шамана, его бледного лица с закрытыми глазами, развевающийся «змеями» хвост короны, бахрома на парке, то ярко освещенные пламенем костра, то совсем темные, создают фантастическую картину дрожащих, мечущихся линий, красок. Присутствующие втянуты в это действие. Они отвечают криками на крики шамана. Все поведение шамана им понятно. Он изображает погоню за духом, борьбу с ним,

¹ Это камлание мы и приводим здесь как пример.

победу над ним. Шаман жестами, криками представляет и себя, скачущего на олене-бубне, и духа, с которым борется.

Вдруг мелодия резко обрывается, и шаман падает на пол землянки. Один помощник подхватывает бубен, другие — самого шамана и кладут его на подстилку. Внезапно наступившая тишина никем не нарушается. Слышен только треск костра. Шаман лежит бледный и, кажется, бездыханный. Через некоторое время он приходит в себя, садится. Снимает парку, корону, нагрудник. Долго молча курит. Ему подают чай. Он пьет и затем рассказывает о результатах своего путешествия, об исходе своего общения с невидимым миром. После этого он обычно ложится спать. В чуме все оживает, начинается обычная жизнь.

Но иногда, очнувшись, шаман продолжает камлать, если дорога не окончена, если он не доволен результатом своих розысков. Иногда шаман бросает сидящим вокруг него колотушку, ни на минуту не прерывая камлания, — это значит, что он имеет возможность спросить у Ыдында кота — Старухи жизни о будущей судьбе того или иного человека. Со страхом ждут сидящие своей очереди. Если колотушка упадет мехом вниз — признак хороший, ближайшее будущее человека не таит бед. Плохо тому, кому колотушка упадет волосом вверх. Различные несчастья ждут его. Тревожный шепот сопровождает это гадание. Духи «капризны». То им не нравилась поза одного из присутствующих: «сидит развалился, слишком вольно», — и они пугали его, бросая колотушку плохо. Услышав это, виновный садился как полагаются, и брошенная вновь колотушка ложилась хорошо. Духи были довольны. Не нравилось духам, что в чуме тут же сидит «чужой» (юрак или русский), они и его пугали, колотушка им падала плохо. Иногда шаману удавалось уговорить духов, рассказывая, что этот юрак или кто другой — гость, выгнать его нелегко. Духи иногда соглашались, а иногда настаивали, упорно требуя ухода нежелательного им гостя, и лишь после его ухода колотушка падала хорошо.

Старуха просит Андрея бросить колотушку ей, так как она болеет. Шаман кидает — колотушка падает плохо. Еще кидает — опять плохо, третий раз — тоже плохо. «Қай, қай, қай?» («Что такое?») — с недоумением спрашивает духов шаман. Закрывает лицо руками и поет. ... Бросает колотушку — падает плохо. Он опять долго поет (разъясняя духам, что старуха хорошая, еще нужна семье). Наконец колотушка упала хорошо. Старуха радостно поет вместе с шаманом.

Вся картина, даже в наиболее иступленные моменты камлания, не производит неприятного впечатления. Шаманские песни селькупов очень мелодичны — в нашем, европейском смысле этого понятия. Они необычны, но не лишены своеобразной красоты. Например, песни шамана Прокопия Тетерина были очень разнообразны по мелодии и всеми признавались красивейшими.

Каждую осень и весну, с прилетом и отлетом птиц, шаман поет новую песню.

Шаман умеет извлекать из бубна разнообразное звучание — от громко-подобных ударов с резким бряцанием железа до нежнейшего шелеста, непрерывного мягкого звучного гула, сопровождаемого легким звяканьем. Конечно, не все шаманы одинаково владеют техникой удара в бубен. Несомненно, что камлание вполне может быть названо «шаманской пантомимой», театральным действием с одним актером.

Так в общем проходили все камлания по поводу лечения, прощания, гадания о промысле.

Камлание в темном чуме

Камлание в темном чуме (*қамыттырғо*) происходило в жилище, где тушили огонь очага (костра, чувала). Присутствующим запрещалось курить. Входная дверь плотно завешивалась, создавалась полная темнота. Шамана в обычной одежде (и в дальнейшем он не надевал ни одного элемента

своего специального костюма) связывали по рукам и ногам и сажали на медвежью шкуру² посредине жилища. Перед ним ставилась железная опрокинутая миска, котел или ведро. Иногда в стороне от шамана клали бубен. Этим закапчивались все приготовления. Некоторое время в чуме царил тишина. С места шамана не слышно было ни шороха. Вдруг где-то далеко-далеко слышалась тихая заунывная шаманская мелодия, слов не разобрать. Постепенно звуки приблизились, стали слышны грузные шаги. Но это идет не человек, тяжело ступает какой-то большой зверь. Слышно тяжелое дыхание, сопение, но пение продолжается. Брякает железная миска — зверь тут, в чуме. Шаман начинает разговаривать со зверем. В это время шаман часто кричит истонным голосом: «Уңгылсат', уңгылсат'!» («Слушайте, слушайте!»). Нормальным голосом он спрашивает пришедшего зверя, и тот другим голосом ему отвечает. Иногда ответы содержат предсказания, касающиеся отдельных людей или всей группы охотников на сезон охоты. Иногда зверь спрашивает о присутствующих, кто они, зачем его звали. Зверь этот по всем слышимым признакам — медведь (тяжелая поступь, рычание). Так же медленно, тяжело ступая, он удаляется. Но не успевают замереть звуки его шагов, как градом врывается рой drobных звуков. Будто множество маленьких роговых копытцев покают по полу и по железной миске. Тоненький голосок начинает разговор с шаманом. Слышно, завязывается борьба, железная посуда брякает и падает, подвески бубна звенят — это духи. Трудно представить себе животное, которое пытается изобразить шаман. Так же, как и медведь, удаляются мелкие животные. . . Свист рассекаемого воздуха, шелест, какие-то крики — это, несомненно, прилетели птицы: вороны, ястребы. В свою очередь они беседуют с шаманом. В воздухе чувствуется ветер от взмахов крыльев. Улетают птицы. . . Появлений разных зверей бывает много, тут и скребущие пажки мышей или других мелких зверюшек. Все это сопровождается пением шамана. Он зовет новых духов, но уже никто больше не отвечает. Глуше звуки песни, удаляются шаги, все смолкает. Через некоторое время шаман приказывает зажечь огонь. Оживший костер освещает шамана, сидящего в прежней позе на том же самом месте, связанного по-прежнему. Котелок и бубен — все на месте. Ничто не свидетельствует о недавнем визите стольких разнообразных гостей. Шамана развязывают. Он устал, закуривает трубку.

Так происходило камлание в темном чуме. Оно коренным образом отличалось от камлания в светлом чуме, так как не преследовало никакой иной цели, кроме развлекательной. Гадание во время камлания бывало часто, но не всегда. Здесь шаман выступал в роли артиста-фокусника, чревоушателя. Он один очень малыми средствами достигал больших разнообразных эффектов, создавая из звуковых элементов и неуловимых колебаний воздуха образы различных по величине и силе зверей и птиц.

Не всякий шаман умел шаманить в темном чуме. Видимо, и здесь играла роль талантливость шамана.

² Это свидетельствовало, что шаман будет иметь дело с духами нижнего мира.

Г. Н. Грачева

ШАМАНЫ У НГАНАСАН

Нганасанское шаманство, если его рассматривать в общем плане, не выходит за пределы круга сибирского шаманства. В то же время ряд причин обусловил его особенности и отличия даже от близкого ему шаманства самоедоязычных народностей. К числу таких причин следует отнести сравнительную изолированность кочевых групп нганасан, осваивавших территории севернее южнотаймырского тракта, водораздела рек Пясины и Хатанги. К началу XX в. в их хозяйстве сохранялись в пережиточной форме черты, свойственные чуть ли не времени неолитических охотников на дикого северного оленя. В конце XVIII в. контакты с царской администрацией ограничивались, за некоторым исключением, лишь платежом ясака, который вывозили к сугланным местам старейшины кочевых групп.¹ Более тесные связи существовали с долганами, якутами и русскими затундринскими крестьянами, проживавшими на станках тракта. По-видимому, через них в традиционный фольклор нганасан вошли некоторые русские сказки, пользовавшиеся большой популярностью. В течение всего XIX в. народность почти не была затронута христианизацией. Влияние идей официального русского христианства на мировоззрение нганасан было минимальным.² Шаманство же — в большей мере его внешняя церемониальная сторона — испытало на себе некоторое воздействие православных церковных ритуалов. В основной массе нганасаны до недавнего времени сохраняли древние верования. Больше того, те, кто занимался изучением народной картины мира, представлений о природе и человеке, полагают, что «нганасаны в отличие

¹ См.: Енисейские епархиальные ведомости, 1887, № 2, с. 24 (о миссионерской поездке туруханского игумена Мисаила в 1788—1789 гг.).

² Долгих Б. О. Матриархальные черты в верованиях нганасан. — В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968, с. 214; Грачева Г. Н. К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан. — В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 29—49.