

## ШАМАНСТВО У КЕТОВ

В идеологии кетов до знакомства их с русскими главенствовали шаманские верования, сформировавшиеся на основании более ранних народных представлений и культов. Проводившееся на протяжении трех столетий приобщение кетов к христианству не смогло изменить глубины народного мировоззрения. Влияние христианства в целом оказалось поверхностным и формальным, хотя отдельные идеи православия и элементы его обрядности получили распространение.<sup>1</sup> Церковь и шаманы сосуществовали на Енисейском Севере до начала XX в., их борьба за влияние на народ нашла отражение в кетском фольклоре, в материалах побывавших там исследователей.<sup>2</sup>

Антирелигиозная работа на Севере в первые годы Советской власти прежде всего была направлена против влияния церкви, и следствием этого явилось отмечавшееся на местах некоторое временное оживление шаманской деятельности. Местным советским и партийным работникам в различных сферах своей повседневной деятельности приходилось сталкиваться с проявлением многочисленных суеверий, запретов, преодолевать сопротивление некоторых шаманов (особенно при налаживании медицинского обслуживания, школьного обучения).<sup>3</sup>

Специфика шаманства у кетов (отсутствие профессионалов, для которых их практика была бы источником существования, экономическая однородность, длительное сохранение семейных форм, когда во многих семьях были «маленькие шаманы» без специального костюма и атрибутов, но занимавшиеся гаданием,

лечением легких болезней и т. д.) требовала особых форм разъяснительной и воспитательной работы, административные же меры, выражавшиеся в изъятии у «больших» шаманов их ритуальных костюмов, бубнов, оказывались недейственными. В работу по борьбе с религиозной идеологией и шаманством включались партийные организации, школьные работники. В первую очередь она была направлена против тех шаманов, которые «занимались ежедневно шаманством», вели злостную пропаганду, запугивали население.<sup>4</sup> Однако главным средством борьбы с пережитками в сознании стало постепенное проникновение в жизнь коренного населения культуры, знаний, медицинского обслуживания. Уже в конце 30-х гг. отмечалось, что туруханские «туземцы очень охотно при всяком случае обращаются к помощи врача, а шаманы быстро теряют свой авторитет».<sup>5</sup> Осуществленные в дальнейшем и особенно в послевоенный период коренные социально-экономические и культурные преобразования, появление новых форм быта привели к изживанию многих старых обычаев, резко сократили культовые действия. Живучесть отдельных представлений и верований, наблюдаемая и в наши дни — преимущественно среди лиц старшего поколения, особенно женщин, — может иметь несколько причин. Одной из них, видимо, является тесное переплетение их с традициями прежнего семейно-бытового и общественного уклада, морали, психологии, системы ценностей и т. д.

Шаманство и верования кетов впервые стали предметом специального изучения в начале XX в. Этой теме посвящена известная книга В. И. Анучина, в течение нескольких лет (1905—1908 гг.) осуществлявшего сбор этнографического, лингвистического и антропологического материала на Туруханском Севере.<sup>6</sup> Монография Анучина до настоящего времени является одним из основных источников изучения религиозных верований и шаманства кетов. Доставленный исследователем предметный и иллюстративный материал по шаманскому культу (облачение и атрибуты шаманов и т. д.) занимает значительное место в кетских собраниях Музея антропологии и этнографии (МАЭ).<sup>7</sup> В большинстве своем он опубликован в упомянутой книге.<sup>8</sup> В дальнейшем предметный, иллюстративный и фонографический материал по шаманскому культу кетов пополнился благодаря деятельности Н. К. Каргера, осуществившего поездку в Туруханский район в 1928 г.<sup>9</sup> Ценные сведения содержит книга К. Допнера, подго-

<sup>1</sup> Алексеенко Е. А. Христианизация на Туруханском Севере и ее влияние на мировоззрение и религиозные культы кетов. — В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.

<sup>2</sup> Передольский В. В. По Енисею. Быт енисейских остяков. СПб., 1908; Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. — В кн.: Сб. МАЭ, II, вып. 2, 1914; Гос. архив УзССР, ф. 1726, оп. 1, д. 36, л. 39.

<sup>3</sup> Енис. гос. архив (ЕГА), ф. 183, оп. II, д. 104.; Donner K. Ethnological Notes about the Yenisei-Ostyak (in The Turukhansk Region). — MSFOU, vol. 66, 1933, p. 75.

<sup>4</sup> ЕГА, ф. 183, оп. II, д. 104, л. 110.

<sup>5</sup> Гос. архив Иркутской обл., ф. 610, оп. 1, д. 2, л. 24.

<sup>6</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства. . .

<sup>7</sup> МАЭ, колл. № 1048, 1238, 1311, 1196, 1622.

<sup>8</sup> В. И. Анучиним было записано свыше 20 валиков фонограмм шаманских песен, которые пока что остаются непереведенными и неизученными. Хранятся они в фонограммархиве АН СССР. См.: Довнин И. С. История изучения палеоазиатских языков. М.—Л., 1954, с. 148, 164; Дильзон А. П. Очерки по грамматике кетского языка. Томск, 1964, с. 5.

<sup>9</sup> МАЭ, колл. № 4034, II-1268.

товленная им на материалах, полученных от кета И. Ф. Дибикова, дополненных наблюдениями и лингвистическими данными, собранными самим автором во время его поездки на Енисей.<sup>10</sup> Большое значение для изучения религиозного сознания кетов имеют мифология и фольклор, сбор, публикация и разработка которых связаны с именами А. П. Дульзона и его многочисленных учеников, а также Е. А. Крейновича, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, Б. А. Успенского.<sup>11</sup>

Специальный сбор полевого материала по религиозному сознанию кетов и шаманству был продолжен в 1970—1972 гг.,<sup>12</sup> в результате чего были получены новые данные (опросные, предметные, иллюстративные), в основе своей оставшиеся до тех пор неизвестными.<sup>13</sup> Материал собирался преимущественно от лиц пожилого возраста, среди близких родственников которых были шаманы;<sup>14</sup> вместе с уже опубликованными сведениями (в основном из монографий В. И. Анучина и К. Доннера) он проверялся и среди других возрастных групп населения.

Следует сказать, что далеко не все вопросы, встающие при изучении религиозной системы кетов в целом и шаманства в частности, обеспечены материалом; многие сведения отрывочны и даже противоречивы.

Слово «шаман» в кетском языке представлено двумя вариантами: *сениу* и *хуттын* (*хуттын*), *хутн*. Известно несколько категорий этих шаманов, различающихся функциями, семантикой образа, представлениями о сфере деятельности (в первом — земном или во втором — сакральном, верхнем мире), атрибутикой. Приводимый ниже конкретный материал в основе относится к наиболее распространенной в конце XIX—начале XX в. категории *кадукс* (олень), что не исключает более широких рамок общих сведений.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Donner K. Ethnological Notes. . .

<sup>11</sup> См.: Топоров В. Н. Библиография по кетскому языку. — В кн.: Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969, № 84, 88, 89, 93, 94, 104, 147, 148, 151, 153, 154, 187—189.

<sup>12</sup> Работа осуществлялась автором этой статьи и другими участниками Туруханского отряда Северной экспедиции ИЭ АН СССР по программе, разработанной И. С. Вдовиным, С. В. Иваловым и Л. П. Потаповым.

<sup>13</sup> Алексеевко Е. А. Новые материалы по кетскому шаманству. — В кн.: Итоги полевых работ Ин-та этнографии АН СССР в 1970 г. М., 1970.

<sup>14</sup> Основными информантами в отдельные годы полевой работы были кеты из разных локальных групп, различной родовой принадлежности: Е. С. Сутлин (шаманом был брат отца), А. С. Сутлина (его сестра), О. В. Тыганова (воспитывавший ее дед должен был стать шаманом), П. Н. Каменский (состоял в близком родстве с известным шаманом Василием Лесовкиным), Х. П. Бальдин, К. М. Тыганов и др.

<sup>15</sup> Данные об остальных категориях кетских шаманов (*дун'д* — стрелкоза; *дах* — мифическая птица; *кандэл'ок* — мифическое существо; *кој* — медведь) немногочисленны; для удобства изложения они приведены в конце статьи, где кратко характеризуются другие кетские специалисты религиозно-бытовых отправлений.

В. И. Анучин писал, что в 1909 г. у енисейских остяков-кетов было только три «больших» шамана, имевших полное облачение, и 11 не достигших этого уровня «малых» шаманов «разного ранга».<sup>16</sup> В другом месте той же работы называется еще меньшее число — четыре-пять шаманов, живущих в отдалении друг от друга.<sup>17</sup> О малочисленности шаманов у кетов сообщал и К. Доннер — два-три шамана на всю нижнеинбатскую группу (1927 г.).<sup>18</sup> Эти данные расходятся с более поздним материалом: А. К. Львов, побывавший у елогуйских кетов в 1931 г., отмечал, что на каждые четыре-пять чумов приходится по шаману.<sup>19</sup> По данным на 1933 г., в той же группе из 70 семей было более 10 шаманов.<sup>20</sup> Значительное число шаманов у елогуйских кетов в этот период подтверждается также сведениями, полученными во время антропологического обследования этой группы в 1960, 1965, 1966 гг., когда для каждого обследуемого выяснялись его родовая принадлежность и наличие в семье предков-шаманов.

Расхождения вызваны, видимо, спецификой шаманства у кетов — длительным сохранением пережитков его семейных форм. Кроме лиц, обладавших всем комплексом облачения и атрибутов или важнейшими из них, существовало большое число начинающих или даже потенциальных шаманов, которые, единожды проявив некоторые особенности, воспринятые окружающими как признаки шаманского дара, далее всю жизнь оставались в статусе «маленького шамана». Как и рядовые люди, они предсказывали, гадали, пользуясь лапой медведя, деревянной поварешкой или необтянутой колотушкой из гнилого (сырого) дерева и т. д. Деятельность их обычно не выходила за рамки семьи. Благоприятной почвой здесь было то, что вообще в культовой практике кетов роль семейных отправлений была достаточно велика.<sup>21</sup> Многие обряды, предполагавшие участие шамана, могли осуществляться и без него при руководстве знающего обычай старшего члена семьи (семейной группы).

Шаманами у кетов могли быть мужчины и женщины, но первые преобладали. Вопрос о женском шаманстве требует дальнейшего изучения. В. И. Анучин писал об обязательном чередовании полов при наследовании шаманского дара.<sup>22</sup> Эти сведения пока не подтвердились.<sup>23</sup> Женщины-шаманки в начале XX в. встреча-

<sup>16</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 33.

<sup>17</sup> Там же, с. 25.

<sup>18</sup> Donner K. Ethnological Notes. . . , p. 45.

<sup>19</sup> Львов А. К. Поездка к енисейцам-кету Елогуйского рода. — Сов. Азия, 1931, № 1—2.

<sup>20</sup> ЕГА, ф. 183, оп. 1, д. 104, л. 104.

<sup>21</sup> Алексеевко Е. А. Культы у кетов. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (Сб. МАЭ, т. 33).

<sup>22</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 23.

<sup>23</sup> Имеется, например, сообщение, что женщина-шаманка могла получить свой дар только от другой женщины (А. С. Сутлина, пос. Алинское).

лись значительно реже, чем мужчины (очередность, о которой писал В. И. Анучин, предполагает их достаточно близкое соотношение). Женщины из-за своей «нечистоты» не могли достигнуть уровня большого шамана, их деятельность была ограничена земной сферой (по другим данным, они могли подниматься в сакральный верхний мир, но только до первого его круга). Соответственно шаманка у кетов общалась только с «земными» мифическими персонажами (Хоседам, Холай и др.),<sup>24</sup> она не могла иметь парку, железный головной убор, необходимые при камланиях в верхний мир, а ее специальное облачение и атрибуты ограничивались колотушкой, нагрудником, налобной повязкой (ср. также сведения В. И. Анучина о том, что шаманка, имея эти три предмета, далее сразу получала посох<sup>25</sup> — атрибут высшего уровня становления). Не выясненным до конца остался вопрос, могла ли шаманка иметь бубен (существует прямо противоположная информация).

Шаманы наравне с другими принимали участие в промыслах, среди них могли быть и особые умельцы по обработке дерева, изготовлению лодок, лыж, парт и т. д. Оплате подлежало только лечение. В качестве вознаграждения давали шкурки белок (10—15—25 штук за камлание; при нескольких сеансах — 50—100 штук),<sup>26</sup> материю и готовые изделия (рубаху, платок), деньги (1—3 рубля, по В. И. Анучину;<sup>27</sup> по другим данным, деньги должны были соответствовать стоимости 10—15 белчиных шкур).<sup>28</sup>

Шаман распорядился полученной пушниной, как и добытой им самим (продавал кунцам, сдавал в качестве ясака), но делать это ему полагалось лишь по прошествии некоторого срока (до двух лет), в течение которого он сам и родственники больного убеждались, что лечение пошло тому на пользу. В противном случае, по сообщению О. В. Тыгановой, шаман должен был возратить полученное. Естественно, что на практике это правило осуществлялось далеко не всегда.

Возможность дополнительного дохода создавала семье шамана (прежде всего большого и пользовавшегося известностью хорошего

<sup>24</sup> Характеристику этих и других объектов кетской мифологии см.: Анучин В. И. Очерк шаманства...; Иванов Вя. Вс., Топоров В. П. Комментарий к описанию кетской мифологии. — В кн.: Кетский сборник. М., 1969, с. 148—166; Топоров В. П. О типологическом подоби мифологических структур у кетов и соседних с ними народов. — Там же, с. 126—147; Алексеев Е. А. Культы у кетов, с. 29—65.

<sup>25</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства... с. 33.

<sup>26</sup> Белчины шкуры на Туруханском севере сохраняли роль денежного эквивалента и употреблялись наряду с деньгами до начала XX в.

<sup>27</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства... с. 27.

<sup>28</sup> Заказавшие камлание завязывали шкуры и деньги в новую ткань или платок и подвешивали к одному из передних шестов чума (на «чистой», противоположной входу, стороне) или к стоявшему возле него жертвенному дереву. Более крупные вещи складывали в медный котел. Подобными же обрядовыми действиями сопровождалась у кетов и уплата «цены» (выкупа) за невесту при свадебной церемонии.

лекаря) определенное материальное преимущество, однако в условиях общего низкого уровня производительных сил и преобладания патриархально-натурального уклада жизни такие доходы не могли коренным образом изменить общей экономической однородности кетского населения.<sup>29</sup> Более ощутимо было моральное воздействие шаманов. Новые социальные и экономические отношения, связанные с пропикновением торгового капитала, не могли не вызвать изменений во взаимоотношениях шамана и обслуживаемых им людей, а также новых представлений, осмысляющих эти взаимоотношения. В связи с этим стоит отметить предположение о том, что шаман не может лечить своих ближайших кровных родственников (отца, мать, братьев, сестер, детей) и жену. Вероятно, оно сформировалось в условиях выделения лечебной функции как главной в шаманской практике и приобретения ею характера оплачиваемого действия, что было стимулировано активным включением кетов в орбиту товарно-денежных отношений. Этими же тенденциями, видимо, была обусловлена и борьба между отдельными шаманами за авторитет (а в конечном счете — за клиентуру).<sup>30</sup> Сведения о борьбе между шаманами, естественно, могли иметь и иные корни и отражать как древние межродовые и межплеменные столкновения, так и более поздние отношения кетов в своей среде и с соседями. Рассказы о шаманах богаты яркими примерами их борьбы во время путешествий по своим дорогам (противниками преимущественно выступают лица разпой родовой принадлежности).<sup>31</sup> Они накидывают на шею друг другу аркапы, пускают в ход оружие (стрелы, нож, острогу), таранят друг друга лодками и т. д. В числе поводов для враждебных отношений встречаются и вполне мирские обстоятельства. Известна, например, вражда между шаманами с р. Елогуйа и р. Улея из-за того, что елогуйский незаконно опромыслил традиционные охотничьи угодья («дорогу») улейского.

Авторитет шамана в первую очередь зависел от результатов его действий — числа признававшихся за ним случаев удачного лечения, сбывшихся предсказаний, верных решений, а потом уже от его категории, представлений об этапе становления т. д. Наличие в семье или семейной группе большого шамана обеспе-

<sup>29</sup> Из 11 шаманов, известных среди елогуйских кетов в 30-е гг., восемь числились бедняками и середняками (в том числе и широкоизвестный большой шаман Василий Лесовкин); имущество остальных трех не указано (ЕГА, ф. 183, оп. II, д. 104, л. 104).

<sup>30</sup> Ее отражают, в частности, представления о том, что шаман, приглашенный к начинающему с целью «направить» того, мог намеренно уменьшить его потенциальные возможности, чтобы не иметь в нем впрямь сильного соперника. Один шаман мог умалить авторитет другого тем, что мешал ему отыскивать *ул'эж* (жизненная субстанция, близкая понятию «душа») больных — и люди умирали, и т. д.

<sup>31</sup> Ср. сведения К. Доннера о том, что шаманы держали в секрете друг от друга свои дороги (Donner K. Ethnological Notes... p. 77).

чивало ей особую престижность,<sup>32</sup> которая основывалась не только на его иерархическом положении, но и на предписывавшихся ему качествах. Считалось, что такой человек должен быть сам хорошим охотником, добычливым рыбаком, блюстителем обычаев и норм поведения. Деление шаманов на хороших и плохих в значительной степени базировалось на представлениях о соответствии того или иного лица предъявляемым требованиям.<sup>33</sup> Так, авторитет большого, с полным облачением, елогуйского шамана, о котором было известно, что он видел самого Еся, очень страдал из-за того, что он был плохим охотником («ходит, белки совсем не добывает»). Елогуйские кеты жестоко осуждали того же шамана за то, что он нарушил правила обряда при похоронах своего брата — продал русским мясо забитого у могилы оленя умершего, вместо того чтобы оставить его на месте или раздать людям. «Хороший шаман», считалось, не должен был совершать злонамеренные действия. В числе последних назывались: отказ лечить больного и, наоборот, браться за непосильное дело, «неправильное лечение», в результате чего болезнь усугублялась или больной умирал; «неправильные действия» по отношению к начинающему шаману (дабы избежать в его лице конкурента); порча людей, лишение их промысловых успехов и т. д. Эти и многие другие примеры опровергают утверждение В. И. Анучина о том, что в представлениях кетов шаманы «никому из людей на причиняют зла».<sup>34</sup> Работники сельских Советов рассказывали о жалобах кетов на моральное давление шаманов, угрозы наслать болезнь или смерть на тех, чьи поступки оказывались им неугодными.

Гнева шамана боялись и старались его не вызывать. При неблагоприятных личных отношениях с ним (или членами его семьи) к нему не обращались.<sup>35</sup> Особенно боялись вредоносных действий шаманов-иноплеменников, прежде всего эвенкийских (сказывались враждебные отношения кетов и эвенков в далеком прошлом).<sup>36</sup>

Злонамеренные действия, согласно представлениям кетов, не должны были пройти даром: психическое заболевание шамана, раннюю смерть связывали с его неправыми делами, возмездием

<sup>32</sup> Почетным считалось быть близким этой семье, участвовать с ней в промысле, тащить в аргинше шаманские атрибуты и т. д. Последнее осуществлялось обычно сородичами-мужчинами. Нельзя было, чтобы нарте с этими вещами предшествовала женская упряжка.

<sup>33</sup> Естественно, что подобные представления не всегда были устойчивы и однозначны. Один и тот же шаман мог иметь разную славу в разных группах.

<sup>34</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 25.

<sup>35</sup> Местью елогуйского шамана, например, кеты объясняли сокращение здесь селькупского населения.

<sup>36</sup> Чрезвычайную смертность детей в семьях подкаменнотунгусских кетов Хальвиных, например, пытались преодолеть три кетских шамана, но им только удалось «выяснить», что тех губит некий *куттэл* (*кут* — щука, *тэл* — мамонт), посланный шаманом-эвенком в наказание за то, что прадеды Хальвиных похитили у эвенков стельных важенок. Среди левобережных кетов и селькупов плохим считался эвенкийский шаман Боякин с р. Таз.

могло быть и ослабление силы шамана.<sup>37</sup> Не исключено, что на появлении этих представлений сказались идеи христианства. Верования в особое долголетие и даже бессмертие шаманов основывались на общих верованиях в изначальное бессмертие людей. Жизнь шамана, считалось, не зависела от Хоседам, главной виновницы смерти рядовых людей, но он мог погибнуть по вине другого шамана.<sup>38</sup> Кеты верили, что умерших шаманов нельзя хоронить в течение семи дней, так как после этого срока они могли ожить.<sup>39</sup> Шаман должен был дожить до глубокой старости, когда за ним требовался такой же уход, как за грудным ребенком. Считалось, что человек, которому суждено стать шаманом, от рождения имеет на черепе особый знак долголетия. Каким именно он должен быть, осталось неясным.<sup>40</sup> Раннюю смерть шамана (таковой считалась, в частности, смерть в возрасте 70—75 лет), как уже было сказано, кеты объясняли особыми обстоятельствами.

С представлениями о способности шаманов оживать и предназначенном им бессмертии связаны некоторые особенности погребальной обрядности. Для шаманов до начала XX в. сохранялся воздушный способ погребения на лабазе (или стволах деревьев).<sup>41</sup>

В соответствии с системой представлений о наследовании шаманского дара кеты знали, в какой семье и в каком поколении можно ожидать появления нового шамана. В ответ на известие о вновь явленном шаманском даре люди должны были признать в претенденте лицо, соответствующее предъявляемым требованиям, поверить «истинности» призвания и его способности быть шаманом. Если об этом объявлял шаман, передающий свой дар, или общественное мнение было подготовлено (последнее имело место, когда в семье или семейной группе был предок-шаман, а среди младшего поколения кто-то проявил признаки своего предназначения), признание происходило без каких-либо затруднений и внешним его выражением было изготовление начинающему шаману его первого отличительного знака — колотушки из сырого дерева.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Ср.: Ес' убавляет силу легендарного шамана за то, что тот зря погубил «честных людей» (имеются в виду громы); в результате чего Дох не смог найти выхода из создавшегося трудного положения и погиб.

<sup>38</sup> Любопытны данные К. Доннера о том, что жизнью шамана мог распорядиться сам Ес', если видел в нем сильного соперника (D o n n e r K. Ethnological Notes. . . , p. 86).

<sup>39</sup> Алексеевко Е. А. Представления кетов о мире. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 103.

<sup>40</sup> На этот вопрос О. В. Тыганова, знавшая об участии автора этих строк в сборе антропологами краниологического материала, ответила контрольным: «Когда копали, не видела?».

<sup>41</sup> Согласно представлениям кетов, некогда бессмертные люди лишились этого дара после того, как зарыли «временно умершего» в землю, вместо того чтобы оставить подвешенным на дереве.

<sup>42</sup> Могло быть, однако, так, что общество отказывалось признать заявку, обвиняло претендента в самозванстве — и он не мог рассчитывать даже на первую колотушку, чтобы начать путь своего становления.

Коллектив далее сам предлагал шаману получить дополнительные атрибуты и облачение (или провести «обновление» всего комплекса), что являлось одновременно признанием заслуг и возросших возможностей и санкцией на дальнейший их рост.<sup>43</sup> В. И. Анучин писал: «... всякие исполнившиеся предсказания... служат шаману для повышения, т. е. для получения очередной вещи... Нередко в таких случаях люди говорят шаману: „Тебе пора получить то-то“».<sup>44</sup> Характерна смысловая окраска обрядности, сопровождавшей изготовление новых вещей. Они имели цель приобщить коллектив к новому статусу и возросшим возможностям шамана.<sup>45</sup>

В. И. Анучин упоминает мифологический сюжет, в котором люди умерщвляют шамана, когда у того ломается бубен.<sup>46</sup> Кеты объясняли этот факт стремлением людей «не оставаться долго без шамана». При сломанном бубне шаман становился бесполезным, в то время как смерть его создавала перспективу быстрее получить преемника.

Уже отмечалось, что шаманы-иноплеменники (в первую очередь эвенкийские) признавались опасными для кетских шаманов и рядового населения. Однако особая демографическая ситуация на Туруханском Севере (общая малочисленность и распыленность населения), близкие соседские отношения в течение нескольких веков не позволили сформироваться однозначно отрицательному к ним отношению. В кетской среде знали имена больших селькупских и эвенкийских шаманов, известны случаи, когда шаман-эвенк с Полигуса (приток Подкаменной Тунгуски) обслуживал не только соседних подкаменготунгусских кетов, но и выезжал на Елогуй. Левобережные кеты обращались к шаманам — селькупам и эвенкам р. Таз и т. д. (во всех случаях это была лечебная практика). В числе хранящихся в семьях и принявших роль семейных фетишей шаманских предметов можно было встретить не только кетские, но и селькупские, эвенкийские вещи. В. И. Анучин и К. Доннер отмечали влияние соседнего населения на шаманские представления и атрибутику кетов.<sup>47</sup> Имеются сведения об «обмене» между шаманами-иноплеменниками — своими песнями, духами.

<sup>43</sup> Осуществлялось это не спонтанно, а в соответствии с системой семикратного цикла, о котором рядовые люди, окружающие шамана, были хорошо осведомлены.

<sup>44</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства... с. 26.

<sup>45</sup> Сюда же можно отнести обычай обносить впервые изготовленный железный головной убор (до передачи его шаману) по всем чумам стойбища, где каждый хозяин некоторое время держал его над огнем своего очага (Анучин В. И. Очерк шаманства... с. 2), поочередное пользование бубном при первом камлании им и т. д. Обоюдные действия шамана и присутствующих при камлании ярко описаны В. И. Анучиным (там же, с. 28—29, 60).

<sup>46</sup> Там же, с. 60.

<sup>47</sup> Там же, с. 70; Доннер К. Ethnological Notes... p. 75—76.

Появлению нового шамана, согласно представлениям кетов, должны были сопутствовать два обязательных обстоятельства: 1) обретение избранником шаманского дара; 2) более или менее выраженное испытание, преодолевая которое человек доказывал свою способность быть шаманом.

Само понятие «шаманский дар», т. е. то главное, что отличало шамана от обычных людей, получило у кетов несколько материализаций, из которых для конца XIX—начала XX в. наиболее распространёнными были: 1) дар — человекоподобный *кут* и 2) дар — особые «небесные люди» (*ес'деу*).<sup>48</sup> Представления о передаче шаманского дара соответствуют общей схеме воззрений кетов на жизнь человека (изначальное бессмертие, инкарнация). Шаманский дар признавался вечным, а его носители — отдельные шаманы — составляли всего лишь временные (на одну человеческую жизнь) звенья в общей, бесконечной цепи его существования. Как в появившемся на свет ребёнке мог возродиться давно умерший человек, так и в новом шамане получали продолжение своей вечной жизни *кут* и *ес'деу* шамана-предка (в контексте это иногда выглядит как продолжение жизни самого шамана-предка). Верования эти несут характерную социальную окраску, отражающую большую роль кровнородственных связей. Считалось, что шаманский дар мог передаваться по отцовской линии только внутри одного кровнородственного (экзогамного) коллектива — семьи, патриимии, родовой группы.<sup>49</sup>

Начинающий шаман при первых своих камланиях обязательно должен был назвать («вспомнить») не только непосредственного своего предшественника, но и более отдаленных шаманов-предков: «Своего корня всех поминает; Богдэ шаманит, всех, сколько помнит, имена идут: Ер'а—Кингит—Кан; Кутниц—Лен—Дергит» (О. В. Тыганова).<sup>50</sup>

Дар наследовался по нисходящей линии. В. И. Анучин, говоря о родовом характере кетского шаманства, называл такую последовательность: шаман—его дочь—сын дочери—дочь сына

<sup>48</sup> *Кут* (ср.: *куттин*, *кути'* — шаман; *кут* — шаманская песня) и *ес'деу* воспринимались и как помощники шамана, а *ес'деу* (*ес'* — небо; *деу* — люди) и как сила шамана, свидетельство доступности ему верхнего сакрального мира (Алексеев Е. А. К вопросу о тюркских элементах в культуре кетов. — В кн.: Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1979, с. 141—147).

<sup>49</sup> Преемником елогуйского шамана Бердникова, например, мог быть кто-то из его прямых потомков, из других семей патриимии Бердниковых и, наконец, человек из семей Тыгановых, Бальдиных, Хальвиных и др., относящихся к той же, что и Бердниковы, родовой группе *Кэнт'ан*. Имеется лишь одна информация о том, что наследовать дар мог кто-то из кровных родственников жены старого шамана, т. е. в условиях дуальной организации кетов, представитель другого экзогамного подразделения.

<sup>50</sup> Способность назвать имена шаманов-предков признавалась одним из главных доказательств «истинности» начинающего шамана. Этот важный для истории кетов этнонимический материал не собран и не изучен.

дочери.<sup>51</sup> По Доннеру, шаману наследовал его старший (или младший?) сын.<sup>52</sup> Согласно более поздним материалам, лица из поколения правнуков и внуков становились чаще шаманами, чем из поколения детей (что соответствовало, кстати, представлениям об особом долголетии шамана). Шаману могли также наследовать правнуки, внуки и дети его братьев и т. д. Преемник мог не состоять вовсе в реальном кровном родстве с шаманом, от которого якобы он получил дар, и связь их была чисто идеологическая (т. е. по общей родовой принадлежности, выраженной одним родовым этнонимом).

Считалось, что «небесные люди» (ес'дең) страдают от старости своего хозяина, чувствуют приближение его смерти и сами заранее начинают просить его дать им «молодую человеческую кость». Именно по их просьбе шаман избирал подходящую кандидатуру. Если этот процесс затягивался, ес'дең постепенно покидали шамана. Наиболее благоприятным считался исход, при котором шаман еще при жизни сам передавал своих ес'дең избраннику. Последний в таком случае постепенно и безболезненно овладевал даром, направляемый старым шаманом. Если шаман так и не находил себе подходящую замену или неожиданно умирал, покинувшие его ес'дең вынуждены были сами искать себе нового хозяина. Этот процесс иногда затягивался на многие годы.

Сведений о каком-то обязательном определенном сроке появления нового шамана после смерти старого нет; в числе имеющихся данных значатся 3 года, 7 и 30 лет, срок жизни двух нисходящих поколений и, наконец, неопределенное время после смерти легендарного шамана-предка.

Сам процесс овладения кут и «небесными людьми» новым избранником воспринимался как проникновение их внутрь человека,<sup>53</sup> а его реакцией на это признавалась так называемая шаманская болезнь (этой же схеме соответствовали представления о болезнях, причиной которых считали проникновение в человека чего-то извне). Человек при этом сначала видел во сне (или наяву) старого шамана (в вариантах — видел главного его помощника — кут — или покровителя), а затем им овладевали многочисленные «небесные люди», которые, по В. И. Анучину, «уже не оставляют призываемого и неукротимо влекут его шаманить».<sup>54</sup>

Большой значимостью кровнородственных связей у кетов можно объяснить особую устойчивую память о шаманах-предках внутри семьи, патронимии и родовой группы в целом. В кетской среде не только взрослые, но и подрастающее поколение было достаточно информировано о шаманах-предках, как реальных родственниках,<sup>55</sup> так и легендарных личностях, их силе, путешествиях (до-

<sup>51</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 23.

<sup>52</sup> Д о н н е р К. Ethnological Notes. . . , p. 75.

<sup>53</sup> Ibid., p. 94—95.

<sup>54</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 24.

<sup>55</sup> Отец Е. С. Сутлина, например, называл детям имена пяти шаманов-предков («в такое-то время такой-то шаман у нас был, и мы всегда их знали»).

рогах), борьбе с врагами и т. д.<sup>56</sup> При длительном отсутствии нового шамана в семье или семейной группе возникал особый психологический настрой ожидания его. В условиях такой моральной подготовленности проявление кем-то признаков призвания достаточно быстро расшифровывалось окружающими.

Взрослый сам мог сразу догадаться, «чьи люди пристают к нему», и объявить об этом окружающим, или это определял специально приглашенный шаман; наконец, это могло стать известным, когда молодой шаман начал камлать, достигал способности подняться на первый круг верхнего мира и узнавал от покровителя по имени Боксејдес'.<sup>57</sup> Избранничество малолетнего ребенка определяли по его особо беспокойному поведению, отсутствию сна, издаваемым им звукам, которые признавались похожими на «шаманские слова». Иногда в детстве выявляли лишь предрасположение быть шаманом (ребенок мог самостоятельно повернуться в колыбели так, что головой оказывался в ножной части, и т. д.), а призвание обнаруживалось только в возрасте 18—20 лет.

Предрасположение, проявленное в раннем возрасте, гарантировало легкую форму или полное отсутствие «шаманской болезни», которая в других случаях должна была обязательно предшествовать становлению шамана.

«Шаманская болезнь» (*даријевет* — «быть дариј») определялась рядом признаков, сходных с состоянием психического расстройства.<sup>58</sup> Такой человек избегал общества, по несколько дней отсутствовал на стойбище; он мог неожиданно бросить промысел, ссылаясь на то, что ему жалко животных, рыб. Его мучили страхи, он заговаривался, пел, пугал день с ночью и т. д. Окружающие опасались его. Состояние это могло продолжаться от одного—трех месяцев до нескольких лет. Помочь призываемому справиться с беспокоящими его «небесными людьми», направить его на полагающуюся ему дорогу<sup>59</sup> или, наоборот, избавить его от перспективы стать шаманом («убрать ес'дең») мог другой шаман. Любопытны сведения о том, что в самом начале явления человеку шаманских ес'дең их можно было «спугнуть» и без шамана —

<sup>56</sup> Характерны в этом отношении мифы о легендарном шамане Доһе, главе (иногда родоначальнике) родовой группы Қән'тан (местом его жительства признается р. Елогуй, где кеты Қән'тан известны с начала XVII в.), шаманском идеологе (многие из шаманских предписаний считаются его наказом). Можно говорить об общекетском культе этого шамана в конце XIX—начале XX в.; у кетов родовой группы Богдәјгет шаманом-предком считался Уквол.

<sup>57</sup> Важный мифологический персонаж. Считалось, что он находится на первом круге верхнего мира и ведает становлением шаманов, действующих в верхнем мире. Именно он обеспечивал облачением (парка, железный головной убор), необходимым для путешествия в верхний сакральный мир.

<sup>58</sup> *Дариј* употребляется также в значении «одержимый», «психически больной».

<sup>59</sup> В. И. Анучину кеты объясняли, что в этот период начинающий шаман ищет свою дорогу, так как перед ним их семь (А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 24).

более простым и обычным для культовой практики рядовых людей способом «очищения» или жертвоприношением.<sup>60</sup> Оставленный без внимания человек, страдающий «шаманской болезнью», считалось, мог умереть или быть до конца дней психически неполноценным.

Для изучения эволюции шаманства чрезвычайно интересны представления о том, как стать шаманом без наследования дара шамана-предка. Согласно К. Дюннеру, для этого надо было осуществить обряд поедания гриба (*хаю*), сердца кукушки или белки-летяги, сопровождая это преодолением большого расстояния бегом.<sup>61</sup> Ту же смысловую нагрузку (проникновение внутрь человека элемента, отмеченного особой значимостью) содержит миф о появлении первых шаманов, которые родились от женщин, забеременевших после того, как они съели сына легендарного шамана Доһа, приняв его за гагару.<sup>62</sup>

Каждому начинающему шаману теоретически предстояло пройти путь своего предшественника, быть в том же семаптическом образе, достигнуть соответствующего уровня в становлении, овладеть его силой. Допускалось, что шаман мог увеличить предписанную ему силу. Тогда его преемник наследовал ее уже в большем объеме.<sup>63</sup> Вместе с тем особые обстоятельства могли повести к тому, что преемник не достигал уровня своего предка-шамана, оставаясь на более ранних этапах становления и, следовательно, обладал меньшими возможностями.

Число ес'дең, символизировавших причастность данного шамана к верхнему миру, было определенным, но на каждом этапе он мог располагать лишь частью их (или не иметь их вовсе — при действии на земле).

Верхний мир в кетских представлениях выглядел как семь кругов (слоев, мысов), расположенных горизонтально над землей и друг над другом. «Небесные люди» помещались здесь между ними также горизонтальными рядами («полками»), по семь в каждом ряду (название ряда в переводе с кетского означает «семь человек»). Ес'дең каждого вышестоящего ряда равно отличались от предшествующего возрастающей силой и активностью. Поднимаясь вверх, шаман получал все большее число «небесных людей». Пройдя семь рядов, шаман всегда делал остановку — *таңун* (как и на каждом круге). Расстояние в четырнадцать

<sup>60</sup> Е. С. Сутлин рассказывал, что он три месяца «видел» ес'дең и стал бы шаманом, если бы старшая сестра не окурила его глеющей собачьей шерстью, после чего он «ни одного более не видел». По другим сведениям, перестать быть шаманом было целью.

<sup>61</sup> D o n n e r K. Ethnological Notes. . . , p. 76, 77.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> В условиях непосредственной преемственности таким путем могла происходить канонизация отдельных мифологических персонажей, олицетворявших эту силу.

рядов «небесных людей» соответствовало расстоянию между каждым из кругов (слоев) верхнего мира.

Рядовое население было хорошо осведомлено об этой системе. Присутствующие на камлании всегда знали, сколько «небесных людей» служат шаману в каждый данный момент. Оpozдавшему к началу сеанса достаточно было спросить окружающих, сколько стоянок (*кунче таңун?*) осталось позади, чтобы представить величину пройденного пути в верхнем мире и число собранных шаманом помощников.

Сведений о самих ес'дең немного, иногда они неопределенны и противоречивы. По одним данным, ес'дең имеют человеческий облик и похожи на своего хозяина шамана (чтобы другие шаманы, встречая, знали, чьи они).<sup>64</sup> Согласно другим, они имеют руки, ноги, крылья, на человека мало похожи, так как лицо у них «в волосах». Среди них есть «мужики и бабы», шаман знает каждого по имени. Они чуть больше комаров, и их много, как комаров. Встречая своего «хозяина», они радуются, играют, «ходят насквозь его», дают силу. Могут садиться на волосы шамана (поэтому оп их не стриг) и т. д. Шаманы могли на какой-то срок обменяться равным числом своих ес'дең, соблюдая при этом определенные правила.<sup>65</sup>

Шаманы на земле и в верхнем мире проходили по дорогам, причем каждый начинающий должен был найти ему предназначенную. Дороги шли по определенным направлениям, и таких направлений было семь (см. у В. И. Анучина: семь дорог, из которых шаман выбирает свою).<sup>66</sup> Одни из них были общие (например, путь до первого слоя — круга — верхнего мира), по другим могли проходить шаманы нескольких или только одной категории, или не все шаманы могли пройти этот путь до конца (до седьмого круга верхнего мира). На земле и в верхнем мире различались северо-западное направление («западной стороны дороги») и юго-восточное («южной стороны дороги»). Графически шаманские дороги-направления в верхний мир могут быть изображены в виде дерева, начинающегося на земле и достигающего первого слоя (общий путь до первого слоя), с семью разной длины и направления ветвями (пути в верхнем мире), пересекавшими остальные слои. Собственно дороги шамана представлялись узкими («как след от лыж»), и в верхнем мире проходили они в близкой к реальности природной обстановке.<sup>67</sup>

Полный комплект ритуального облачения наиболее распространенной категории шамана *қадукс'* (олень) включал нагрудник,

<sup>64</sup> В. И. Анучин писал, что их изображали в виде медных и железных человеческих фигур (А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 8).

<sup>65</sup> Вместо 14 полученных «чужих» ес'дең шаман должен был отдать не два ряда своих, но брать по одному из 14 рядов, и т. д.

<sup>66</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 24.

<sup>67</sup> См. также: D o n n e r K. Ethnological Notes. . . , p. 77.

обувь, рукавицы, парку, налобную повязку и головной убор.<sup>68</sup> Основными атрибутами были колотушка, бубен, посох.<sup>69</sup>

Шамана наделяли всеми этими предметами постепенно и в строго определенном порядке, соответствовавшем и обусловленном системой представлений об основных этапах его становления.<sup>70</sup> Весь цикл становления и обретения полного комплекта состоял из семи этапов и занимал двадцать один год. Постепенное добавление тех или иных частей и их обновление осуществлялось раз в три года.<sup>71</sup>

Состояние атрибутов и облачения (их набор, количество определенных подвесок на них) являлось своего рода внешними знаками, средством информации о стаже деятельности того или иного шамана, его возможностях, связанных с количеством помощников, которыми он мог располагать, а также с поддержкой тех или иных покровителей.

У начинающего («маленького») шамана *қадуқ* не было специального облачения и атрибутов, кроме налобной ровдужной повязки (*туней*), временной колотушки из сырого (гнилого) дерева. Имея их, шаман «ходил» по земле, он уже отыскивал свою дорогу в верхний мир и пробовал подниматься по ней (проходил полпути до первого круга — слоя — верхнего мира). После первых трех лет практики, если она признавалась успешной, шаману изготовляли новую, обтянутую пикурой колотушку, первый (матерчатый) головной убор, пагрудник, обувь, рукавицы, первый бубен. На всех этих предметах был первый комплект подвесок (железные подвески свидетельствовали о возможностях шамана подниматься до первого круга верхнего мира). На следующем этапе, занимавшем еще три года (и соответствовавшем способности шамана подняться до второго круга, т. е. действовать в верхнем мире), он впервые получал железный головной убор и парку; на заново изготовленных обуви, пагруднике, втором бубне к старым (снятым с предыдущих вещей) подвескам добавляли новый комплект. С этого момента шаман считался «большим». На третьем этапе, т. е. через девять лет практики, осуществлялось первое обновление всего комплекта (кроме железного головного

<sup>68</sup> Его могли дополнять шейная повязка из ниток бисера и ровдужный пояс с бахромой, надевающийся на тело так, чтобы более широкая его передняя часть с бахромой приходилась на низ живота и закрывала лобок. Обе детали в начале XX в. встречались редко.

<sup>69</sup> Кроме того, у шаманов, обладавших полным комплектом ритуального снаряжения, обычно имелся особый ящик-нарточка (*қоссул*) с изображениями основных помощников.

<sup>70</sup> При отдельных камланиях соблюдался тот же порядок получения вещей.

<sup>71</sup> После завершения 21-годового цикла, также раз в три года, предполагалось обновление уже полного комплекта, воспринимавшееся как внешнее выражение все возрастающей силы и возможностей шамана. Оно заключалось в дополнении вещей новыми подвесками и деталями, символизирующими эту силу. Далее шаману заново могли быть изготовлены только особые атрибуты, показывающие, что данное лицо могло осуществлять камлание и в другом образе.

убора, который оставался до конца дней шамана), очередное добавление комплекта подвесок и т. д. Согласно системе становления, в течение следующих 12 лет могло быть еще четыре обновления, при которых на заново изготовленных вещах к старым подвескам добавлялись новые символы его могущества.<sup>72</sup> На последних этапах своего становления шаман впервые получал посох и *қоссул* с изображениями своих помощников.<sup>73</sup>

Облачение и атрибуты шамана<sup>74</sup> воспринимались не только как знаки его силы (*y*); в зависимости от состояния основных из них ставилась сама его жизнь. Повреждение колотушки, бубна, парки считали дурной приметой; потерянные, сломанные (сторевающие) атрибуты обозначали скорую смерть их владельцев.

После смерти шамана у его родственников оставались (и наследовались далее по мужской линии) главные подвески с его облачения и атрибутов. Они уже не использовались в шаманстве, но принимали характер семейных святынь. В числе таковых могли сохраняться и железный головной убор, и верхняя часть посоха. Остальное оставляли в тайге вблизи захоронения прежнего владельца.<sup>75</sup>

В. И. Анучин отмечал, что размещение подвесок на облачении и атрибутах шаманов (добавлю — и сам набор вещей) было всегда не случайным, а соответствовало определенной системе, почти исключительной индивидуальности новшества. Различия в исполнении отдельных деталей он связывал со степенью умения их изготовителей.<sup>76</sup> Этот существенный для изучения мировоззренческого начала кетского шаманства тезис, целиком подтвержденный более поздним материалом, можно было бы усилить фразой Е. С. Сутлина, что в костюме шамана и на других его вещах нет «ни одной лишней железки».

Мировоззренческое начало обеспечило устойчивость этой системы, так как за ней стояли конкретные представления об образе-существе, олицетворяемом шаманом при камлании.

<sup>72</sup> В. И. Анучин выделил три категории шаманов в зависимости от полагающегося им набора вещей: 1) «малый» (с первой необтянутой колотушкой); 2) «просто шаман» (начиная от первой обтянутой колотушки и кончая паркой и железным головным убором); 3) «великий шаман» (полный комплект облачения и атрибутов и еще один бубен) (А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 24—27). В последнем случае речь, видимо, идет о шамане, который, имея полный комплект облачения и атрибутов *қадуқ*, мог камлать в другом образе, например как *дун'д*, *дах*. См. также: Д о п п е р К. Ethnological Notes. . . , p. 76—77.

<sup>73</sup> На 21-й год своей практики шаман получал седьмой бубен; шесть предшествующих, меньших по размеру и неполных по оформлению, кетгы называли «растущими».

<sup>74</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 37—84; Алексеев Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967, с. 184—190; Д о п п е р К. Ethnological Notes. . . , p. 78—91.

<sup>75</sup> Согласно В. И. Анучину, после смерти большого (с полным облачением) шамана у могилы оставляли специально изготовленное обрядово-погребальное облачение, а подлинное оставалось в семье. Таким вариантом и являлся опубликованный В. И. Анучиным (А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 67—80) костюм. Других сведений о подобном обычае нет.

<sup>76</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 80.



Все облачение шамана *қадуқс'* символизировало оленя.<sup>77</sup> Бубен также считали оленем, поэтому его называли, как и парку, железный головной убор, — *қадуқс'* (*қаруқс'*) и *баусел'* (земляной олень). Отдельные части бубна и подвесок воспринимались как части живого оленя. Особенно ярко представления о бубне-олене проявляются в церемонии изготовления и обряде «оживления», «обновления» (*селтебол'ау*).

К. Доннером впервые было записано название церемонии после изготовления бубна — *«häs selidubet»*, что означает «бубен оленем делать».<sup>78</sup> Этот обряд оживления бубна-оленя зафиксирован у селькупов и народов тюрко-монгольского мира.<sup>79</sup> Кетский материал обнаруживает и аналогичную этим народам семантическую двойственность в отношении к бубну — признание в нем дикого животного, шкура которого пошла на обтяжку, другое его значение — ездовое (верховое) животное шамана.<sup>80</sup>

Функции кетских шаманов могут быть разделены следующим образом: 1) действия по отношению к коллективу рядовых людей; 2) «внутришаманские», если так можно выразиться, действия (по отношению к начинающему шаману, при изготовлении атрибутов и облачения, и т. д.). Вторые так или иначе затронуты в соответствующих разделах статьи, так что ниже речь пойдет о первой категории шаманских функций. В целом они несут в себе охранительный признак — защиты людей от вредоносного воздействия (чужого шамана, мифологических персонажей), болезни, потери и т. д.

Основной функцией (количественно и по удельному весу среди других видов действий) кетских шаманов *қадуқс'* в конце XIX — начале XX в. было лечение. Целью шаманского камлания при этом было выяснение причины болезни и собственно лечение.

Как уже приходилось отмечать, заболевание человека кеты связывали преимущественно, во-первых, с проникновением в тело причины болезни извне и, во-вторых, с неблагоприятием его второй, невидимой простым людям половины — *ул'вэј*.<sup>81</sup> В первом

<sup>77</sup> Шаманский костюм кетов был особенно сходен с одеждой селькупских шаманов; на некоторых деталях оформления, возможно, заметно влияние шаманства енисейских эвенков (Прокофьев Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л., 1971. Сб. МАЭ, т. 27).

<sup>78</sup> Donner K. Ethnological Notes. . . , p. 78.

<sup>79</sup> Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов. — Изв. ЛГУ, т. II, 1929; Потапов Л. П. 1) Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. — Тр. Ин-та этногр. АН СССР. Нов. сер., т. 1. М., 1947; 2) К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая. — Сов. тюркология, Баку, 1970, № 3; 3) К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

<sup>80</sup> Кетский материал позволяет говорить о более широких рамках обряда — оживлялся не только бубен, но в бубне, как в совокупной части шаманской атрибутики и облачения (наряду с колотушкой, паркой и т. д.), оживлялось избранное шаманом и добытое по его указанию дикое животное.

<sup>81</sup> Шаман отвоевывал *ул'вэј* у злых литыс', Хоседам и ее помощников, защищал от вредоносных действий других шаманов, спасал от ветра, уносив-

случае действие сводилось к извлечению попавшего в человека камня болезни, червя (*купыс'*),<sup>82</sup> изгнанию вселившегося в него *сел'иу*.<sup>83</sup> Известны также случаи, когда причиной заболевания являлись проникшие в человека живое существо, например ящерицу (*тулл'*).

Вынутый камень болезни надо было хранить, дабы он вновь не стал причиной болезни кого-либо из сородичей. Извлеченного червя с той же целью глотал шаман (или его помощник-журавль — *тауһ*).<sup>84</sup> Шаманы, имевшие журавлей, котировались не только при лечении зубной боли, но и при ломоте в костях. К ним предпочитали обращаться и при открытых ранах, так как журавль, отсасывая кровь, останавливал кровотечение.<sup>85</sup> Практиковались и другие магические способы лечения.<sup>86</sup>

Воздействием вселившегося в человека злого духа считали болезни, сопровождавшиеся обмороком, судорогами, бредом. Камлания с целью изгнания злого духа упоминает К. Доннер.<sup>87</sup>

Однако чаще причину болезни кеты связывали не с телом, а с состоянием его *ул'вэј*. Этой второй половине (или одной из семи ее частей, ипостасей) придавалось определяющее значение, так как в прямую зависимость от нее ставилось не только здоровье, но и сама жизнь человека.<sup>88</sup> Выявление конкретных причин неблагополучия с *ул'вэј* и оказание ей помощи составляли содержание большинства камланий у кетов в конце XIX — начале XX в.

Представления об *ул'вэј* получили особое развитие в кетском шаманстве, а вера в непосредственную причастность шаманов к миру *ул'вэј* (способность защитить и помочь *ул'вэј* или, наоборот, причинить им вред) явилась основой моральной власти над рядовыми людьми. Главным условием благополучия *ул'вэј* признавалось пребывание их вблизи человека и в поле зрения шамана. Особенно опасным считался осенне-зимний период, время наиболее коротких, темных дней, когда из-за отсутствия благотворного воздействия тепла и света солнца оживлялось все вредоносное.<sup>89</sup>

шего ослабевших, отыскивал затерявшихся и т. д. — Подробнее см.: Алексеев Е. А. Представления кетов о мире, с. 97—98.

<sup>82</sup> Шамана, специализировавшегося на таком лечении, называли *купыс'сениу*.

<sup>83</sup> «Злой дух» (буквально — плохое дыхание).

<sup>84</sup> Действие помощника (здесь — журавля) воспринималось как действие самого шамана, получавшего особые качества этого персонажа (в данном случае — способность глубоко проникать из-за длинного клюва птицы).

<sup>85</sup> При кровотечении старались не допустить пролития крови на землю; ее собирали и давали выпить шаману.

<sup>86</sup> Е. С. Сутлин рассказывал, например, что его отец, прострелившему руку, шаман велел сжать кулак и оставить руку в покое. Камлая, он якобы извлек дробь, одна только дробица осталась на всю жизнь. Рана затянулась в течение недели.

<sup>87</sup> Donner K. Ethnological Notes. . . , p. 87.

<sup>88</sup> Алексеев Е. А. Представления кетов о мире, с. 98—107.

<sup>89</sup> Там же, с. 80—87, 89—91.

Осенью, после окопчания рыбной ловли, кеты собирались в стойбища (обычно несколько договорившихся семей, родственников или соседей). Этой группе предстояло совместно провести долгий и трудный зимний сезон охотничьего промысла. Находившийся среди них шаман «собирал» ул'вэј объединившихся людей (*ул'вэј каура қотыца*). Церемония совершалась специально или была частью известного промыслового обряда кормления «дорожной старухи», отмечавшего начало первого этапа охоты («малой ходьбы»).<sup>90</sup> Шаман при этом якобы обходил все летние стоянки, места рыбной ловли, где могли задержаться ул'вэј. Обнаруженных ул'вэј он гнал от реки (место осенокки) в тайгу, загонял в темную часть чума и с помощью колотушки перепроваживал на зимнюю дорогу (кочевку).<sup>91</sup>

При отсутствии шамана перевод ул'вэј мог осуществить знавший обряд старик. Колотушку в этом случае заменяла лопата, конец которой обмазывали углем, чтобы случайно не захватить злых литыс'.<sup>92</sup> Шаман проверял, как выглядят собранные ул'вэј,<sup>93</sup> принимал необходимые меры. Трудно поддающихся он на всякий случай закреплял (завязывал в ячеи своего рыболовного сачка). Отставание чьей-нибудь ул'вэј, ее нежелание присоединиться к остальным рассматривалось как признак предстоящей болезни и даже возможной смерти человека. Шаман, не справившийся с такой ул'вэј, сначала объявлял, что среди людей зимой может быть «убыток», а затем предлагал обратиться к другому шаману или *даңтоңс'* (см. с. 125), чтобы тот направил заблудшую на дорогу людей.

Весной зимний коллектив распадался — семьи расходились к своим вискам (местам котцового лова рыбы), и шаман «распускал» ул'вэј своих людей, развязывал ячейки.<sup>94</sup> Реальному разъединению коллектива на лето сопутствовали представления о более безопасном для их ул'вэј периоде.

Ул'вэј людей, составлявших непосредственное окружение шамана (т. е. членов его семьи и ближайших родственников), он всегда старался «держатъ» поближе к себе, при этом ул'вэј мужчин

<sup>90</sup> Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов. — В кн.: Кетский сборник. М., 1969, с. 240—242.

<sup>91</sup> Там же.

<sup>92</sup> Интересно опубликованное Е. А. Крейновичем описание этого действия, позволяющее представить аналогичный шаманский ритуал: «Старик Овэль лопату держит, на дорогу лопату в обратную сторону (т. е. к реке) кладет, внешние души людей (ул'вэј, — Е. А.) к себе призывает: „На лопату прыгайте, на лопату прыгайте“. [Потом] повернута тагана (т. е. через таган с костром) внешние души людей [переносит] в переднюю сторону [к тайге], их кладет [на дорогу] лопатой» (там же).

<sup>93</sup> Кеты верили, что по внешнему виду ул'вэј можно предсказать ожидающее человека неблагополучие.

<sup>94</sup> *Сенең селерзеттын дес'дулл' табдақ дидең ес' қотбилтең кай' оғотти-сил' ағасаң* — шаман праздник летнего отпуска делает, узел развязывает (своих людей) — летовать хоть куда пусть идут (перевод О. В. Тыгановой).

оказывалась честь пребывать на рукояти его бубна.<sup>95</sup> Женскими ул'вэј ведали алэлы (семейные охранители).

Камлание с целью лечения людей, болевших из-за отсутствия ул'вэј, всегда начиналось с поисков таковых. Шаман совершал воображаемое путешествие по всем дорогам, где жил («ходил») больной, начиная с места рождения. Не найдя ул'вэј в мире людей (*кынырең*), шаман отправлялся на наиболее опасную северо-западную сторону, в мир литыс' и самой Хоседам. Отыскивать ул'вэј ему помогали алэлы, медведь, даңол'с (изображения умерших) и другие помощники земного вedomства. В верхний мир шаман поднимался, чтобы получить содействие таких персонажей (покровителей), как Баңрэхып (Сын земли), Боксејдес'.<sup>96</sup> Обнаруженную и освобожденную ул'вэј шаман возвращал больному и, если этого оказывалось недостаточно, осуществлял по отношению к ней определенные действия (например, посылал ослабевшую ул'вэј на «чистую», восточную сторону, где ей ничего не угрожало) или поручал это своим помощникам.<sup>97</sup>

Затяжную болезнь шаман объяснял тем, что ул'вэј не слушается его и убегает. В таких случаях осуществлялся обряд «закрепления». Ул'вэј больного мужчины с этой целью шаман вселял в специально изготовленную *қамдукс'* (*қам* — стрела) — вырезанную из дерева палочку (до 20 см) с ромбовидным наконечником (иногда он был железным). Конец древка перед наконечником обматывали (обязательно посолонь) длиной (до 0.5 м) матерчатой лентой.<sup>98</sup> Ул'вэј женщины «закрепляли» несколько иным способом: шаман брал длинный узкий лоскут ткани с пришитой на одном конце пуговицей и свертывал, начиная с этого конца, в рулон, соблюдая то же направление — по часовой стрелке. Согласно О. В. Тыгановой, внутри рулона клали палочку.<sup>99</sup> Таким образом закрепленные ул'вэј длительное время (до трех и более лет) держали вместе с другими семейными охранителями. Если человек окопчательно выздоравливал, шаман отпускал его ул'вэј, разматывая ленты. Такая же церемония осуществлялась и в случае смерти человека, а также по отношению ко всем ул'вэј, пребывающим у шамана (на рукоятке бубна, завязанными в ячеи и т. д.), когда шаман чувствовал приближение собственной смерти (в противном случае, считалось, люди могут погибнуть).

<sup>95</sup> В некоторых информациях — на рукоять бубна собирались только ул'вэј мужчин, присутствовавших во время камлания.

<sup>96</sup> Имеется единственное сообщение о том, что шаман, пройдя эти инстанции, мог обратиться к самому Есю и спросить, что предстоит больному — жизнь или смерть. Возможно, в этих представлениях сказывается церковное влияние.

<sup>97</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 11.

<sup>98</sup> О. В. Тыганова древко назвала «позвоночником», а обмотанную часть — «шей» стрелы.

<sup>99</sup> Этот обряд, видимо, имел разные варианты внешнего оформления. В качестве таких «закрепленных» ул'вэј приходилось, например, видеть антропоморфные фигуры, вырезанные из листовой меди.

Выздоровление тяжело больного человека иногда объясняли тем, что шаману удалось «заменить» его ул'вэж, отдав (литыс', Хоседам) ул'вэж какого-то другого человека.<sup>100</sup>

Большое место отводилось шаману как прорицателю, предсказателю будущего, судьбы. Такое предсказание могло быть результатом специального камлания<sup>101</sup> или составной частью других сеансов (например, при обновлении облачения и атрибутов, свадьбе), осуществлялось оно для всех присутствующих или по индивидуальному заказу. Распространенным приемом предсказания было гадание путем подбрасывания колотушки.<sup>102</sup>

Поводы обращений к шаману как предсказателю были различны. Он узнавал причину неожиданной смерти человека (этому был посвящен особый вид камлания в темном чуме). Согласно В. И. Анучину, от шамана ждали указания, где лучше промыслить.<sup>103</sup> Он мог предупредить о потере, разгадать, что означает находка того или иного редкого предмета, добыча белки необычной расцветки и многое другое.

Сбывшиеся предсказания укрепляли авторитет данного шамана в народе, его престиж.<sup>104</sup> Шаманам приписывалась способность видеть на расстоянии, предсказывать погоду, а некоторым из них — управлять силами природы, призвать и отвести грозную тучу, вызвать попутный ветер, снег и др.<sup>105</sup>

В сферу деятельности шаманов в конце XIX — начале XX в. входило участие в семейных праздниках. Оно не было обязательным, распорядиться некоторыми из них могли баџос или просто старшие члены семьи (преимущественно мужчины), но стремление к монополизации этих обрядов шаманами очевидно. Распространение влияния шаманов на эту сферу в какой-то степени тормозилось соперничеством русской церкви; ее воздействие, возможно, сказалось и на оформлении некоторых семейных обрядов.

Присутствие шамана при свадебном обряде<sup>106</sup> признавалось весьма желательным, но его мог заменить и баџос («надо, чтобы был хоть баџос»). При свадебной церемонии шаман обходился

<sup>100</sup> Елогуйские кеты рассказывали, что такой случай имел место с одной женщиной. Приглашенный к ней шаман сказал, что помочь не в силах; другой «сделал так», что она поправилась, но неожиданно умер ее муж.

<sup>101</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 27—31.

<sup>102</sup> Подобный способ гадания был очень распространен в кетской среде. Рядовые кеты использовали для этого широкий круг предметов: рыбу кость, стрелу, орлиное перо, клейницу, оленью бабку, лыжу, поварешку, котел, медвежью лапу; шаманы гадали преимущественно с помощью своей колотушки или медвежьей лапы.

<sup>103</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 26.

<sup>104</sup> Там же.

<sup>105</sup> Аналогичные действия были известны и для баџос (колдун).

<sup>106</sup> Д о л г и х Б. О. Некоторые данные о заключении брака и свадебном обряде у кетов в прошлом. — Кратк. сообщ. Ин-та этногр. АН СССР, 1952, т. 16, с. 25—34.

без ритуальной парки, железного головного убора; достаточно было иметь обувь, нагрудник и колотушку с бубном.<sup>107</sup>

Действия шамана на свадьбе не имели специфической «шаманской» окраски (состояние экстаза, например, исключалось), они представляли собой совокупность приемов магического характера, известных культовой практике кетов. Шаман связывал косы жениха и невесты (чтобы были «одним телом»), обходил их посолонь, как бы замыкая в единый круг (чтобы были «как один человек»). Наговоры при этом он сопровождал подражанием крику кукушки. Обычным при этой церемонии было гадание о судьбе новобрачных подбрасыванием колотушки. О результате гадания (долголетию, благополучию, числе детей) шаман извещал присутствующих родственников, оставляя самих молодоженов в неведении.

За пределами обязательного шаманского камлания оставался и родильный обряд. У шамана могли просить помощи при трудных, затянувшихся родах, в чем видели воздействие какой-то «нечистоты» и конкретно — «злого духа». Роль шамана тогда сводилась к «очищению» женщины и изгнанию духа, а его действия не отличались от приемов, которые осуществляли с той же целью по разным поводам рядовые люди.<sup>108</sup> Шаман семь раз обходил посолонь чум, где находилась роженица, бил прутьями по берестяным покрывкам (сверху вниз); в особых случаях он проделывал те же действия внутри помещения; поглаживал колотушкой по животу женщины.

Все это шаман совершал в своей повседневной одежде (или надев только обувь, нагрудник, повязку), держа под мышкой семейных охранителей (алэлы), переданных ему родственниками женщины.

Характерна роль шамана в наречении именем новорожденного. В большинстве случаев имя давали старшие члены семьи, замечая какие-то особые качества ребенка или спросив у матери, о чем (каком предмете, существе, явлении) была ее мысль после того, как она услышала первый крик дитяти. Шаман также мог давать имя, и этот обряд сопровождался гаданием, целью которого было выяснение, «на что сел в первый раз ул'вэж новорожденного — это и будет именем, например: головня, песок, собачья нога, рябчик (перья), белка (шкурка). . .».<sup>109</sup> Если ребенок часто болел, шаман мог «заменить» его имя другим, чтобы обмануть беспокоящих духов. Согласно В. И. Анучину, к шаману обращались, чтобы выяснить причину отсутствия детей.<sup>110</sup>

Мифологии кетов присуще представление о способности легендарных шаманов оживлять умерших.<sup>111</sup> Присутствуя на похоронах, шаман исполнял обычную для этой церемонии обрядность<sup>112</sup>

<sup>107</sup> В некоторых информациях использование бубна здесь отрицается.

<sup>108</sup> Например, при посещении заброшенных землянок, где, считалось, поселился злой дух.

<sup>109</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 10, 25.

<sup>110</sup> Там же, с. 25.

<sup>111</sup> Там же, с. 7.

<sup>112</sup> Д о л г и х Б. О. О похоронном обряде кетов. — Сов. археология, 1961, № 3.

как рядовой член общества и никакого особого действия до захоронения умершего и при самом погребении не осуществлял. Функции шамана по отношению к умершим сводились к камланию, целью которого было освобождение их ул'вај. Это могло быть как через несколько дней после похорон, так и значительно позже (спустя несколько месяцев).<sup>113</sup>

В числе других общественных функций шамана у кетов может быть названа его роль арбитра при возникавших тяжбах, спорах, разрешить которые, считалось, можно только с помощью его действий. Для определения правых и виноватых шаман предлагал тяжущимся перепрыгнуть через воткнутую в землю обструганную палку (кто ее заденет, тот виноват), достать рукой до березовой жерди (*тытиңоқс'* — «спора дерево»), закрепленной в горизонтальном положении на двух березках (кто не сможет — виноват), взять в руки ветку особого болезнь-дерева (*дајиноқс'* — кто неправ, того скрючит болезнь).<sup>114</sup>

Мифологические данные отражают роль шамана как блюстителя бытовых верований и традиций. Представлениями об особой опасности для людей ночи, времени после заката солнца объяснялся запрет работать в это время; провинившиеся могли быть наказаны неудачным промыслом на другой день и т. д.<sup>115</sup> В шаманстве эти представления получили новое оформление — нельзя работать, так как шаманы летают над стойбищами, заглядывают в дымовые отверстия землянок и, обнаружив провинившихся, выуживают их ул'вај. Имеются сведения, что то же самое могли делать и баңос.

Наиболее известные объекты семейного культа — алэлы — в шаманстве получили место помощников шамана на земле и охранителей женских ул'вај. Алэлы были непременными персонажами камланий в темном чуме, действий шамана при лечении женщины, родах и др. Шаман взял на себя роль посредника между алэлами и людьми: он распоряжался изготовлением нового изображения и наречением его именем, заботился о перемене (обновлении) его одежды и сам проводил этот обряд (*ки кат диббет; ки тесиу диббет*), имевший не меньшее значение, чем церемония изготовления (или обновления) одежды и атрибутов самого шамана. Оба действия, кстати, приурочивались к одному и тому же времени — к месяцу нельмы (*сулос ҕын'*).

Смена одежды алэлам должна была осуществляться через три семеричных цикла (на 21-й год). Шаман предварительно осматривал изображения и заявлял хозяевам, что та или иная старуха «просит новую одежду». Кто-нибудь из пожилых женщин (одна или несколько)<sup>116</sup> вызывались сшить ее. Считалось, что при изготов-

<sup>113</sup> Последние случаи имели место, если человек умирал во время кочевья на промысле и в его окружении не было шамана.

<sup>114</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 20.

<sup>115</sup> Там же, с. 71.

<sup>116</sup> Согласно О. В. Тыгановой, принадлежность к той же родовой группировке, что и хозяйка алэла, была необязательной.

лении первой одежды старуха-алэла сама говорит, из какого меха (росомахи, колонка, медведя, оленя) должна быть ее одежда; при обновлениях использовали такой же материал.<sup>117</sup> Готовую одежду надевали на алэла и извещали шамана.

На другой день назначалось камлание. Шаман осуществлял его в полном облачении, но «далеко не ходил» и «помощников не собирал». Он объявлял собравшимся, правильно ли изготовлена одежда, хвалил исполнителей. Затем устраивалось общее угощение (в чуме хозяев алэла или в нескольких чумах). «Обновленной» старухе и другим алэлам, выставленным в передней (чистой) части чума, предлагалось угощение (жир, сладости, чай, табак), которое потом старались разделить между всеми присутствующими. Девушки и женщины одаривали алэлов новыми лентами, бисером, бусами. У них просили здоровья, детей.

Для изготовления изображения умерших родственников (даңол'с), также известных как семейные охранители, требовалось указание шамана. Он же осуществлял обряд вселения в изображение ул'вај того человека, которого ему предстояло олицетворять. В шаманском действии даңол'с отводилась аналогичная алэлам роль помощников шамана на земле.

Можно привести и другие примеры распространения влияния шаманства на представления и обряды, генетически с ним не связанные, включения их в орбиту функций шамана. Большинство отправлений промыслового, семейного культов осуществлялось у кетов рядовыми людьми, коллективно или индивидуально.<sup>118</sup> Участие шамана в этих церемониях, однако, всегда признавалось желательным и воспринималось как дополнительная возможность добиться ожидаемых результатов, усилить их положительное воздействие. Роль шамана в этих отправлениях была различной — в одних случаях это было распорядительство традиционной обрядностью и дополнение ее камланием, в других имело некоторое место переоформление обряда.

В обряде по случаю добычи первого в сезоне сохатого принимало участие все взрослое население стойбища. Кроме действий, предполагавших возрождение этого животного, осуществлялось угощение домашних покровителей (алэлов, дангольсов и др.). Эти действия сопровождалась просьбами «посылать на дорогу людей» добычу. Если в стойбище был шаман, он дополнял церемонию камланием, в котором с той же целью обращался «на небо» (*ес'тица*), к своим «небесным людям» — ес'дең.

После окончания охоты на сохатого (если таковая была удачной) проводился обряд благодарения (*холивитн'*) и очищения от про-

<sup>117</sup> Старую одежду алэлов сначала можно было хранить в одной сумке (*каҕуэј*) с обувью, нагрудником шамана (т. е. в числе облачения, предназначенного для земной сферы его действия), а при обновлении последних вместе с ними относили в лес и оставляли, подвесив на кедр с восточной стороны.

<sup>118</sup> А л е к с е н к о Е. А. Культы у кетов, с. 40—58.

литой крови.<sup>119</sup> Шаман первым исполнял магическое качание; камлание его на небо имело цель не допустить, чтобы пролитая кровь животных потребовала людской крови.

Посещение священного места (*холай*) перед началом рыболовного сезона также, как правило, проходило при участии шамана. В этом обряде<sup>120</sup> более, чем в других сезонных промысловых церемониях, проявилась распорядительская роль шамана. Коллективные ритуальные действия у холай (обновление-одаривание) и собственно шаманское камлание должны были привлечь все предполагаемые силы, земные и небесные, для успеха в предстоящем рыболовном сезоне. Характерно также мифологическое развитие образа Холай — от хозяйки отдельного места до покровительницы (матери) шаманов.

Ярким проявлением сочетания обрядовых элементов различного происхождения, объединенных в одной церемонии, неоднозначной и по своей смысловой направленности, может служить упоминавшийся уже обряд кормления «дорожной старухи».<sup>121</sup> Целью обряда было: 1) освободить, «очистить» зимнюю дорогу (кочевье) людей от отрицательного, вредоносного начала «нечистоты», олицетворенной в образе *кацробам* (дорожной старухи); 2) обеспечить успех в предстоящем промысле. Первого старались достигнуть непосредственным общением присутствующих с «дорожной старухой»; для второго обращались (с воздаянием и просьбами) к небу (в образе «небесных людей» — ес'дең и Еся), земле (Хоседам), огню, причем для последних действий было предпочтительным присутствие шамана.

Более других получил «шаманское» оформление обряд встречи первого лебедя. В кетской мифологии (сюжет о превратившемся в лебедя шамане) отражаются народные календарные представления о возвращении перелетных птиц из «живой земли» Томам как признаке весеннего обновления и новой жизненной силы, окончания наиболее трудного периода. Первый пролетевший весной над стойбищем, где был шаман, лебедь считался помощником, покидавшим его на зиму.<sup>122</sup> Появления птицы сам шаман и окружающие люди ждали с нетерпением, так как с участием этого персонажа сила и возможности шамана значительно увеличивались. Камлая, шаман узнавал о приближении своей птицы и извещал об этом людей. Сам лебедь шамана давал о себе знать, три раза облетая его жилище. На стойбище к этому времени ставили специальный чум с двумя входами друг против друга; через них влетал и вылетал лебедь, оставив в нем принесенную от Томам живую воду,

<sup>119</sup> Там же, с. 48.

<sup>120</sup> Там же, с. 48, 49.

<sup>121</sup> Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов; Алексеевко Е. А. Культура у кетов, с. 47.

<sup>122</sup> Тогда же, считалось, возвращались и стрекозы (*дун'д*). Согласно некоторым данным, в образе лебедя, стрекозы, шмеля в легендарное время возвращались большие шаманы, улетавшие к Томам.

которую для приобщения к ее жизненной силе должен был попробовать каждый мужчи́па стойбища.

Представляется необходимым упомянуть еще об одной — развлекательной — стороне действий, в которой находили определенное удовлетворение эмоциональные запросы населения.

В кетской среде, как и у других шаманистов Сибири, известны легенды о шаманах, камлания которых сопровождалась *комберенэйт* («с фокусами шаманить»). К. Доннер слышал о кетских шаманах, у которых не кровоточили рапы от выстрела, которые на глазах у присутствующих разрезали только что снятую шкуру медведя, а потом она оказывалась целой.<sup>123</sup> К. М. Тыганов (Суломай) рассказывал, что он видел двух шаманов, которые, накалив докрасна пальмú, протыкали себя под мышками насквозь, а изо рта у них в это время шел дым. О шамане Василии Лесовкине известно, что он глотал раскаленные угли и иголки, которые потом вынимал из пятки. Захар Толстых плясал на тлеющих углях в одних меховых чулках, а они не загорались. «Чудесами» насыщено и камлание в темном чуме. Можно было бы привести и другие подобные примеры.<sup>124</sup>

Характерно, что эти действия воспринимались народом как особое умение и приписывались всегда большим шаманам, но особого сакрального чувства, страха они не вызывали, а считались скорее развлечением. Если подобные факты действительно имели место, то в них можно предполагать какое-то проявление гипнотического дара отдельных личностей, но прежде всего и более всего слава их вызвана незаурядными артистическими способностями.

В. И. Анучин отмечал артистичность как необходимое качество шамана. Об этом же свидетельствуют и другие материалы. Камлание всегда несло в себе элемент театрализации и способность перевоплощения. Наличие голосовых данных, дар импровизации и другие исполнительские качества играли большую роль в престиже шамана. Некоторые камлания имели чисто развлекательное значение: «...нередко в досужие дни шамана просят пошаманить без всякой определенной цели, просто для развлечения, и в таком случае он заменяет сказочника. Обычно при этом шаман рассказывает о странах и народах, попутно повторит, иногда варьируя, общеизвестную сказку, легенду, предание. Шаманы, которые считаются лучшими, передавая разговор сказочных героев, мимируют и жестикулируют, стараются речь каждого оттенить произношением, „на разные голоса говорят“: звери рычат, птицы кличут...; иногда эта звукоподражательность достигает виртуозности».<sup>125</sup>

<sup>123</sup> D o n n e r K. Ethnological Notes. . . , p. 76.

<sup>124</sup> О. В. Тыганова отнесла к числу *комберенэйт* и упоминавшиеся уже приемы лечения выдергиванием и глотанием «червя» болезни (*кунус'*).

<sup>125</sup> А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 26.

Подобные шаманские действия могли создать ситуацию, в которой рождалось (или получало новое оформление) фольклорное произведение. Интересны в этом отношении наблюдения В. И. Анучина: «Слушатели возгласами одобрения откликаются на новые экспромты, когда шаман, удачно скомбинировав действующих лиц (общеизвестных по преданиям), создает новое положение, где обиды любимцы могут хорошо себя показать. Шаман, не обладающий способностью создавать сказки и легенды, не умеющий изобразить героя, не будет иметь успеха».<sup>126</sup>

Внешним признаком присутствия на стойбище шамана было стоявшее возле его чума с передней, противоположной входу, стороны «жертвенное дерево» (*хоҕс'оҕс'*).<sup>127</sup>

Камлания с целью лечения происходили в чуме шамана, реже — у постели больного; иногда камланию шамана у себя дома предшествовало его посещение больного; но лечение могло быть и заочным.

Согласно В. И. Анучину, камлания всегда начинались вечером (за полчаса до заката; летом — около 22 часов), после появления на небе Венеры.<sup>128</sup> Другие материалы свидетельствуют, что сеанс мог начаться утром (на праздниках-обрядках, днем (весь день, например, могло занять лечение больного) и продолжаться до появления месяца. Поздним вечером осуществлялось только особое камлание в темном чуме и экстренные сеансы. Обычно продолжительность сеанса составляла около трех часов, но были и более короткие.

Препятствием камланию могли быть разнообразные проявления «нечистоты»: близкое кладбище или отдельные могилы, близость роженицы, беременность шаманки и наличие у нее грудного ребенка, присутствие колдуна,<sup>129</sup> лай собак.

При камлании шаману помогал кто-нибудь из родственников (жена, сын) — и эта их роль чаще всего была постоянной (называли их тогда *неток*, *саандит*)<sup>130</sup> — или избранный на данный случай (его шаман определял гаданием колотушкой, которую подбрасывал против каждого из претендентов). Помощник доставлял облачение и атрибуты, нагревал бубен, повторял в паузе последние слова шаманской песни, чтобы ее течение было непрерывным. Старому шаману с этой же целью могли подпевать все присутствующие.

Камлание было главным, отличительным, но не единственным действием шаманов у кетов. Их практике было присуще использование амулетов (для лечения, например, шаман давал низки бисера от алэлов и т. д.), разнообразных магических приемов, осуществлявшихся и вне собственно камлания (при гадании, лечении

<sup>126</sup> Там же.

<sup>127</sup> Символом шаманского чума, нарисованного на внутренней стороне обечайки бубна, было изображение дерева (см.: там же, рис. 57).

<sup>128</sup> Там же, с. 26—27.

<sup>129</sup> Там же, с. 13, 28.

<sup>130</sup> Это не означало обязательной преемственности ими шаманского дара.

женщин, свадьбе, родах), и многое другое. Эта часть шаманской практики, не требовавшая специального облачения (или наличия части его), особенно близка действиям баҕос.

Состояние особого возбуждения, экстаза, возникавшего у шамана в процессе камлания, признавалось одним из главных признаков его способности общения с недоступным для рядовых людей миром.

Воздействие на окружающих оказывали и так называемые шаманские слова, непонятные присутствующим, а иногда и самому шаману. Среди них могли быть редкие слова-заместители (например, *сен'* в значении «люди»; *қадуқс'*, *селожс* — олень), лексика, заимствованная у шаманов — эвенков, селькупов (*esente masa*),<sup>131</sup> и, видимо, какие-то рудиментные формы (*елен* — парка).<sup>132</sup>

Камлание в целом воспринималось присутствующими как видимое отражение действия, происходившего в недоступном для простых людей мире.<sup>133</sup> Средством выражения его были устный и преимущественно песенный рассказ («шаманская песня»), пантомима, пляска, звукоподражание и т. д. Все это ярко проиллюстрировано в неоднократно упоминавшейся книге В. И. Анучина. Можно добавить только, что полный песенный цикл кетского шамана включал семь разных по мотиву частей (им, в частности, сопровождался воображаемый путь шамана в верхний мир; каждая часть соответствовала отрезку между двумя «остановками» — *таңун*). Каждый шаман имел свой постоянный основной цикл, хорошо знакомый окружающим.<sup>134</sup>

Не всякое шаманское камлание предполагало исполнение полного обряда; это обуславливалось как целью его, так и категорией, уровнем становления шамана.

В камлании кетских шаманов в целом можно выделить две основные части. Первая часть, включавшая призыв и сбор помощников, подъем в верхний мир для контактов с покровителями, была устойчива по ритуалу уже в силу того, что всякий раз она была микроповторением пути становления шамана к моменту данного сеанса. Соответственными были также набор используемого облачения и атрибутов, число и состав помощников, которыми он мог располагать, ранг покровителей и т. д. Вторая часть — действие, направленное на достижение цели камлания, — была ситуационно более подвижной, хотя определенные стереотипы и здесь имели место.

Жертвоприношение было распространенным приемом культовых действий.<sup>135</sup> До начала XX в. оно сохранялось в похоро-

<sup>131</sup> D o n n e r K. Ethnological Notes. . . , p. 81; А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 67, 76.

<sup>132</sup> Этот вопрос требует еще специального сбора материала и изучения.

<sup>133</sup> D o n n e r K. Ethnological Notes. . . , p. 76.

<sup>134</sup> Рядовые кеты легко воспроизводили песню того или иного шамана, в том числе и давно умерших.

<sup>135</sup> В. И. Анучин отрицал жертвоприношение кетскими шаманами (А н у ч и н В. И. Очерк шаманства. . . , с. 5).

ной обрядности. Известно оно и в шаманстве — как в мифологии, так и в практике. Спасли ул'вэј, попавшую к Хоседам (а следовательно, и самого человека), можно было заменив ее другим живым существом — оленем, собакой. Жертву при лечении шаман мог направить и силам верхнего мира, в том числе и самому Есю.

Внешним выражением направленности жертвы был ее цвет: черный для нижнего мира и белый (цветной, красный) для верхнего.<sup>136</sup>

Различным был характер жертвоприношения: кровавый — в нижний мир (кровью мазали больного), бескровный — в верхний. Последний мог предполагать умертвление (удушение) или принимал форму посвящения.<sup>137</sup>

Направленность жертв в тот или иной мир определялась целью шаманского действия. Например, при лечении женщины доклимактерического возраста, особенно при родах, кровотечениях, исключалось обращение в верхний мир.

Непосредственный акт жертвоприношения осуществлялся рядовыми людьми; шаман был только распорядителем. Известны, однако, рассказы, в которых шаман предстает его исполнителем. Согласно им, каждый шаман должен был в своей жизни принести в жертву Хоседам одного человека (в благодарность за свою символическую жену, дочь Хоседам;<sup>138</sup> в других информациях — за получение от Хоседам шаманского дара). Шаман, летавший над стойбищем, выуживал жертву (ул'вэј человека), как рыбу, через дымовое отверстие. Выуженную добычу шаман добывал, как рыбу, ударом по голове, а затем пил свежую кровь. Близкие человека, избранного в качестве жертвы, могли не допустить его гибели, если им удавалось вовремя обнаружить угрозу и помешать. Если у человека неожиданно начинались судороги, шла пена изо рта и он чернел, кеты предполагали, что он попал на крючок шамана, и пытались освободить его (перерезать леску), размахивая в воздухе ножами. Эти же действия мог производить другой шаман или большой баңос, оказавшийся поблизости. Если жертвой случался сам шаман, то его спасти могли «небесные люди» (ес'дең).

Среди шаманских камланий кеты выделяли особое, известное под названием ?у : нът (у : нат, унат) и как «камлание (игра) в темном

<sup>136</sup> Ср. аналогичную направленность черных и белых прикладов (хоҕс'), подвешиваемых к жертвенному дереву, оставляемых на постели больного, а также рисунков сажей и охрой на облачении и атрибутах шамана.

<sup>137</sup> Посвященный верхнему миру при болезни человека олень был обязательно белой масти, его пельзя было забить и использовать в работе. У него имелась особая упряжь и нарта, на которой перевозили некоторые культовые предметы (связанные с верхним миром). Шкура его могла быть использована только на одежду того человека, при лечении которого состоялось посвящение оленя. Эти действия аналогичны культовой практике саяно-алтайских тюрков.

<sup>138</sup> Брак с ней открывал начинающему шаману доступ в мир не-людей на земле. Причастность его к верхнему миру обуславливалась брачной связью с дочерью Еся (Ес'тэхун'-Қадукс').

чуме» (унат ҕус', унат баңус'). Исполнители его не составляли особой категории шаманов, но умение его осуществлять признавалось за немногими. Проводилось это камлание как для развлечения, так и по желанию кого-либо узнать обстоятельности и причины неожиданной смерти родственника. Плату за него не брали. Считалось, что во время такого камлания происходит непосредственное общение присутствующих людей с ул'вэј умерших, алэлами и другими мифическими персонажами (их всех называли унатсен', унасен'). В. И. Анучин назвал эти действия «чистейшим спиритическим сеансом».<sup>139</sup> Сеанс осуществлялся обычно в позднее и темное время суток и года.<sup>140</sup> Ставили специальный чум с закрытым дымовым отверстием (или в обычном чуме, землянке закрывали все отверстия, щели), чтобы внутри была полная темнота. Шаман был в своей повседневной одежде (из ритуального облачения на нем могли быть повязка, обувь и нагрудник), без бубна и посоха, а только с одной колотушкой. Роль его сводилась к созыву и сбору ул'вэј, алэлов, медведя, огня (?) и др., которые далее действовали самостоятельно, в то время как он сам впадал якобы в бессознательное состояние (спал). Явившиеся унатсен' собирались в медный котел (оставленный на тиске между входом и местом костра или подвешенный сверху на жерди).<sup>141</sup> Они спускались по железным и медным трубкам (л'ориң, јериң), нанизанным на ремни, протянутые от дымового отверстия к котлу. Об их появлении узнавали по бряцанию трубок. Шаман называл каждого и пропускал по одному в котел, приподнимая край (у В. И. Анучина — явившиеся сами извещали о себе, стуча в котел). Присутствующие задавали интересующие их вопросы, унатсен' отвечали «голосом шамана». В других информациях: говорили не сами явившиеся, а их толмач — карынч (подробнее о нем не известно); по В. И. Анучину, ответ заменялся их стуком в котел (один удар означал отрицание, три — подтверждение). Ул'вэј называли имя того, кто их погубил («выходят, плачут, жалуются»), спрашивали, как живут их родственники, рассказывали о себе.<sup>142</sup> Алэлы благодарили тех, кто изготовил им хорошую новую одежду, почтил подарками и т. д. Шаман приходил в себя (просыпался) после того, как унатсен' покидали жилище. О таких камланиях кеты всегда рассказывали с особым удовольствием.

Кроме такой распространенной категории шаманов, как қадукс', имеющийся материал позволяет выделить еще несколько, различающихся семантикой образа, представлениями о сфере их действия, их помощниках, а также характером облачения и атрибутов и т. д. В отдельных случаях имеет место и некоторое раз-

<sup>139</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 31.

<sup>140</sup> Там же, с. 31—32.

<sup>141</sup> Там же, с. 31.

<sup>142</sup> О. В. Тыганова сообщила, что ул'вэј могли спросить, вступил ли снова в брак муж (жена), и поведать, что сами женились (вышли замуж) в своем мире умерших.

личие функций, по сведений об этом мало. Определенно пока можно говорить еще о четырех категориях — *кој* (медведь), *кандэл'ок* (мифическое медведеподобное существо), *дах* (мифическая птица) и *дун'д* (стрекоза).

В настоящее время трудно однозначно решить, что стоит за каждой из этих категорий — эволюция и преемственность представлений или иноэтническое влияние. Не до конца ясно и место каждой из них в самой шаманской системе кетов. Есть основания говорить о некоторой иерархии четырех образов, связанных с верхним миром, в которой низшую ступень занимает *кадукс'*, вторую — *дах* и *кандэл'ок*, а третью, высшую — *дун'д*.

Главным покровителем шаманов-медведей считался *којес'* — «медвежий бог», живший на земле (в вариантах — хозяин подземного мира) и представлявшийся медведем.<sup>143</sup> Шаманы-медведи, согласно опросным данным, имели одежду, сшитую из шкуры медведя. Головным убором служил узкий ободок вокруг головы, соединенный поперечной полоской. На парке, нагруднике, обуви прикреплялись железные подвески, изображавшие когти медведя.<sup>144</sup> Из атрибутов у медвежьих шаманов имела лапа медведя (или колотушка, обтянутая шкурой с лапы медведя), используемая для гадания, и «мордочка» (кожа с носа и губ медведя), которую во время камлания шаман закреплял на лице с помощью ремешка или просто прикладывал к лицу. Кроме того, у такого шамана была медвежья шкура, на которой он стоял во время камлания, оттягивая передний конец ее веревкой от земли (шкура воспринималась как средство его передвижения). Шаман-медведь признавался сильным («как Дох на небе, знает все на земле») в промысловой сфере (кеты объясняли это тем, что медведь сам по себе является хозяином зверей)<sup>145</sup> и при лечении (так как ул'вэј терпят бедствие на земле). Лица, камлавшие в образе медведя, не охотились на него и не ели медвежьего мяса.<sup>146</sup>

В особенностях «медвежьего шаманства» проступает преемственность и генетическая связь с ритуальными действиями по случаю добычи медведя, «медвежьего праздника», действующими лицами которого были все участники церемонии.<sup>147</sup> Отделенная лапа медведя на празднике служила средством гадания, обряд включал и подражание медведю с «мордочкой», которую попере-

<sup>143</sup> Сложное слово *којес'* (*кој* — медведь, *ес'* — небо, бог) свидетельствует о позднем, производном его характере; в изначальном варианте можно предполагать форму *кој* (медведь).

<sup>144</sup> Аналогичные подвески имелись на обуви шамана — *кадукс'*.

<sup>145</sup> Алексеевко Е. А. Культы кетов, с. 44—46.

<sup>146</sup> По другим сведениям, такой шаман мог убить не более 39 медведей; костюм шаману изготовляли из шкуры зверя, в охоте на которого он участия не принимал.

<sup>147</sup> Алексеевко Е. А. Культ медведя у кетов. — Сов. этнография, 1960, № 4; Рейпович Е. А. Медвежий праздник. — В кн.: Кетский сборник. М., 1969.

менно надевали участники действия; сходны и другие детали. Но прежде всего должна быть отмечена промысловая окраска медвежьего праздника и данного шаманского действия.

Шаманы, олицетворявшие собой мифический персонаж *кандэл'ок*, встречались редко. Их покровителем (отцом) был Бисымдес' — хозяин (в исходном варианте — олицетворение) западной стороны (*бисым* — запад), местом которого признавался первый круг верхнего мира. Это обеспечивало шаману-*кандэл'ок* престиж сильного шамана. Его функцией было почти исключительно лечение очень тяжелых больных, когда другие шаманы оказывались бессильны. Путь его проходил преимущественно на северо-западной стороне; он добирался и до самой Хоседам.<sup>148</sup> Злые литыс' его очень боялись. *Кандэл'ок* отбирал у них ул'вэј больного и доставлял (приводил) туда, где тот в это время лежал. Шаману-*кандэл'ок*, кроме того, приписывалась способность влиять на погоду.

Ритуальный костюм такого шамана был своеобразным и соответствовал мифическому образу (маленький человек, у которого вместо рук и ног медвежьих лапы). Парка и нагрудник отсутствовали; облачение состояло из длинных (до локтя) рукавиц и обуви, сшитых из шкуры, снятой с конечностей медведя, с характерными железными подвесками, изображавшими кости лап, подошву и ступни медведя, а также специфического железного головного убора *каједат* (головы кости).<sup>149</sup> От обычной модели железного головного убора *кадукс'* его отличало то, что сходная с ним часть, приходившаяся на лоб и затылок, была соединена тремя косо поставленными стойками (одна сзади и две боковые) с большего диаметра нижним ободом, спускавшимся до середины предплечья. Концы поперечной перемычки были оформлены в виде отогнутых вверх ножей; продольная заканчивалась спереди двумя такими ножами, предназначенными для разрезания облака (льдины) при путешествиях в верхнем мире. Из атрибутов у шамана были только колотушка, обтянутая медвежьей шкурой, и длинный железный нож (*ал'дон'*).<sup>150</sup>

Шаман *дах'* (*дахо*)<sup>151</sup> олицетворял собой мифическую птицу.<sup>152</sup>

<sup>148</sup> Считалось, что *кандэл'ок* в основном ходил по земле, но мог и подниматься в верхний мир.

<sup>149</sup> Комплект такого облачения (он принадлежал деду 28-летнего В. И. Симанькова) был доставлен в МАЭ в 1971 г. (колл. № 6661—43, 45).

<sup>150</sup> Во время камлания шаман-*кандэл'ок* ударял колотушкой о нож, как в бубен. Он мог брать и бубен (*кадукс'*), если приходилось по ходу подниматься на первый круг неба.

<sup>151</sup> В пумпокольском, наиболее близком кетскому, языке енисейской семьи компонент *дахо* записан в значении «летающее»: *даго-уте* — летучая мышь (Д у л ь з о н А. П. Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям. — Учен. зап. Томск. гос. пед. ин-та, т. 19, 1961, вып. 2, с. 170).

<sup>152</sup> Ср. у К. Доннера: «Особое место среди предметов шамана занимает сделанная из железа птица *дах*, огромная птица древних времен, которая могла собой закрыть все солнце» (Donner K. Ethnological Notes. . . , p. 81).



Сведений об этой категории немного, и все они опросного характера. Известно, что покровителем даһ был Биссындес' (как и у кандал'ок) и поэтому местом их действия была преимущественно западная сторона. На зиму шаманы-даһ покидали землю и улетали (возможно, к этой категории относились представления, что в период линьки птиц шамап, как и те, был беспомощным и наиболее уязвимым для своих врагов). Даһ имели тот же набор облачения и атрибутов, что қадукс', однако они символизировали собой птицу. Парка поэтому была короче и с закругленным нижним краем спинки. На парке и бубне имелось железное (редко — медное) изображение даһ, причем подчеркивалась ее особенность — сильная когтистая лапа (ср. подвески в виде птичьей лапы в описании В. И. Анучина).<sup>153</sup> Изображение когтистой лапы прикреплялось и к коленной части обуви, а птичьей фигуры — к ободу головного убора. На оформлении этого образа, возможно, сказались эвенкийское влияние.

Первое место по мифологической значимости отводилось шаманам, олицетворявшим собой стрекозу (дун'д), ранг которых определялся верховным положением в пантеоне их воображаемой матери Томам — хозяйки и олицетворения юга (верховий), мира тепла и доброго начала.<sup>154</sup> Местом ее обитания считался недоступный другим шаманам пятый круг верхнего мира. В числе шаманов этой категории кеты могли назвать преимущественно легендарных героев, в том числе и самого Доһа.<sup>155</sup> Кеты верили, что шаманы дун'д могли действовать только в теплый весенне-летний период, а на зиму они вместе с перелетными птицами улетали к Томам.<sup>156</sup> Функции их оставались за пределами обычной практики (лечение, предсказание, гадание и др.). Складывается впечатление, что шаманы дун'д почитались уже за одну свою способность общаться с Томам.

Облачение и атрибуты шамана дун'д были той же модели, что и шамана қадукс', но отличались деталями, выражающими семантику образа (стрекоза), особенности сферы деятельности в верхнем мире.<sup>157</sup> Парка из оленьей шкуры, не отличавшаяся покроем от парки қадукс', была еще более узкой и длинной (подобие туловища стрекозы), обувь была короткой (до колен). Головной убор изготовлялся из листовой меди и отличался специфическим видом — это был обод с округлыми, неправильной формы фигурами, символизировавшими облака-громы.<sup>158</sup> Медными были все подвески

<sup>153</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 34, 35.

<sup>154</sup> Алексеев Е. А. Представления кетов о мире, с. 88—89.

<sup>155</sup> Из реальных людей известно только имя одного елогуйского шамана (Хылл' гит).

<sup>156</sup> Ср. мифологическое оживление (превращение в человека) шамана, прилетевшего весной от Томам в виде лебедя, шмеля (қаймак).

<sup>157</sup> Осталось неясным, имели ли шаманы дун'д нагрудник и особую колотушку.

<sup>158</sup> МАЭ, колл. № 6661—53.

на парке<sup>159</sup> и бубне, в том числе и изображения стрекозы. Помощником шаманов дун'д считался тетерев (куп); его медные изображения соответствовали птицеобразным фигурам (јегынс) на костюме и бубне шамана қадукс'. Медь символизировала причастность шаманов дун'д к огненному, раскаленному миру Томам.

В качестве упрощенного символа принадлежности шамана к категории дун'д известно также веревочное подобие стрекозы — две петли с бахромой, надевавшиеся на плечи (крылья), и длинный копец (хвост), спускавшийся по спине.<sup>160</sup> К. Доннер упоминал о веревке с колокольчиком на конце, именуемой *dond'e his* — хвост стрекозы, — которую шаманы привязывали к своей одежде. Он замечал также, что слово «стрекоза» часто встречается в шаманских песнях.<sup>161</sup>

Один и тот же шаман, как правило, выступал в одном олицетворении, но иногда он мог совмещать в себе два, а то и три образа. В этом случае у него было два комплекта облачения и атрибутов (или в одном были представлены главные отличительные знаки другого: например, полное облачение қадукс' и головной убор дун'д). Все зависело от того, к одной или нескольким и каким именно категориям относился предок, от которого молодой шаман наследовал свое умение. Шаман мог и сам приобрести новый дар, если то повелел Боксејдес'.

Наряду с шаманами в конце XIX—начале XX в. у кетов была известна особая категория — баҗос.<sup>162</sup>

От рядовых людей их отличал приписываемый им особый дар провидения и общения с миром не-людей, способность магического воздействия. Многие стороны этого института (функции, модель получения дара, помощники, приемы и т. д.) сближают его с шаманством первого, земного мира; на окончательном его оформлении, видимо, сказались знахарство, а также религиозно-бытовые верования местных русских. Вместе с тем можно предполагать более глубокие, чем шаманство, его корни, связь с главным культом — культом Земли.<sup>163</sup>

Действия баҗос были ограничены. Считалось, что они «вверх. . . видят не выше взлета летучей мыши, а вниз глубоко».<sup>164</sup> Наиболее благоприятным временем их действия признавалась

<sup>159</sup> Из железа могло быть только изображение медведя.

<sup>160</sup> МАЭ, колл. № 6661—54.

<sup>161</sup> Доннер К. Ethnological Notes. . . , p. 81.

<sup>162</sup> В. И. Анучин приводит форму *балокет* (кет — человек), а также второй вариант названия — *неккор* (Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 18). Последний термин большинству современных информантов оказался неизвестным. Е. С. Сутлин считал это слово некетским. Он сообщил, что так как будто «говорили о старике или старухе, которые все знают, все видят». Встречались они редко, могли «портить» человека и даже погубить его, так как обладали способностью видеть ул'вэј человека и «тронуть» ее. Они не должны были присутствовать на камлании.

<sup>163</sup> См.: Алексеев Е. А. Культы у кетов, с. 30—31.

<sup>164</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 18—19.

темная часть ночи («луна ему уже помеха»). Помощниками баџос были «земляные люди» (*баџодеу*) — крот, землеройка, а также летучая мышь, змея, алэлы, даџол'с.<sup>165</sup> Из мифологических персонажей им покровительствовали Хоседам, Баџрэхып (Сын земли), Улемам (Мать-вода).

Сколько-нибудь подробные сведения о самом культовом действии баџос отсутствуют. Известно только, что оно обычно сопровождалось песенным исполнением мифа, героем которого был Баџрэхып.<sup>166</sup> Согласно представлениям кетов, баџос можно было стать, особым образом приобщившись к «миру земли» (получив характерные свойства и способности некоторых обитателей этого мира). Для этого было достаточно съесть высушенную змею<sup>167</sup> или чтобы внутрь человека проникла землеройка. На поверхности тела тогда оставался особый знак — *hin* (такovým считали разросшуюся бородавку).<sup>168</sup>

Есть сведения, что единожды приобретенный извне дар в дальнейшем переходил по наследству внутри родственной группы (О. В. Тыганова). Других сведений об этом, равно как и о становлении баџос, нет. Среди них кеты выделяли «больших» и «плохих», отличавшихся вредоносной деятельностью. Баџос не мог стать шаманом.

Главной функцией баџос было предсказание, предвидение предстоящего. Кеты верили, что они могли предупредить человека о грозящей ему болезни и ее исходе, узнать, каким будет промысловый сезон, предсказать погоду, срок ледохода. Баџос приписывалась способность узнавать, кто из давно умерших родственников должен возродиться в новом человеке, они сообщали беременной женщине имя ее будущего ребенка.

Основным способом выявления предстоящего было гадание, чрезвычайно распространенное у кетов как в народной среде, так и в шаманской практике. Загадывая, они подбрасывали засушенного крота или фигурку алэла. В. И. Анучин упоминает также достаточно редкое и бессистемное гадание баџос по руке, в чем можно усмотреть влияние русских. Баџос, кроме того, могли получить информацию во время сна или от огня, язык которого они понимали. Им приписывалась способность не только предсказывать, но в некоторых случаях и влиять на предстоящие события: смягчать неблагоприятные, способствовать желаемому (например,

<sup>165</sup> Как видно, только крот, землеройка и летучая мышь находились в исключительном ведении баџос, остальные известны также в качестве помощников шаманов.

<sup>166</sup> Ему приписывалось высокое кузнечное мастерство, которому он научил людей. С этим интересно сравнить сведения В. И. Анучина о том, что среди баџос было много профессионалов-кузнецов: в 1909 г. из девяти кузнецов — пять баџос (Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 16).

<sup>167</sup> Там же, с. 76.

<sup>168</sup> Donner K. Ethnological Notes. . . , p. 82.

помочь приворожить понравившегося человека).<sup>169</sup> Баџос мог оказать воздействие на предметы и тем увеличить или ослабить их функциональные качества — сделать ловушку более добычливой или, наоборот, «испортить» ружье и т. д. Баџос лечили, но только специфические болезни (ревматизм, желудочные боли), которые они сами могли и «наслать» на людей.<sup>170</sup> В своей лечебной практике баџос пользовались признававшимися целебными травами.<sup>171</sup> Баџос, как и шаману, приписывалась способность видеть ул'вэј человека, от которой зависело его здоровье и сама жизнь.<sup>172</sup> В отличие от шамана баџос не мог сам помочь попавшей в неблагоприятные условия ул'вэј, но изведал об этом людей, а те уже обращались к шаману. Баџос мог даже подсказать, где искать ул'вэј.

Пользуясь способностью видеть ул'вэј, некоторые баџос оказывали на них вредоносное воздействие, отчего люди болели и даже умирали. Известных недоброй славой баџос избегали, боялись ссоры с ними.<sup>173</sup>

В. И. Анучин писал, что баџос (колдун) и шаман в целом уживаются, хотя «колдун не любит шамана, а шаман — колдуна», что «колдун с неохотой допускается к шаманству», а присутствующие на камлании не должны иметь при себе средства, полученные от баџос.<sup>174</sup> Можно привести и другие примеры соперничества шаманов и баџос. Сильный баџос считался опасным для шамана, особенно начинающего; ему (как и шаманам) приписывалась способность выуживать ул'вэј шамана через дымовое отверстие, и тот мог от этого погибнуть. В некоторых случаях баџос отдавалось предпочтение перед шаманом из-за его особой силы на земле, где ул'вэј попадали в беду.

Баџос мог заменить шамана при исполнении некоторых семейных и промысловых церемоний (свадьба, выбор имени, обряды благодарения — *холмевитн'* — и др.), что, впрочем, не было привилегией только этих специалистов; распоряжаться ими мог и старший в семье человек, знавший обрядность.

Особую группу составляла нешаманская категория, известная под названием *ул'вејудутоус'* («ул'вэј видящие»), или просто *даутоус'*, наиболее близким соответствием для которой, видимо, будет

<sup>169</sup> Для осуществления подобных целей баџос давали особые средства — щепотку земли, кости крота, кусочки каменного угля. Их носили на груди, завязав в лоскут (Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 19).

<sup>170</sup> Там же, с. 18—19.

<sup>171</sup> Там же.

<sup>172</sup> Согласно некоторым информации, этот дар баџос получали от Хоседам.

<sup>173</sup> О. В. Тыганова рассказывала, что старуха баџос, с которой она была в ссоре, бросила на дверь ее чума клочок шерсти и провела возле нее черту. Эти приемы остались бесполезными только потому, что она открыла дверь, заметила действия старухи и таким образом ликвидировала их вредоносность. Баџос усмотрела в этом признак предписанного О. В. Тыгановой долголетия.

<sup>174</sup> Анучин В. И. Очерк шаманства. . . , с. 19.

русское «провидцы».<sup>175</sup> Способность видеть ул'вэж составляла главное и единственное отличие даңтоҕс' от рядовых людей. Она могла проявиться неожиданно и в раннем возрасте, избавиться от нее можно было очищаясь горящей берестой.<sup>176</sup> Если этого не сделать, то к 20 годам человек становился даңтоҕс'.

К ним обращались с просьбой найти потерявшуюся ул'вэж и «пригнать» ее к шаману, чтобы тот уже осуществил по отношению к ней необходимые действия.<sup>177</sup> Престиж даңтоҕс' был достаточно велик. Встречались они редко, но были известны далеко за пределами своей территориальной группы. Шаман мог сам предложить людям обратиться к даңтоҕс' (если ему не удавалось отыскать ул'вэж больного), и те отправлялись иногда за сотни километров (с Подкаменной Тунгуски на Елогуй и т. д.).

У суломайских (подкаменно-тунгусских) кетов были получены сведения об особой категории лекарей — *лут кет*.<sup>178</sup> Вероятнее всего, их появление у кетов связано с влиянием народного религиозно-магического врачевания русских.<sup>179</sup> Они брались лечить состояния, вызванные сильным испугом, уродства, заболевания, сопровождавшиеся бредом, и другие болезни, считавшиеся следствием воздействия злых духов. Подробные сведения о приемах лечения лут кет отсутствуют. Известно только, что они наливали воду и делали над ней сопровождавшиеся наговором крестообразные движения ножом, а затем объявляли исход болезни. Шаманы боялись лут кет.<sup>180</sup>

Как видно, в кетском шаманстве и практике специалистов иных категорий наблюдаются некоторые общие черты. Часть их, возможно, обусловлена генетической связью с народными культурами и между собой (в первую очередь об этом сигнализирует материал, относящийся к действиям баҕос и шаманов так называемого земного, первого мира).<sup>181</sup>

В шаманстве кетов выделяются и особые черты, присущие именно этому явлению и составляющие его отличительные при-

<sup>175</sup> Крейнович Е. А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов, с. 241.

<sup>176</sup> Суломайский кет И. И. Тыганов, будучи ребенком, стал видеть «маленьких людей» — ул'вэж. В отсутствие отца он видел его ул'вэж, узнавал, что тот добыл глухаря (отец приходил позже с птицей). По совету стариков, он стал выходить на улицу с зажженной берестой и через некоторое время избавился от видений.

<sup>177</sup> По словам О. В. Тыгановой, шаман прижимался к стене чума, накрывался темным платком, а даңтоҕс' гнал туда ул'вэж.

<sup>178</sup> *Кет* — человек. Форма *лут* известна как корневая часть слова *конлут* — бисерная повязка (*кон* — бисер), которую шаман давал для лечения (ср. также *сениц деталутни* — шаман лечил).

<sup>179</sup> Оба известные О. В. Тыгановой лут кет заимствовали свое умение от предшественников-кетов, а те — от русских.

<sup>180</sup> О. В. Тыганова объясняла страх шаманов тем именно, что лут кет переняли свое умение от русских.

<sup>181</sup> Потесненные на задний план почти во всех своих функциях, баҕос до начала XX в. сохранили первенство в области предсказаний о возрождении умерших в новорожденных.

знаки. В числе этих специфических шаманских показателей, как представляется, могут быть названы: 1) наличие особого облачения и атрибутов (у баҕос таковые отсутствовали) — своего рода внешних знаков степени становления каждого шамана, сферы его деятельности, семантики образа и т. д.; 2) обязательное перевоплощение шамана (баҕос в своем действии воспринимался как человек) — для шаманов первого мира это был образ с преобладающими медвежьими признаками, шаманы второго, верхнего мира могли олицетворять собой птицу, стрекозу, а наиболее распространенная категория кетских шаманов (қадукс'), способных действовать в обоих мирах, своей семантикой связала с оленем; 3) специфическая форма шаманского действия — камлание, отмеченная особым психическим состоянием, возникающим у исполнителя (или имитацией такого состояния); 4) элемент избранничества, выраженный двумя формами — а) преодолением испытания — физических трудностей (если дар — материальный объект) или «шаманской болезни» (если дар — «небесные люди»);<sup>182</sup> б) наличием у претендента особых качеств (бессмертие, долголетие; незаурядные поведенческие проявления); 5) появление развитой системы наследования (особенно утверждение такой ее формы, как непосредственная передача дара от одного шамана к другому).

Эти и другие специфически шаманские показатели несли определенную социальную нагрузку, будучи средством выделения и утверждения шаманов как специалистов, а также активного воздействия на рядовую среду.

В представлениях, связанных с шаманством, проявляется его родовое начало (приписываемая шаманам роль защитника сородичей; наследование дара и др.). Реальная деятельность шаманов в конце XIX в. не ограничивалась кровнородственным коллективом (семьей, патронимией, родовой группой). В условиях укрепления связей между отдельными территориальными кетскими группами, а также с соседями-иноплеменниками, при растущей роли товарно-денежных отношений, расширение сферы действия в первую очередь получила оплачиваемая лечебная практика. Полное отсутствие медицинского обслуживания коренного населения при постоянно увеличивающейся потребности в нем стимулировало этот процесс. Очевидно также стремление шаманов распространить свое влияние и на другие стороны жизни рядового населения (хозяйственную, семейную, общественную). В какой-то степени этому способствовало то, что некоторые действия шаманов принимали в глазах кетов окраску противопоставления чуждой для них деятельности местной русской администрации и церкви. Нельзя, видимо, не учитывать и имеющихся в арсенале шаманов средств

<sup>182</sup> «Шаманскую болезнь» можно рассматривать и как своего рода заявку на способность к состоянию экстаза, транса. Этой же цели, видимо, служило и поедание гриба, вызывавшего подобие алкогольного опьянения.

эмоционального и эстетического воздействия. Названными выше и другими обстоятельствами можно объяснить достаточно высокую степень влияния шаманов на формирование духовного мира рядовых людей.

Приобщение кетов к достижениям социалистического переустройства и особенно их непосредственное участие в строительстве новой жизни явились главным средством борьбы с этим влиянием.

В. П. Дьяконова

## ТУВИНСКИЕ ШАМАНЫ И ИХ СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕ

Огромный и разнообразный фактический материал, накопленный исследователями многих поколений, позволяет очень полно и всесторонне охарактеризовать как самого шамана, так и ту социальную роль, которую он исполнял в обществе. Мы попытаемся это сделать, опираясь на опубликованные данные и на свои полевые материалы.

Низкий уровень социально-экономического и культурного развития, господство патриархально-феодальных отношений в Туве в конце XIX—начале XX в. являлись благоприятной базой для деятельности шаманов.<sup>1</sup> Официальная религия тувинцев — ламаизм с момента своего утверждения не вела борьбы с шаманизмом и шаманами, которые мирно уживались с ламаизмом и ламами. Иногда сосуществование их принимало весьма причудливые формы, что отмечали многие исследователи.

В Туве к началу XX в. насчитывалась огромная армия служителей культов, которые, с одной стороны, были представлены ламами (около 4 тыс. чел.), с другой — шаманами. В отдельных хошунах шаманов было даже более, чем лам.<sup>2</sup> Сведения о количестве лам и шаманов в 30-е гг. дает таблица.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Дулов В. И. Социально-экономическая история Тувы. XIX—начало XX в. М., 1956, с. 181—208; История Тувы, т. 1. М., 1964, с. 316, 324—337; Иезуптов В. М. От Тувы феодальной к Туве социалистической. Кызыл, 1956, с. 16; Сердобов Н. А. История формирования Тувинской нации. Кызыл, 1971, с. 172—174; Очерки истории Тувинской организации КПСС. Кызыл, 1975, с. 15.

<sup>2</sup> Тува, подпавшая в XVIII в. под иго маньчжурской династии Китая, была разделена в административном отношении на четыре хошуна (впоследствии их было больше). В хошуны в свою очередь входили более мелкие административно-территориальные подразделения — сумоны, арбаны. Хошуны, сумоны, арбаны представляли собой военно-феодальные уделы и податные единицы, в рамках которых араты прикреплялись к определенному феодалу и территории» (Сердобов Н. А. История формирования Тувинской нации, с. 204; см. также: История Тувы, т. 1, с. 239—245; Дулов В. И. Социально-экономическая история Тувы, с. 186).

<sup>3</sup> Таблица составлена по данным Гос. архива Тувинской АССР, ф. Р-92, оп. 6, л. 47.