

своего специального костюма) связывали по рукам и ногам и сажали на медвежью шкуру<sup>2</sup> 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: «Уңғылсат', уңғылсат'!» («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 отлично 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.

<sup>2</sup> 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 сохранились 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 сугланым местам старейшины кочевых групп.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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

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

<sup>2</sup> 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.

от других народов Севера сохранили свои верования почти не подвергшимися влиянию шаманства».<sup>3</sup>

Пожалуй, первым, кто остановился на описании шаманства у авамских нганасан, был А. Ф. Миддендорф. Он отметил функции шамана в обществе, уделив наибольшее внимание описанию камлания по случаю неудачной охоты. У него же мы находим сведения, что авамские нганасаны «находились совершенно под влиянием своего шамана».<sup>4</sup>

В середине XIX в. А. А. Мордвинов и П. И. Третьяков впервые описали камлания в чистом чуме у нганасан.<sup>5</sup> Оба автора останавливались и на шаманских функциях.

Новый этап изучения истории народности начинается в советское время. Наиболее пристальное внимание шаманству долган и нганасан уделил в своих работах, — к сожалению, до сих пор оставшихся не изданными, — А. А. Попов.<sup>6</sup> Он же детально описал три костюма действовавшего в 30-х гг. нганасанского шамана Дюхаде и привез в Ленинград один костюм для коллекций МАЭ.<sup>7</sup> Е. Д. Прокофьева описала и дала предполагаемую семантику его отдельных частей.<sup>8</sup> Значительная часть текста архивной работы А. А. Попова о становлении шамана Дюхаде, его камланиях, празднестве чистого чума была опубликована.<sup>9</sup> Материалы и исследования по шаманству двух других советских ученых, много работавших среди нганасан, Б. О. Долгих и Ю. Б. Симченко, разбросаны по отдельным их работам, приводимым в ссылках.

Настоящая статья написана на основании полевых материалов автора (экспедиций к нганасанам 1969, 1970, 1971, 1972, 1974, 1975, 1976 гг.) с привлечением литературных источников. Большинство собранных данных нет возможности изложить, поэтому в некоторых случаях проверить те или иные соображения можно обратившись к полевому архиву.<sup>10</sup>

Одним из полевых источников по шаманству служат рассказы, которые Б. О. Долгих называл преданиями о шаманах.<sup>11</sup> Несмотря

<sup>3</sup> Симченко Ю. Б. Праздник Апы'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).

<sup>4</sup> Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири, ч. II, отд. 6. СПб., 1878, с. 670, 686.

<sup>5</sup> Мордвинов А. А. Инородцы, обитающие в Туруханском крае. — Вестник РГО, ч. 28, II. СПб., 1860, с. 63, 64; Третьяков П. И. Туруханский край. — Зап. РГО по общей географии, т. 2. СПб., 1869, с. 425—437.

<sup>6</sup> Архив ЛЧИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34; оп. 2, № 68.

<sup>7</sup> МАЭ, колл. № 5657—488, 489, 490, 491/2.

<sup>8</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века. Л., 1971, с. 15—16 (Сб. МАЭ, т. 27).

<sup>9</sup> Попов А. А. Тавгйцы. М.—Л., 1936, с. 62—109.

<sup>10</sup> Архив ЛЧИЭ АН СССР, ф. К-1, оп. 2, № 975—990.

<sup>11</sup> Долгих Б. О. Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М., 1976, с. 25 (в оглавлении этой же работы — мифологические сказки).

на некоторую ненадежность, этот источник помогает выяснить приписываемые шаманам функции и возможности. Безусловно надежным источником являются сами камлания и другие действия шаманов. Очень многое для понимания существа дела дают опросы нганасан.

К особенностям нганасанского шаманства необходимо отнести отсутствие — в обозримое источниками время — деления шаманов на определенные категории, какое существует у ненцев<sup>12</sup> или энцев.<sup>13</sup> Каждый, кто считался шаманом (*ча ~ чо*), был призван в меру своих способностей выполнять все шаманские функции. Другое дело, что одни из них занимались преимущественно лечением болезней, другие — предсказаниями, третьи показывали фокусы. Кроме того, очень расплывчат был и критерий, по которому тот или иной человек считался или не считался шаманом. Зачастую близкая этому человеку группа людей могла считать его шаманом, в то время как другие не признавали его таковым. Таких споров не возникало, когда речь шла о сильных шаманах. Еще сложнее этот вопрос выглядел, когда суждение высказывалось кем-нибудь из больших шаманов. Тогда, как правило, оказывалось, что настоящие шаманы — это только те, кого уже нет.

Насколько нам удалось выяснить, у авамских нганасан в недалеком прошлом в каждом из пяти родов имелся свой шаман. Род, в котором по какой-либо причине шамана не было, оказывался в невыгодном положении, так как должен был за помощью обращаться к шаманам других родов. Несмотря на то что такие обращения были обычным явлением, все-таки стремились иметь своего шамана. По нганасанскому фольклору в некоторых случаях прослеживается, что обращаться к существам потустороннего мира при необходимости мог старший мужчина семьи или кочевой группы. Видимо, уже в середине XIX в. среди авамской группы выделяется как славящийся наиболее сильными шаманами род Нгамтусу'о с его ответвлением Сыры'а.

Гораздо сложнее обстоит дело с шаманством у вадеевских нганасан. По современным полевым материалам создается впечатление, что они не имели сильных шаманов. То же говорят о них и авамские нганасаны. Однако Б. О. Долгих отмечал у вадеевских в прошлом наличие таковых, в частности и шаманок.<sup>14</sup> В середине XIX в. старостой вадеевской самоедской управы был известный шаман Тынта. О нем П. И. Третьяков писал как о «значительной личности»: «Шаман и князец по родовому наследию, он соединяет в себе редкий между широдцами дар содержать

<sup>12</sup> Хомич Л. В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1966, с. 212.

<sup>13</sup> Прокофьева Е. Д. 1) Материалы по религиозным представлениям энцев. — В кн.: Сб. МАЭ, т. 14. М.—Л., 1953, с. 217; 2) Элецкий шаманский костюм. — В кн.: Сб. МАЭ, т. 13. М.—Л., 1951, с. 126; ср.: Долгих Б. О. Бытовые рассказы энцев. — Тр. Ин-та этногр. АН СССР. Нов. сер., т. 75. М., 1962, с. 75—76.

<sup>14</sup> Долгих Б. О. Мифологические сказки. . . , с. 308.

свою орду в повиновении. В то время как иных орд и породды не только мало уважают старост, но даже бьют их, Тынта, напротив, сумел внушить в своих родовичах уважение к себе умом, опытностью и распорядительностью в промыслах. К тому же звание его как отличного шамана и гадателя, распознающего по линиям на ладонях рук прошедшее и будущее, имеет на народ особенное влияние.<sup>15</sup> В памяти вадеевских нганасан остался и шамап рода Купчик Чире.

Прежде чем рассматривать вопрос о том, кто и почему мог быть шаманом у нганасан, и процесс становления шамана, необходимо обратить внимание на его функции, так как этим во многом определяется личность будущего шамана.

Все дореволюционные исследователи отмечали, что одной из первейших обязанностей шамана было содействие удаче в промысле.<sup>16</sup> Другой не менее важной функцией было общение с культурными предметами *койка*, которые также были связаны с промысловыми успехами и с благополучием их владельцев.<sup>17</sup> Шаман выступал и в роли врачавателя, и в роли защитника от болезней. Отыскивание пропавших предметов, заблудившихся в тундре людей и оленей, угадывание происхождения предметов, предсказание будущего, намерений предполагаемых врагов, насылание порчи на них, толкование снов и т. д. — все, где требуется, по мнению окружающих его людей, вмешательство невидимых сил (*но ~ на*), входит в компетенцию шамана. Кроме того, он должен обладать хорошим голосом, прекрасно владеть бубном, хорошо знать фольклор народности, родословные его представителей, быть наблюдательным, обладать феноменальной памятью. А. А. Мордвинов полагал, что «в шаманы вступают более ловкие, сметливые и умные люди, посвященные во все таинства другими опытными шаманами, конечно, сознающими шарлатанство своего звания».<sup>18</sup> П. И. Третьяков, более близко знакомый с нганасанами, писал: «У самоедов шамап весьма редко вступает на это поприще по призванию; большею частью это звание переходит от отца к сыну и, разумеется, не без расчетов. За всем тем сила верований и обычаев еще так велика в этом народе, что иной шаман не сомневается во влиянии духов и возможности с помощью их предсказывать будущее».<sup>19</sup> И, наконец, третье суждение, принадлежащее А. А. Попову: «Шаманство не приобретается добровольно, путем личного желания. Божество избирает шамана

<sup>15</sup> Третьяков П. И. Туруханский край, с. 427.

<sup>16</sup> Миддендорф А. Ф. Путешествие... с. 686; Третьяков П. И. Туруханский край, с. 430; Мордвинов А. А. Инородцы... с. 62.

<sup>17</sup> Роров А. А. Die «kuojka». — Opuscula ethnologica memoriae ludovici Biro Sacra. Budapest, 1959, S. 23—37; Архив ЛЧИЭ АН СССР, ф. К-1, оп. 1, № 833.

<sup>18</sup> Мордвинов А. А. Инородцы... с. 62.

<sup>19</sup> Третьяков П. И. Туруханский край... с. 425.

еще до его рождения: будущий шаман родится на свет в сорочке».<sup>20</sup> В связи с тем что каждый род стремился иметь своего шамана, почти в каждом роду авамских нганасан были шаманы или шаманки. Но такие способности проявлялись не обязательно в последующем за шаманом поколении. Иногда шаманкой становилась женщина, пришедшая из другого рода. В роду Чуначар долгое время совсем не было шаманов, что отмечал Б. О. Долгих.<sup>21</sup>

Относительно хорошо прослеживается преемственность шаманов от поколения к поколению лишь в роде авамских нганасан Нгамтусу'о. Отец и дед Дюхаде были большими шаманами, их предки также обладали этим даром. Важно не только наследование дара, но и то, от какого шамана получены песни, так как существует преемственность песенных мотивов. И в этом случае выявляются не только межродовые и межплеменные связи, но и межнациональные. Так, известный нганасанский шаман Иван Горнок (Турдагин) получил свой дар от пенцев-юраков, по материнской линии он был ненецкого происхождения. Во время камланий он пел и говорил по-ненецки. Волочанские нганасаны рассказывают о шаманке, получившей свой дар от тунгуски и иногда при камлании переходившей на непонятный нганасанам язык. Через энциев и родственные связи с ними нганасаны перенимали энецкие песни и приемы камлания.

При этом необходимо оговориться, что совершенно справедливо замечание Ю. Б. Симченко о сохранении основной массы нганасан своих более древних верований, которые впитало шаманство, и о том, что часто «сакральные силы, к которым обращаются шаманы, знакомы далеко не всем и нередко существование их подвергается сомнению».<sup>22</sup>

Перенимая песни и приемы камлания, начинающие шаманы получают и невидимых шаманских помощников (*дыада*) — «зверей». Шаманы, предки начинающего камлать, участвуют в его становлении, и во время шаманства он постоянно к ним обращается.

Среди волочанских нганасан бытует предание, что все Нгамтусу'о получили свой дар от девушки Нейминг, шаманки, которая, для того чтобы отвлечь на себя козьи ослы, уносившей целые стойбища, велела оставить себя в одиночестве на одном из холмов в тундре. Там ее оставляли не раз на пять — семь суток. От *нго ~ нгуо* («богов») она родила трех сыновей: старшего — Лэмби, среднего — Дяры'ка и младшего, которого она убила. Оба они (*нго ню'а* — «богов» дети) стали большими шаманами. Перед

<sup>20</sup> Попов А. А. Тавгийцы, с. 83.

<sup>21</sup> Долгих Б. О. Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938, с. 12; Симченко Ю. Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Азии. — В кн.: Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968, с. 198.

<sup>22</sup> Симченко Ю. Б. 1) Праздник Аны'о-дялы... с. 168; 2) Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976, с. 274—275.

смертью Нейминг сказала, что в будущем на ее голове вырастет дерево, которое должны срубить и сделать себе койка. Так многие роды нганасан обрели себе деревянные койка Нейминг, и у большинства из них имеются маленькие бубны.<sup>23</sup> Происхождением от Нейминг объясняют и то, что шаманы Нгамтусу'о имели женский шаманский костюм. От Нейминг шаманила и Нобупти'е — дочь Дюхаде, ставшая шаманкой рода Чунанчаров. Будучи еще девушкой, она уходила в тундру и оставалась там в одиночестве несколько дней. Отец протестовал против ее уходов. Чтобы их прекратить, вместо Нобупти'е в тундре оставили койка — деревянное изображение девушки. Через некоторое время Нобупти'е выдали замуж и этим ее «очеловечили», по выражению нганасан. Она и после замужества продолжала шаманить, но считалось, что она была бы более сильной шаманкой, если бы не выходила замуж. Мы встретились с ней в 1972 г. Умерла Нобупти'е осенью того же года. При захоронении в погребальном аргише ей оставили и ее шаманский костюм.

Рассматривая вопрос о преемственности шаманского дара, мы уже затронули сюжеты о способе его получения. В роду Нгамтусу'о, по преданиям, довольно четко прослеживается влияние предков-шаманов, но следует остановиться и на предании, рассказанном нам Д. Б. Яроцким из рода Окко. Оно интересно тем, что свидетельствует, по-видимому, о сравнительно недавнем появлении шаманов, подобных шаманам Нгамтусу'о, у некоторых групп нганасан.

«Ходили все одним хонка (объединением). Люди болели, а шамана не было. А у долган были и у ася (тунгусов) были, а у нганасан не было. Тогда пошли к Фалы-койка (Камень-койка) в Быранге, все равно, что Моу-пямы (Земля-мать). Там самый старший просит Землю: „У всех шаманы есть, людей лечат, а у нас нет. Сделай кого-нибудь шаманом!“. Оленя убили, собаку, баса (металлические подвески) положили. Решили, что пока человека убивать не будут, может пока не надо. Аргишили снова к оз. Таймыр. Ну, никто не стал шаманом. Тогда снова аргишили туда. Снова жертву принесли. Оленя разрезали вдоль живота до горла, мордой на солнце поставили. В то время в темную пору один из хонка, уже жепатый, сына имел, дуреть стал. Жена первая заметила. Ухо-то у нее не спит. А он ночами бормотать начал. . .».

Далее излагается обычный процесс становления шамана и последовательность получения им атрибутов костюма.

В этом предании на первый план очень ярко выступает возможность получения шаманского дара непосредственно от могущественных сил природы, в данном случае от одной из главнейших матерей — Земли-матери.

<sup>23</sup> О Нейминг и подразделении рода Нгамтусу'о Ламбие см.: Симченко Ю. Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате. . . с. 207—211.

В другом случае основным ошаманивающим был Кадё, Гром. Будущий шаман, тоже уже взрослый человек, во время выпаса оленьего стада попал в грозу. Сильная молния вошла в землю недалеко от него. Несколько оленей погибло. Пастух потерял сознание, но, очнувшись, кое-как добрался до своего чума. Долго болел, поправился, что для окружающих было недвусмысленным сигналом необходимости для этого человека стать шаманом. Несмотря на его сопротивление, ему последовательно были сделаны пожилыми людьми его рода шаманские атрибуты.

Процесс становления большого шамана, по рассказам нганасан<sup>24</sup> и имеющимся у нас материалам, протекает мучительно и трудно. Имеется по крайней мере два представления о получении шаманского дара: 1) человек сам начинает чувствовать, что он не в себе, в него якобы входит и мучает его какой-то дямада (буквально — медведь, зверь, по интерпретации Ю. Б. Симченко — имеющий горло);<sup>25</sup> 2) человек оказывается отмеченным каким-то могущественным нго и должен стать шаманом в связи с требованиями окружающих, но и он не обходится без приобретения дямада. В первом случае это, как правило, люди в возрасте полового созревания, иногда и гораздо моложе, во втором — любого возраста, но не старики.

Не последнюю роль в процессе становления молодого шамана играют его сны или болезненные представления, связанные с путешествиями в мир нго,<sup>26</sup> невидимый мир, где будущий шаман получает наставления и подарки от различных нго, они закаляют его, делают кости и мышцы сильными и крепкими. Внешне для окружающих человек выглядит очень больным. В течение трех дней, когда, по рассказам Дюхаде, проходило его посвящение в шаманы, он лежал без движения, и его уже собирались хоронить.<sup>27</sup> А. А. Попов образно назвал этот период «шаманскими страданиями».

Заселение самими шаманами невидимого пространства воображаемыми нго практикуется довольно часто. Если у шамана Демнине высшим «богом» выступает Девятибог, то у его родного брата Тубяку этим существом является Тринадцатый бог. Он-то и правит всем миром и шаманами в том числе. Немалое значение в данном случае имеет соперничество двух братьев-шаманов. По словам Тубяку, одним из его главных дямада, данным ему во сне, является олень-важенка, на которой он ездит верхом, другим — Хоттаре Бидытанго (Водяной олень-нго [шамана] Хоттаре).

<sup>24</sup> Попов А. А. Тавгийцы, с. 85—98; Попов А. А. How Sereptie Djaruoskin of the Nghanasans Became a Shaman. — In: Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968, p. 137—145.

<sup>25</sup> Симченко Ю. Б. Культура охотников. . . , с. 268.

<sup>26</sup> Грачева Г. Н. Категория нго у нганасан. — В кн.: Языки и топонимия. Томск, 1976, с. 50—54.

<sup>27</sup> Попов А. А. Тавгийцы, с. 85.

Могли ли появиться «злые» шаманы, которые вместо помощи оказывали вредоносное действие? Еще Дюхаде рассказывал А. А. Попову, что некоторые его духи в самом начале шаманской деятельности подстрекали его к дурным поступкам, но другие духи отделили первых и заперли их.<sup>28</sup>

По одному из преданий, рассказанных нганасанкой Е. Н. Соваловой, мальчик, будущий шаман, потерялся во время очередной перекочевки зимой в горах Путорана. На третий день его нашли вдали от аргишного пути, совершенно заочневшего, тело было все в кровоподтеках, как если бы он с кем-то дрался. Мальчика вылечили, но для окружающих стало ясно, что перед ними будущий шаман, которого один из нго переместил так далеко от пути аргиша, а синяки на теле — результат борьбы мальчика с нго.

Судя по этому преданию, возможны были варианты: если из борьбы выходил победителем какой-нибудь злой нго, тогда будущий шаман независимо от своей воли приносил другим людям зло.

Нобупти'е Нгамтусу'о имела своим главным дямада *баруси* — одноногое, однорукое, одноглазое существо невидимого мира, олицетворявшее собою болезни, по происхождению предположительно нечистая половина умершего человека, живущая в мире мертвых. По преданию, еще до замужества Нобупти'е имела от него ребенка, но потом отец, Дюхаде, прогнал баруси, вселив в нее одного из своих дямада. Несмотря на то что Нобупти'е считалась хорошей шаманкой, люди опасались к ней обращаться за помощью, так как полагали, что время от времени к ней приходил баруси. Ей через него заранее становилось известно, где какой человек болен и может умереть. Баруси требовал от нее помощи, чтобы получить этого человека.

Если шаман не справлялся со своими дямада, требовавшими пищи, во время камлания они через шамана могли «проглотить» кого-нибудь из присутствующих. Проглоченные в скором времени должны были умереть. По словам Тубяку Нгамтусу'о, в роде Чуанчаров был шаман Дюаре, не справлявшийся со своими дямада: «Людей глотал. Как шаманил, люди умирали». Его главным дямада был *тамунку* (лемминг). На памяти волочанцев было камлание Дюроу Порбиной (род Нюняшья), во время которого она якобы «проглотила» пятерых детей. Родители быстро это обнаружили: дети заболели. Тогда шаманку заставили вырвать на снег содержимое ее желудка, затянув живот ременной петлей. На снегу оказались волосинки проглоченных ею детей. Родители вернули их детям, и дети якобы поправились. Такой способ применяли и по отношению к другим шаманам.

Пройдя посвящение сном, или будучи отмеченным одним из нго, или победив своего дямада, человек уже считается *алыгаку* *цадянку* (маленьким шаманчиком). Он бормочет или поет по почам, странно ведет себя. Для его проверки шьют глазную по-

<sup>28</sup> Там же, с. 98.

вязку из шкурки дикого оленя и предлагают с завязанными глазами разыскивать различные предметы, перешагивать через положенный на землю хорей, ходить по тундре, не патыкаясь на кусты, не проваливаясь в ямы, обходя препятствия. Примерно через полгода-год у начинающего шамана (*цадемтате*) появляется *туонтуси* (подпевала, переводчик, зачинщик). Он обычно начинает камлание шамана, иногда даже призывает его дямада и вторит шаману, когда тот запекает свои песни, тем самым поддерживая его и его дямада.

Как правило, люди стараются держать все происходящее с молодым шаманом в тайне. Вся история нганасанских шаманов, по преданиям, пестрит примерами борьбы между ними и гибелью или «очеловечиванием» побежденных. Конечно, если в кочевой группе уже имеется сильный, но старый шаман (тем более близкий родственник — отец, мать или их родные братья), видящий в молодом своего приемника, он должен стараться поддержать его любыми способами. Когда шаманить начинает мальчик или подросток, проверка его идет в форме игры, но очень осторожной. Скорее такую проверку можно было бы назвать обучением, хотя сами нганасаны противятся суждению о том, что существует школа шамана или вообще обучение его кем-то. Он должен действовать так, как ему диктуют его дямада или нго. Если же начинающий шаман уже взрослый человек, как только окружающие замечают, что он поет ночью во сне, его жена встает потихоньку, разжигает очаг и подпевает ему (гой, гой), «поднимает его шаманство».

Хорошо известно, что предки самого большого в 20—30-х гг. нашего столетия шамана нганасан Дюхаде также были большими шаманами. Его брат Ауда тоже был шаманом. Сам Дюхаде в 1927 г., по данным Б. О. Долгих, имел семью, состоявшую из 15 человек.<sup>29</sup> В семье постоянно видели его камлания. Не случайно из четырех детей Дюхаде от первой жены трое стали шаманами и один (младший) — ясновидцем. Все они общались с существами невидимого мира. Внуки Дюхаде от детей шаманов, особенно старшие, тоже хорошо осведомлены о мире нго и дямада своих отцов. На наших глазах проходило и первоначальное «обучение» в виде игры маленького мальчика, который уже в четыре года имел небольшой бубен, маленькую шаманскую шапочку. В пять лет он удивительно верно повторял шаманские папевы деда. В шесть лет уже привязывал себя к шесту в чуме, надев свою шаманскую шапочку, и, стуча палочкой по крюку для подвески котла, прыгал, подражая деду. В данном случае воспитывала и обучала сама шаманская семья.

Сложнее проходил процесс становления шамана в пешаманских семьях. Но, как известно, из них не выходило больших шаманов. Здесь возможен был путь получения дара по линии род-

<sup>29</sup> Долгих Б. О. Мифологические сказки. . . , с. 104—105, 308.

ства, через фольклор или путем обучения живым примером при камлании других шаманов.

По мнению нганасан, дядяма шамана сам диктует ему последовательность получения предметов костюма, имена мастеров или мастериц для шитья, изготовления бубна и подвесок. Будущий шаман последовательно получает головной убор (*мойбука'а*), перчатки, нагрудник, обувь, бубен с колотушкой и, наконец, *кабя* ~ *кафа* (буквально — шкура) — верхнюю одежду, как ее именуют в традиционной литературе, плащ, кафтан или парку. Последовательность и обстоятельства их получения известны по рассказу шамана Дюхаде, опубликованному А. А. Поповым.<sup>30</sup> Возможны и варианты. Иногда получают первоначально перчатку только с двумя пальцами на правую руку, а потом шапочку-наголовник. Спереди на лицо шамана спускается бахрома из суконных полосок, которая прикрывает его глаза от света очага: если во время камлания он будет смотреть на огонь, то не сможет идти правильным путем, будет сбиваться и заблудится.

Каждый из окружающих старался принять участие в пошиве костюма, он этим как бы помогал в становлении своего будущего защитника. Кроме того, мастер вкладывал в изделие часть своей жизненности, которая, находясь во время камлания в костюме, как бы поддерживалась дядяма шамана.

Любопытен и обычай изменения места камлания в чуме по мере возмужания шамана и получения им деталей костюма. Сначала он шаманит на левой половине чума, по мере роста пересаживается все ближе к месту *сыноние* (за очагом против двери, на северной стороне). Уже будучи зрелым, шаман имеет право сесть на это место, только надев полный костюм. Такое поведение имеет прямую связь с обычным традиционным представлением нганасан о месте *сыноние*.<sup>31</sup> Таким образом, по мере своего роста шаман постепенно приближается к тому месту, откуда начинается путь в мир мертвых.

В становлении шамана одну из первостепенных ролей играют и его койка, которые поддерживают его и с которыми он постоянно общается. Они помогают ему и подсказывают, как надо себя повести в том или ином случае. Иногда даже дерево для бубна оказывается связанным непосредственно с койка, представляет собой предка шамана.<sup>32</sup>

Наблюдается постоянное стремление шамана к монополизации своих функций не только в семье, но и в доступной округе. Уже судя только по этому, можно предположить и стремление умалить достоинства другого шамана, разрушить старые койка

<sup>30</sup> Попов А. А. Тавгийцы, с. 94—96.

<sup>31</sup> Долгих Б. О. Обрядовые сооружения нганасанов и энцев. — Кратк. сообщ. Ин-та этногр. АН СССР, 1951, вып. 13, с. 13; Грачев Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 57.

<sup>32</sup> Ророч А. А. How Sereptie Djaruoskin. . . , p. 144.

семей, ликвидировать их силу, т. е. поставить население в зависимость от себя. Нет сомнений, что человеку с сильным характером, опирающемуся на традиционное мировоззрение и страх окружающих, человеку ловкому, умному и умелому, это удавалось. Если же он не обладал достаточной силой, он оставался долгое время начинающим, иногда без полного костюма, иногда практиковал исполнение какой-то одной функции, например отыскивал людей, затерявшихся в пургу, демонстрировал «фокусы», предсказывал будущее.

Уже став зрелым, шаман пополнял круг своих знакомств с сильными нго, совершая время от времени камлания и поднимаясь для этого в верхний мир или опускаясь в нижний. Эти знакомства при удаче давали ему очередные подвески костюма, т. е. койка, и прибавляли доброжелательно настроенных к нему дядяма, зверей, нго, увеличивая тем самым его силу.

Шаман обязан был благодаря общению с невидимым миром, в том числе и миром «мыслей» животных, предсказывать места охоты. Общаясь с нго и матерями определенных пород животных, он должен просить их направлять на людей стада оленей, стаи гусей, рыб, песцов и т. д., защищать от нападения волков стада домашних оленей и т. п. Уже А. Ф. Миддендорф в XIX в. описал обращение к шаману у авамских самоедов по случаю неудачной охоты. На первый раз тот отвечал, что «крылья устали», и по этому поводу в хорошую для охоты погоду все находились дома. Последующая неудача охоты принудила шамана обращаться к богам через убиение оленей. В важных случаях убивали до 20 оленей и шаманили три дня, кормя своих богов, по-видимому изображения койка.<sup>33</sup>

В записанном нами от Б. Н. Порбина рассказе о нганасанском шамане, преследуемом царскими властями, прямо говорится о необходимости шаманства, чтобы обращаться к диким оленям, гусям, рыбам с целью их промысла человеком. Эта функция шаманов является наиглавнейшей. Обычно шаман не обращается к своим дядяма самостоятельно. Окружающие его люди, зная песню дядяма, при необходимости собираются вокруг шамана и сами начинают ее петь, вынуждая его таким образом начать шаманить, *нотодаты* (буквально — обращаться, идти к нго). В отношении промысла — несколько иная картина. Шаман обязан обращаться к нго три раза в году, сам организуя вокруг себя слушателей или, скорее, тех, кто воодушевляет его и помогает камлать. Сейчас каждый из опрашиваемых называет сроки трех обязательных камланий по-разному.

Первое обращение — во время освобождения реки ото льда и прилета гусей. Шаман обращается к Воде, — но не к Биды-нямы (Воде-матери), а к ее воображаемому мужу Биды-дясы (Воде-отцу), — с просьбами об удачной рыбной ловле в предстоящем

<sup>33</sup> Миддендорф А. Ф. Путешествие. . . , с. 686.

сезоне, чтобы рыба шла в сети, чтобы все сыты были, чтобы Вода не забирала себе людей, «хорошо держала лодку с рыбаками на своей спине». Тогда же обращается к гусям.

Второе — в период осеннего подхода дикого оленя — обращение к отцу диких оленей с просьбами об удачной охоте, так как людям необходимы запасы на долгую зиму, и т. д.

Третье — когда становятся реки и земля начинает покрываться снегом. Обращаются к нго Земли и Воды с благодарностями за удачную охоту (летнюю) и с просьбами помочь хорошо пройти долгую зиму, чтобы никто не болел, чтобы дети хорошо росли, чтобы рождались новые.

Если шаман пропускает обязательные камлания, считается, что его шаманство ослабевает, дямада и нго, которых он не беспокоит, уходят от него далеко, их трудно собрать и они могут не явиться на призыв. Сам шаман может, заболев, умереть.

Любопытны и сообщения о других сроках обязательных камланий. Так, в одном из них указывается на необходимость шаманить, когда появляется солнце, с благодарностью за прожитую зиму. В других — во время отела оленей в мае или когда солнце всходит после полярной ночи, когда реки вскрываются, когда реки становятся. Последовательно обращаются к Дялы-нго (Свет-, День-нго), Биды-нго (Вода-нго) и в последнем случае, вероятно, к земным нго.<sup>34</sup>

Эта обязательность не означает, что невозможны обращения к другим нго, но перечисленные являются главными в каждом посвященном им случае.

В темную пору шаман сам никогда не шаманит, только по необходимости, обычно в случае болезней, розысков потерявшегося человека или по иным просьбам окружающих.

Как нам кажется, обязательность трех ежегодных камланий в перечисленных случаях говорит о том, что шаманство было тесно связано с основными промыслами нганасан.

Здесь уместно поставить вопрос о том, какого человека или группу людей заменяет собой шаман — в том виде, как мы его находим к началу XX в. Обращение к силам природы, известным нганасанам под именем матерей, возможно с теми же промысловыми просьбами и без шамана. Свидетельством этому является праздник-обряд Аны'-о-дялы.<sup>35</sup> К матерям природы обращаются самые старые члены общества, они же приносят им жертвы. В приведенном рассказе Д. Б. Яроцкого необходимость иметь своего шамана диктовалась исключительно отсутствием лекаря, а человек, обращавшийся к земле (*тансана џатадѣдя*), по-видимому, и был тем лицом, кто обычно обращался к силам природы с просьбами об удачах в промысле.

<sup>34</sup> Б. Д. Костеркин, перечисливший три обязательных камлания, не мог вспомнить, к кому же обращаются осенью.

<sup>35</sup> Симченко Ю. Б. Праздник Аны'-о-дялы. . ., с. 170—181.

Как мы уже отмечали, шаман угадывал и сроки охоты, и места перехода рек стадами дикого оленя. В этой связи стоит остановиться на фигуре *дючи́лы* — ясновидца. Его роль остается невыясненной до конца. Известно, что дючи́лы снились вещие сны. Иногда его можно было попросить сосредоточиться на той или иной задаче, чтобы ее решение пришло к нему во сне. Присутствие дючи́лы помогало камланию. Полагали, что он лучше других видит дорогу, по которой идет шаман, может разгадать встречающиеся препятствия, представляющие не в том виде, какими они являются на самом деле. Дючи́лы мог остановить песню шамана, ударяя палочкой (*госи хуа* — ударная деревяшка) по бубну, и предостеречь его от опасности. Так мог сделать каждый присутствующий, но к дючи́лы доверия было больше. Он имел и свой небольшой бубен. Однако это мог быть и бубен, принадлежащий его койка. Дючи́лы не имел специального костюма. Он лишь видит, но не действует.

Необходимо отметить и еще одну сторону шаманской деятельности, связанную с промыслами. Обычно перед охотой или после нее рядовой нганасан с просьбами об удаче обращался к своим койка, «будил» их от сна постукиванием, разговаривал с ними, кормил их. И только в том случае, если они не помогали, обращался к шаману. Тот, разговаривая с койка в мире нго, выяснял его состояние, способности. Иногда оказывалось, что койка состарился, у него нет силы, чтобы помочь владельцу, или он чем-то обижен. Если шаман не находил возможности для устранения недовольства койка, охотник нуждался в другом койка. Обычный совет выглядел так: прежде чем следующий раз отправиться на охоту (рыбалку), сделай так-то, надень то-то и т. д., отправляйся в такую-то сторону. Там ты увидишь такого-то оленя (стадо), не убивай (убей), будешь его преследовать (в случае убиения — возьми такую-то его часть), он прибежит туда-то. Там увидишь такое-то дерево (с особенностью), сломи сучок — это твой койка, корми, проси, будет удача.

Считалось, что полученные таким образом койка, указанные шаманом, были ему близки и даже на далеком расстоянии он мог с ними разговаривать. Таким образом, владелец такого койка оказывался в некоторой зависимости от шамана.

Другой функцией шамана было лечение больных и предотвращение эпидемий, т. е. торговля с коча, «болезнями», за жизнь человека. Шаман никогда не брался лечить больного, не обращался к миру нго самостоятельно. Необходимы были настоячивые просьбы окружающих. Следует отметить, что просьбы к шаману вылечить человека по количеству обращений к нему стоят на первом месте.

Если окружающие заболевшего человека люди не могут справиться с болезнью при помощи своих койка, только тогда они посылают за шаманом. Муж или отец больного на нартах едет к его чуму. Подходит к чуму и с внешней стороны против того места, где

сидит шаман, делает вид, что копает лопатой три раза. Этим он как бы пробуждает его к деятельности. Если в это время шаман действительно спит, он должен проснуться. Затем посланец входит в чум, подходит к уже севшему шаману и ударяет его между лопаток по спине (в вариантах три раза). Этим он его пробуждает в качестве шамана. Предполагается, что тот уже заранее знает, кто к нему должен приехать, о каком больном будут просить, при этом он прислушивается к нго и дямада, которые ему подсказывают, сможет ли он что-нибудь сделать для больного. Если он узнает, что не сможет, выходит из чума молча и не возвращается, уйдя подальше, пока посланец не уедет. Если же ему подсказывают обратное, его шаманский костюм укладывают на нарту приехавшего, шаман с песней едет на своей. При этом считается, что ни о причине болезни, ни о состоянии больного шаман не спрашивает. Свою жену он берет в качестве туоптуси.

Подъехав к чуму больного, прежде всего вносят бубен и подсушивают его над огнем. Затем усаживаются возле больного в таком порядке: ближе к сыпонию садится шаман, рядом с больным и со своей женой, с другой стороны больного — его родственник. Подготавливают место для шамана против входа. Когда шаман готов, он садится на это место, на него двое мужчин надевают костюм, дают в руки бубен, и он сидит, склонив голову, как будто спит. По информации иганасаи из рода Линанчар, прежде чем сесть, шаман обходит очаг против движения солнца. Запевает первой туоптуси, и все, сидящие в чуме, подхватывают ее песню. Все как бы разогреваются. Обычно сначала поют только мелодию песни одного из главных дямада шамана, вставляя «гой, гой, гой, оу». Если шаман не откликается на эту мелодию (этот дямада не приходит), запевают песню другого дямада. У каждого из них имеется своя мелодия песни, как и у каждого иганасаи в недалеком прошлом должна была быть своя песня-мелодия, на которую пели любые слова. Шаман со склоненной головой начинает бить в бубен. При этом туоптуси, зная хорошо его дямада, речитативом призывает их и одновременно дает задание, на конце каждой фразы ударяя деревянной палочкой в бубен. На какую-нибудь из песен шаман откликается.<sup>36</sup> По рассказу шамана, дямада сначала приходит в голову, потом опускается ниже и попадает в сердце: «тогда шаман шаманит — ничего не помнит». Только после того как собрались все необходимые звери, например мышь, которая хорошо проходит сквозь землю, птица талу — маленькая, сильная, с длинными когтями, расчищающая при путешествии вниз дорогу от других птиц, гагара, хорошо ныряющая в воде, и др., шаман начинает их проверку.

Во время перерыва он сообщает окружающим, кто пришел, кого нет, а они, как правило, уже по ударам бубна и песням знают

<sup>36</sup> Еще П. И. Третьяков отмечал, что «у каждого шамана свои приемы и свои слова в призывании духов» (Туруханский край, с. 427, 430—431).

это. Проверка, которая идет постоянно при камлании по любому поводу, заключается в отгадывании шаманом различных предметов. В данном случае он начинает «смотреть» вещи больного. Например, говорит, что его нрта имеет один починенный полоз и т. д. Если шаман угадывает верно, родственник больного стучит в бубен деревянной палочкой и говорит: «Правильно». Для всех это означает, что шаман на верной дороге. Перед шаманством и в течение всего сеанса идет кормление огня в чуме, кормит его одна из присутствующих женщин.

Путешествие вниз, в мир мертвых, в поисках сердца больного продолжается иногда несколько дней, обычно называют три. В конце его с возвращением шамана должен подняться и тяжело-больной.

В сложных случаях на помощь вызывали другого шамана, и он приходил и помогал, подсказывал дорогу, иногда сам спускался со своими дямада вниз. Если заболевание было связано с гнойными нарывами, шаман вскрывал их и высасывал гной с кровью, отплеывая их. В одном из таких случаев нарывы вскрывал с помощью железной пластинки, отломанной от железного листа, на котором разводился огонь в чуме, от *тори*. Язвы и небольшие нарывы выжигал головешкой из очага, растирал больное место, прикладывая к нему свои койка. Подвески на костюме шамана также считаются койка. По рассказам, иногда, чтобы вылечить больного, шаман своей кровью натирал пациента. Переломы лечили, делая на коже против сломанного места несколько стежков иголкой с шерстью медведя, волка, песца или лося. Шаман, спускаясь вниз, встречался с болезнью, поразившей больного. Тогда начинали торговаться за жизнь пациента. Шаман обычно обещал взамен оленя. Родственники больного убивали оленя и оставляли его на земле повернутым мордой в сторону предполагаемого пребывания болезни.

За свою работу шаман получал определенную плату, которая чаще выражалась в оленях. Об оплате договаривались заранее. Оленные иганасашы отдавали за лечение больного до 50 оленей, которые присоединялись к стаду шамана.

Шамана приглашали, чтобы облегчить страдания и помочь роженице. При этом обычно шаман камлал в отдельном или соседнем чуме. Такое камлание описано А. А. Поповым со слов долганина С. С. Дуракова.<sup>37</sup> В тяжелых случаях шаман помогал роженице освободиться от последа, вызывающего кровотечение.

Отыскивая человека, заблудившегося в пургу, шаман иногда брал с собой койка потерявшегося, и тот выводил его к нужному месту. Считалось, если человек потерялся в пургу, то его хочет забрать могущественный Коду-нго, а отбирать у него человека решится не каждый шаман. Некоторые сильные шаманы, обращаясь через своих помощников к могущественным силам природы,

<sup>37</sup> Попов А. А. Тавгийцы, с. 102—104.



например к Грому, Кадю'о-нго, в засуху вызывали дождь. Воду просили, чтобы она «перестала качаться», Восточного-нго или Западного-нго — чтобы прекратился ветер.

Ю. Б. Симченко приводит рассказ, когда сильному шаману, обратившемуся к Кадю'о-нго, пришлось, по просьбе нго, вылечь среднего брата Грома. Только после этого семья Грома начала перекочевку, спала жара и прошел дождь.<sup>38</sup>

Необходимо лишь отметить, что все это мог делать и не шаман, а рядовой нганасан, тем более пожилой. Непосредственное обращение простых нганасан к Матерям природы и нго<sup>39</sup> ярко представлено и в самом шаманстве. Нет такого повода, по которому шаман мог вступать в общение с невидимым миром без помощников и заказчиков — рядовых нганасан, которые и при начале шаманского сеанса играют главную роль, посылая шамана для борьбы с существами мира нго или для их благодарения. Но даже и в этой сфере роли постепенно сужаются. Право на такое обращение захватывает туоптуси — лицо, начинающее камлание и затем повторяющее песни шамана. Бывают камлания, когда имеется два туоптуси. Они хором повторяют песни, начинают же по очереди. Кроме того, в процессе камлания, как правило, шаман дает выступить в роли туоптуси каждому из присутствующих и они речитативом передают свои просьбы, держа при этом ударную палочку и в конце фразы ударяя ею в бубен, находящийся в руках шамана. На одном из более поздних камланий из шести присутствующих эта роль была предоставлена лишь двум «официальным» туоптуси.

Нганасанские шаманы проводили и праздник-обряд с камланием, известный под названием *малуся* — «чистый чум». Наиболее подробно он описан П. И. Третьяковым, А. А. Мордвиновым и А. А. Поповым.<sup>40</sup> По нашим полевым материалам устанавливается, что праздник чистого чума могли проводить как осенью, так и весной. Перед таким камланием шаману шьют и новый костюм, т. е. заменяют на новые все части костюма из шкуры. По обычаю так делают каждые три года, независимо от проведения обряда. Шаман Дюхаде на празднике чистого чума в 1931 г. в конце камлания роздал присутствующим кусочки мяса, жира и сушеной рыбы. В более ранних источниках отмечается, что по окончании камлания в дар шаману приводили олепей, которых тут же удавливали и затем съедали.<sup>41</sup> Появление в шаманстве нового ритуала представляется целиком заимствованным от христианского при-

<sup>38</sup> Симченко Ю. Б. Некоторые данные. . . , с. 197.

<sup>39</sup> Симченко Ю. Б. 1) Культура охотников. . . , с. 254; 2) Праздник Аны'о-дялы. . . , с. 169 и сл.; Долгих Б. О. Принесение в жертву олепей у нганасан и энцев. — Кратк. сообщ. Ин-та этногр. АН СССР, 1960, вып. 33, с. 72—81.

<sup>40</sup> Третьяков П. И. Туруханский край, с. 434—437; Мордвинов А. А. Инородцы. . . , с. 63; Попов А. А. Тавгицы, с. 64—83.

<sup>41</sup> Мордвинов А. А. Инородцы. . . , с. 64.

частия. Однако смысл этого действия мог быть иным в зависимости от интерпретации Дюхаде.

По опубликованным<sup>42</sup> и полевым материалам хорошо восстанавливается проведение нганасанами в прошлом праздника-обряда Солнца во время его появления после долгой полярной ночи. По-видимому, этому празднику соответствует праздник Аны'о-дялы, наблюдавшийся Ю. Б. Симченко в 1961 г. К этому времени шаманы утратили свое влияние на нганасан, и праздник был восстановлен, как можно полагать, в старых традициях, что в свою очередь говорит о постепенной шаманизации древнего обряда. Здесь мы находим те же черты захвата шаманами руководства общенародными верованиями и обрядами.

Если прежде шаман не имел права непосредственного обращения к матерям природы, то с ростом образования и расширением знаний в среде нганасан шаманы в значительной степени оказались хранителями именно старых традиций, в их песнях появились обращения и непосредственно, например, к Биды-нямы, Воде-матери.

Остановимся на технике проведения камлания. Как известно, каждый из шаманов имеет многочисленных дямада, чрезвычайно разнообразных. Это не только звери, с которыми он отправлялся в мир нго. Каждый из дямада имеет свою песню и свой ритм аккомпанемента бубна. Слушатели шамана, хорошо знающие его дямада, независимо от слов песни, лишь по мотиву и звуку бубна узнают о появлении очередного дямада. Начиная пение, шаман как бы перевоплощается в то существо, чья песня, на языке театра — играет его роль. Отличие здесь в том, что он, по его убеждению и убеждению окружающих, в мире нго выступает в этом образе, например: он гагара, или кукушка, или медведь. При песне медведя его движения подражают медведю, когда тот идет или бежит. Если шаман — олень, он скачет, как олень, склоняет голову и делает ею такие же движения, как олень, ищущий корм, прислушивается и принохивается, как олень.

В одном из камланий, на котором нам пришлось присутствовать, шаман в течение пяти часов с перерывами «поменил» 16 дямада, причем у некоторых из них было по два и даже более мотивов: например, один обычный, другой специальный для угадывания, третий для иной необходимости. Из 16 дямада шесть определено были звери (медведь, мамонт, олень, рыба кунжа, горно-стай, гагара), часть скрывалась под описательными названиями, два дямада были предковые (Хоттаре и Надё), три — ненецкого происхождения (Ялмал, Морафати'е, Нумгавой); кроме того,

<sup>42</sup> Симченко Ю. Б. Праздник Аны'о-дялы. . . ; Рычков К. М. Енисейские тунгусы. — Землеведение, кн. 3—4. М., 1923, с. 75; Островских П. Е. 1) О положении женщины у инородцев Туруханского края. — Изв. Краснояр. подотдела Вост.-Сиб. отд. РГО, т. 1, вып. 5. Красноярск, 1903, с. 17; 2) К вопросу о населении Таймырского полуострова. — Северная Азия, 1929, кн. 2, с. 79.

грома дочь, Мать-плодовитость, Вода-мать. Ненецкие и последние — явно не звери, хотя они и могут воплощаться в зверей.

Вообще и шаман, и его дямада обладают чрезвычайной способностью к перевоплощению. Во время камлания может оказаться, что один из шестов чума — это и есть тот или иной дямада, принявший его облик. Таким образом, все предметы могут оживать и говорить (через шамана).

Следует отметить еще одну черту камланий. В них шаман в первую очередь защищает благополучие своей семьи. Ни одно камлание не обходится без перечисления всех ближайших членов семьи, жены, детей, внуков. Их присутствие как бы усиливает шамана. В их отсутствие он не может иногда идти в землю мертвых или проверить силу своих дямада.

Два шамана, даже если это родные братья или отец и сын, никогда не находились в одной семейной кочевой группе. Как только становилось известно отцу-шаману о достаточно выросшем шамане-сыне, так он прилагал усилия к его выделению в самостоятельное хозяйство, по возможности с другой территорией кочевания, может быть и соседней, но на расстоянии.

Сейчас известно достаточно много шаманских костюмов иганасан. Они относительно однообразны по покрою, но разнообразны по оформлению их подвесками (с несколькими необходимыми на каждом), разнообразны по окраске. Так, в Дудинском краеведческом музее находится несколько костюмов. У одного из них парка окрашена темно-синими и черными точками. Одна из половин другой парк окрашена красной краской, противоположная — черной. Аналогичная парка шамана без подвесок имеется и в МАЭ (колл. № 6680—36). Описание трех костюмов Дюхаде встречается в неопубликованной работе А. А. Попова.<sup>43</sup> Один из двух костюмов из коллекции МАЭ описан Е. Д. Прокофьевой.<sup>44</sup> Далее мы представляем информацию о костюме и атрибутах одного из последних иганасанских шаманов — Т. Д. Костеркина. Основной полный, со всеми подвесками, костюм шамана, по словам Т. Д. Костеркина, необходим как «упряжка». Когда собираются в дальнюю дорогу, ничего нельзя забыть, лишь тогда можно уехать далеко. Если нет костюма, дямада ходят только вокруг. На парке имеются изображения главных дямада. В то же время сам костюм считается главным дямада, который хорошо знает путь в мире нго, все остальные выполняют его приказы, он «шаманскую дорогу все время гонит».

Т. Д. Костеркин имел два бубна (*хендир*). Один из них, семейный, он сдал в МАЭ. С этим бубном можно было шаманить не только в чуме, но и в балке (жилище на полозьях), без костюма или в легком костюме без подвесок. К держалке бубна прикреплено

<sup>43</sup> Архив ЛЧИЭ АН СССР, ф. 14, оп. 1, № 34.

<sup>44</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири, с. 15—16.

железное изображение Дэйба-та — «плохонького оленя», принадлежащего фольклорному герою иганасан Дэйба-нго, который считается покровителем народности, его олень служит посыльным и помощником.

Другой бубен сделан родственниками уже давно. Его обечайка (*хуа хендир*, буквально — дерево бубен) из лиственницы. По внешнему ее краю прикреплено двенадцать «шишек» (*дяру*), которые означают двенадцать месяцев года. Весь бубен, кроме прочего, символизирует собой год.<sup>45</sup> Внутренняя плоскость обечайки украшена вертикальными черными и красными полосками, означающими северное сияние. Сделано это «для красоты». В центре бубна, прикрепленная к его обечайке ровдужными ремешками, располагается стальная крестовина, окруженная стальной же пластиной, — держалка (*коймися*). Сама крестовина орнаментирована насечкой, центр ее плотно обмотан ровдугой. К обечайке же крепятся и четыре кованые скобы с панизанными на них медными и железными кружочками, по два на каждой. Скобы осмысляются как ноги оленя (*нија* — бедра). Таким образом, бубен символизирует одновременно и оленя. По форме он овальный, несколько сужен со стороны «головы». Держат бубен «головой» вверх и вперед. На крестовине, ближе к «голове», укреплено стальное изображение лука с крученой стрелой и поверх него маленькая жестяная люлька с изображением лежащего в ней ребенка: кокуль из шкурки оленя с мездровой стороной, окрашенной красной краской, головку ребенка заменяет железный кружочек. Над головкой обычная для люльки дуга (*каптыси*) из проволоки, через которую проходит цепочка, соединяющая головной и ножной конец люльки. Весь этот комплекс защищает детей от недоброжелательных существ.

Бубен обтянут кожей самца дикого оленя таким образом, что края кожи, стянутые толстой жильной питкой, значительно выступают за внутренний край обечайки. По краю кожи в ряд нашиты крупные старинные бусины синего, белого, черного и голубого цветов — «зубы» бубна. Отступая от края, по окружности нанесены красные и черные точки — родинки Иго-нямы. Такие же, как снаружи, бусины более редко прикреплены внутри бубна. Снаружи по коже вдоль всей обечайки нарисованы краской три линии: две черные и средняя, проходящая по выступам, красная. Они представляют летние и зимние дороги. На внутренней стороне обтяжки бубна нанесены черной и красной красками стилизованные рисунки людей и оленей, располагающиеся в четырех сегментах, образуемых крестообразными красными и черными полосами. В верхних двух изображено по семь черных и красных вперемежку оленей, ориентированных к голове бубна, в двух нижних — по семь человечков. Объясняется такое расположение

<sup>45</sup> У другого иганасанского шамана бубен символизировал неделю, на нем имелось семь выступов.

тем, что «всегда люди гоняют оленей, за ними ходят». Нанесение рисунка внутри бубна означает, что шаман, его бубен, его олень, «зубы» бубна и т. д. в течение всего года охраняют людей и оленей.

Колотушка (*хетаа*) лопатообразной, слегка вытянутой формы сделана из мамонтовой кости и досталась Т. Д. Костеркину от отца. Она представляется как язык и горло бубна одновременно. На ручке выемками и насечками изображена личина. В выемки глаз вставлены две черные бусины, прикрепленные при помощи ремешка. На середине неударной стороны по кости вырезан орнамент. Поверх него сквозь кость продеты медные дужки, к которым прикреплены стальные колечки. Ударная сторона колотушки обшита шкуркой со лба дикого оленя, поздями к «головке».

Нетрудно заметить, что в шаманстве нганасан много общих черт с шаманством селькупов и особенно энецов.<sup>46</sup> У нганасанских шаманов были и энецкие, и тунгусские «учителя», в прошлом возможно и юкагирское влияние. Нам известно, например, по информации долган, что в начале века кетские шаманы встречались на рыбалке в устье Енисея с долганами и ненцами. Там и могли они воспринять некоторые элементы кетского шаманства. Так, один из нецев, Лырмин, целиком купил костюм у шамана другой национальности. То же могло происходить и у нганасан.

На нганасанском материале очень ярко прослеживается трансформация шаманства. На одном из его более ранних этапов шаман со своим костюмом и многочисленными зверьями и высшими нго мужского пола в некоторой мере противостоял народным представлениям о матерях природы. Он не имел права обращения к ним непосредственно. Общепринятые обращения к матерям природы проходили без шамана. Свидетельством тому является весенний обряд Апы'о-дялы. Но шаманы приурочивают свои камлания к этому времени и постепенно не только становятся центром этих обрядов, но и берут на себя контроль над предметами личного поклонения — койка; таким образом, они вовлекают в круг своего влияния почти все общение с невидимым миром, от поведения которого зависела судьба каждого человека. Это приводит к появлению среди койка (прежде любых предметов природы, «проявивших» себя с положительной стороны) койка шаманов и шаманок; эти койка имели даже свой бубен небольших размеров.

Обладая значительной властью над умами людей, шаманы в свою очередь находились под их контролем. Поведение шамана постоянно корректировалось в соответствии с мировоззрением основной массы и с трансформацией этого мировоззрения, в связи с изменением жизненных условий и пропагандой шаманом своих идей. С установлением Советской власти, которая повела решительную борьбу с шаманами, большинство населения не только отошло от шама-

пов, но под влиянием меняющегося мировоззрения постепенно расстается и со своими старыми верованиями. Шаманы утратили свое прежнее значение. Они перестали находиться под пристальным контролем массы, но вместе с тем оказались хранителями старины, старых представлений, традиций. В этой обстановке вполне возможным стало и непосредственное обращение к матерям природы, и создание новых влиятельных нго, с которыми шаман имеет дело. Параллельно идет и переделка фольклорных произведений, их некоторая шаманизация. В записанном нами варианте предания «В земле мертвецов»<sup>47</sup> вместо двух шаманов фигурируют два старика. И только на мой вопрос рассказчик ответил: «Если в землю мертвых ушли, конечно, шаманы». Раньше же обращаться к нго мог каждый. То, что мы можем фиксировать сейчас полевыми материалами, — это деградация и упадок некогда сильной прослойки общества нганасан, произошедшие в связи с ликвидацией условий, оправдывавших ее существование.

Было бы наивно думать, что шаманы совершенно потеряли свое влияние. Некоторая часть пожилого населения по-прежнему испытывает страх перед ними, обращается к ним за помощью. Из двух нганасанских шаманов — братьев Костеркиных — один, Демнине, в декабре 1973 г. выступал со своим шаманством на Международной фольклорной конференции в Москве, в 1977 г. он с Таймырским ансамблем художественной самодеятельности «Хейро» выступал и в г. Иркутске на зональном смотре. Демнине, как писал об этом А. Рослов в газете «Комсомольская правда»,<sup>48</sup> называл себя артистом. Хочется лишь обратить внимание на то, что, как правило, остается за пределами понимания слушателей, воспринимающих эти выступления как самодеятельность. Демнине каждый раз проводил небольшой шаманский сеанс: надевая свой шаманский костюм, ударяя в бубен, он общался с одним из своих невидимых помощников.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Долгих Б. О. Мифологические сказки... с. 81—91.

<sup>48</sup> 6 февраля 1977 г.

<sup>49</sup> Демнине Дюхадович Костеркин умер в марте 1980 г.

<sup>46</sup> Прокофьева Е. Д. 1) Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана. — В кн.: Сб. МАЭ, т. 11. М.—Л., 1949, с. 335—375; 2) Энецкий шаманский костюм, с. 125—186.