

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-феодалных отношений в Туве в конце XIX—начале XX в. являлись благоприятной базой для деятельности шаманов.¹ 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.² Сведения о количестве лам и шаманов в 30-е гг. дает таблица.³

¹ 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.

² 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-феодалные 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).

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

На основании приведенных данных, по-видимому, нельзя еще утверждать, что все шаманы были «действующими», т. е. занимались отправлением своих функций.

Дореволюционными и советскими исследователями неоднократно отмечалась та своеобразная религиозная ситуация, которая складывалась в Туве после проникновения и установления в ней ламаизма в качестве официальной религии: ⁴ вплоть до 30-х гг.

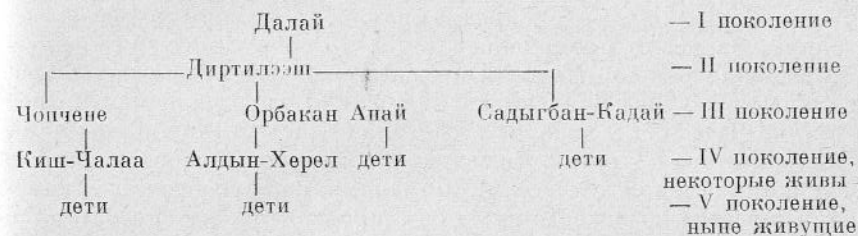
Хошуны	1934 г.		1935 г.	
	ламы	шаманы	ламы	шаманы
Соо-Хемсик	139	163	131	162
Рачьин	92	118	114	121
Шиг-Хем	58	71	60	79
Каа-Хем	94	27	107	26
Тацдь-коз	14	10	11	10
Ри-Хем	24	39	24	24
Тожи-коз	20	64	5	59
Тоес-Хем	138	5	141	55

шаманы сохраняли свои функции, атрибутику, а следовательно, имели и «клиентуру».

Шаманов в Туве скорее всего можно считать профессионалами, хотя шаманство всегда сочеталось с ведением личного хозяйства, участием в некоторых видах промыслов, с домашними ремеслами и т. д.

⁴ Островский Н. Е. О поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли. — Изв. РГО, СПб., 1898, вып. IV, с. 3—5; Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900, IX, с. 108—112; Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883, вып. IV, с. 40—77; Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926, т. III, вып. 2, с. 131—138; Коф. За пятьдесят лет. М., 1936, кн. 3—4, с. 34—42; Вайнштейн С. И. 1) Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, с. 170; 2) Тувинское шаманство. (Доклад на VII МКАЭН). М., 1964, с. 1—10; Потапов Л. П. 1) Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, с. 346; 2) История Тувы, т. 1, с. 324; Сердобов Н. А. История формирования Тувинской нации, с. 188—303; Дьяконова В. П. 1) Цам у тувинцев. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века. Л., 1971 (Сб. МАЭ, т. 27); 2) Материалы по шаманству южных тувинцев. — В кн.: Итоги полевых исследований ИЭ АН СССР за 1971 г. М., 1972; 3) К изучению шаманства у тувинцев. — В кн.: Краткое содержание докладов годичной научной сессии ИЭ АН СССР. Л., 1972; 4) Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975; 5) Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; 6) Религиозные культы тувинцев. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (Сб. МАЭ, т. 33); 7) Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев. — В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.

Путь к «профессии» весьма жестко регламентировался семейно-родовыми устоями общества, зачастую принуждавшими то или иное лицо избрать именно этот вид деятельности. Тувинские шаманы свой дар получали по наследству. К сожалению, в настоящее время уже нет возможности собирать материалы по генеалогии тувинских шаманов, как это было сделано в свое время А. В. Апохиным применительно к алтайцам.⁵ Однако один из таких примеров мне удалось записать в Дзун-Хемчикском районе от шамана по прозвищу Кок-Баштыг (Алдып-Херел из рода Ондар).



В первом поколении Далай Ондар был знаменитым шаманом (*улуг хам*). О нем в семье помнят. В местечке Койлуг-Хой я обследовала захоронение лошади на лиственнице. Оно было сделано Далай Ондаром с участием членов семьи и родственников, владельцев этого животного. В свое время Далай Ондар совершил обряд посвящения этой лошади (*ыдык*) божеству, хозяину вселенной (*орантанды ээзи*) с целью испрашивания благополучия роду, семье.⁶

В третьем поколении улуг хамом был Чопчене Ондар. После смерти он был захоронен в местечке Хайрлыг-Кат в специальной гробнице, сделанной из лиственницы. Гробница (*сери*) одноярусная, установлена на четырех столбах. В ней покоится тело умершего в вытянутом положении на спине, одет он был в повседневную одежду. Недалеко от места погребения, у лиственниц, был вывешен его ритуальный костюм и поставлен бубен (*дунгур*). В четвертом поколении этой семьи шаманом стал Алдын-Херел; свою деятельность он начал в 40-х гг., т. е. уже после смерти Чопчене. В семье Алдын-Херела признаками шаманского дара обладает его дочь.

Можно заметить применительно ко всем группам тувинцев (восточным, западным, южным),⁷ что звание шамана получали по

⁵ Апохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924, с. 112—148.

⁶ Подробнее см.: Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев, с. 363—369; Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев, с. 183—185, 215—216, рис. 7.

⁷ Дьяконова В. П. Южные тувинцы как историко-культурный и этнолингвистический ареал Тувинской АССР. — В кн.: Народы и языки Сибири. М., 1978, с. 55—58.

наследству только в той семье, где уже прежде они имелись. При этом им мог стать как мужчина, так и женщина. Независимо от пола, у тувинцев (кроме южных) шаман обозначался термином *хам*. И только у южных тувинцев женщина именовалась монгольским термином *уткун*, а мужчина — *бөө* или *цаарин*. Избранником мог быть не любой член данной семьи, а только тот, у которого с определенного возраста появлялись некоторые необычные признаки в поведении, болезненное состояние. По сведениям С. И. Вайнштейна, у тувинцев-тоджинцев такое состояние (*албыстаар*) фиксировалось окружающими и расценивалось как вселение в избранника духа предка шамана.⁸ По моим полевым сведениям, чаще это проявлялось к 13—15 годам (или чуть ранее) и продолжалось до 37 лет,⁹ а название «болезни» было иное. Так, в Западной Туве (Бай-Тайгинский район) на отдаленной летней стоянке Чуш-Кут у чабанов я сделала запись от старой женщины по имени Караш Хертек. Ее бабушка, у которого она выросла, был большим шаманом (улуг хам). Шаманами, по ее сообщению, становились всегда по наследству — со стороны отца, матери или дяди по матери. Проявление признаков шаманского дара начиналось с 10-летнего возраста и старше. Караш Хертек была объявлена шаманкой, когда ей исполнилось 16 лет. Первыми признаками явились состояние, называемое *далып каар*. Оно знаменовалось тем, что избранники теряли сознание, падали в обморок, им досаждали яркие, запоминающиеся сновидения. Так, Караш Хертек во сне преследовали всадники-мужчины, от них ей приходилось отбиваться, отодвигать их руками. В них она якобы узнавала духов — хозяев и покровителей, принуждавших ее к занятию шаманством. Караш Хертек довольно убежденно заявляла, что если бы человек — она или кто-нибудь иной — отказался стать шаманом, то не смогли бы «пронести себя через всю жизнь». Отказ от шаманства обязательно приносил смерть, а став шаманом, человек переставал нести бремя этих преследований. Прекращалось это состояние с того момента, когда избраннику готовили в семье шаманские атрибуты, с которыми он после обучения начинал действовать самостоятельно.

Столь же определенно было и суждение одного из бывших шаманов по поводу характера их становления. Алдын-Херел Ондар (79 лет; запись сделана в 1975 г. в Дзун-Хемчикском районе) хорошо помнил, что он на протяжении нескольких лет (это могло длиться около десяти лет) падал в обмороки, видел сны, испытывал неприятные ощущения в легких, ему казалось, что в них что-то шевелится, они наполнены пузырьками, тело его будто бы «съедалось» червями, а по скелету ползали змеи, голова воспринималась в виде голого черепа с огромными клыками. Столь тяжелое физи-

⁸ В а й н ш т е й н С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 176; П о т а п о в Л. П. Очерки народного быта тувинцев, с. 348.

⁹ Предельный возраст сообщил мне информант Каваа Чооду, пос. Нарын Эрзинского района.

ческое недомогание, по мнению Алдын-Херела, являлось результатом преследования, давления предков. Персонажи снов затем становились духами — помощниками шамана. В частности, во сне показывались семь женщин и семь мужчин, девять всадников (не во весь рост, а до пояса). Являлись и некоторые картины верхнего (небесного) мира: радуга (*челээш*), зарево (*солонгы*), марево, миражи (*чиргилчин*, *кызатог*) и др. В тех же снах являлось рыбоподобное существо *моос*. Эти и многие другие существа, космогонические реалии воплощались затем шаманами в изображения и становились их помощниками. В сновидениях будущие помощники частично раскрывали избраннику свое назначение при камланиях.

Такие же суждения об избранничестве в шаманы встречены нами и у лиц более молодого возраста, которые шаманами не были.

Во время очередной экспедиции я познакомилась в пос. Таспы-Аксы Бай-Тайгинского района с Топул Кужутет, 34 лет. Она жила в юрте со своим стариком отцом, муж ее умер. Она очень сетовала на свое плохое здоровье: часто, не реже раза в месяц (особенно когда у нее начинался *менсис*), у нее бывают тяжелые обмороки. Такое состояние обычно начинается с того, что у нее в животе появляется какой-то комок из воздуха или крови, который сначала там перекачивается, а потом поднимается вверх, к горлу, и тогда она теряет сознание. Такое заболевание у нее давно, с 18 лет. А случилось это впервые, когда она пасла скот и в это время пошел небольшой дождик, на небе появилась радуга, которая одним концом была на Бай-Тайге (горная вершина, в прошлом почитаемая тувинцами как священная), а другим легла ей на шею и дошла до сердца. Тут она увидела всадников в железных шлемах. Они остановились и поговорили с ней. С этого момента у нее начались обмороки, в снах же она почти постоянно видела мужчин («даже русских»), которые окликали ее, видела она и некоторые шаманские атрибуты (бубен). Старые люди объясняли ее болезнь тем, что по ней «прошелся» (*таварыпкан*) хозяин вселенной (*оран ээзи*). Сны со временем перестали ее беспокоить, и случилось это потому, как она объясняет сама, что однажды ей приснились мужчины, которые молились бурханам (боги ламаистского пантеона) и читали *судур* (священная книга ламаистов): мужчины провели несколько раз по ее голове этими священными книгами, и сны ее перестали преследовать. Для излечения от обмороков ее возили к шаманке, которая над ней камлала, но освободить ее от болезни не могла, так как болезнь уже застарела. В семье Топул Кужутет шаманами были ее прабабка и дед. Ее родственники и соседи считали, что она могла бы быть большой шаманкой и болеет потому, что ею не стала.

В процессе становления будущего шамана важной считалась так называемая встреча с всадниками. «Семь красиво одетых всадников на вороных конях», со слов шамана Алдын-Херела, символизировали знакомство будущего шамана с хозяевами (*дишрен*)

земли (*черсу* и *дайыл дээр танды*) — то, о чем старые люди в отношении Топул Кужугет сказали: по ней прошелся орап ээзи. Позже, когда шаман будет самостоятельно камлать, весь сонм духов верхнего и нижнего миров, преследовавший избранника во сне, в видениях, будет введен в его призывания (*алгыш*), с их помощью он будет выполнять свои функции.

Примером такого обращения шамана к хозяевам земли служит фрагмент из записи В. Кого-оола:

Кипящие на солнце,
Приглаживающие красные волосы,
Огораживающиеся красными берегами,
Красное стойбище для них монастырь.
Щеки их из красной меди,
На красном солнце мелькающие,
Огораживающиеся желтыми берегами.
Приглаживающие свои волосы,
Стойбище для них скалы,
Гребень их из желтой меди,
Хозяева земли, семь желтых
В ряд идущие дивреннерим.¹⁰

Закреплению наследственности шаманского дара служат и представления тувинцев о «душе» шамана.¹¹ У южных тувинцев шаманы имели лишь одну душу (*бөөн сунус*), потому что им давался один срок жизни (не так, как у ламаистов). Обитание бөөн сунус мыслилось где-то в области сердца или в кровеносном сосуде (*кол*). После смерти шамана душа никуда не уходила, ее забирал к себе хозяин тайги или гор и превращал в эхо или что-то пустое. По наследству в эту семью к ребенку возвращалось только бөөн (шаманский дар, талант). Бөөн же в отличие от сунус поселялось после смерти человека где-то в близрасположенной местности. Но иногда бөөн не приходило в семью к потомкам, и тогда полагали, что оно ушло слишком далеко от этих мест. Сильные шаманы иногда еще при жизни могли предсказать, в кого из родственников вселится бөөн. Если в семью сунус посылалась с неба (*тенгри*), то такой шаман становился сильным и его называли *тенгри бөө* (то же представление существует и по отношению к ламам).

Итак, приведенные материалы не вносят каких-либо серьезных разочтений в общую схему об избранничестве у других народов Сибири.¹² Сама же схема довольно стойко сохраняется в традиционных представлениях самих шаманов и рядовых тувинцев.

Широкоизвестное суждение исследователей, что только «первобытной может стать шаманом»,¹³ не дает ответа на ряд вопросов,

¹⁰ Перевод с тувинского сделан О. Дагмай. Запись В. Кого-оола хранится в Республиканском краеведческом музее им. 60 богатырей в г. Кызыле.

¹¹ См.: Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник, с. 45—49.

¹² Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 140—160; Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен. — В кн.: Сб. МАЭ, т. 9. Л., 1930.

¹³ Токарев С. А. Ранние формы религии и развитие их. М., 1964, с. 298.

особенно на такой: почему при плохом состоянии здоровья люди долго жили и на протяжении всей жизни занимались своей деятельностью? По-видимому, здесь необходимо учесть, что наследственный характер избранничества отбирал и культивировал издревле круг лиц, которым был свойствен определенный тип первной системы, а обществом вкладывалась отработанная схема, модель избранничества в избранника.

В этом плане, пожалуй, интересным является суждение В. Кого-оола, заслуженного артиста Тувинской АССР, писателя, который хорошо помнит свое детство, прошедшее в юрте матери, считавшейся знаменитой шаманкой. Его мать была шаманкой в четвертом поколении, в 30-х гг. она добровольно бросила шаманить. Как сообщил мне В. Кого-оол, когда ему было 10—16 лет, он помогал матери пасти скот и у него невольно возникло желание стучать камнем о камень, подражая движениям шаманов, папевая зачастую песнопения матери. Окружающие прочили его в большие шаманы, и он охотно показывал свое умение в других юртах, ибо там, куда он приезжал с матерью, всегда стряпали обильную пищу. Таких детей обычно в юртах угощали чем-нибудь сладким, вкусным. А со временем для детей, подражающих шаманам, в семьях начинали готовить шаманскую одежду, бубен. Вообще считалось, что стать шаманом — дело неплохое, выгодное, и в семье всячески стимулировали и подготавливали ребенка к подобной деятельности. Выгодность профессии осознавалась не только ребенком, которому не всегда удавалось поесть вкусно и сытно, столь же выгодна эта профессия была и для семьи будущего шамана. В то же время первобытными как В. Кого-оола, так и его мать считать просто невозможно. Из рассказа В. Кого-оола можно понять, что семейная обстановка и традиции, столь определенно хранившиеся и культивировавшиеся в семьях, где были шаманы, решительно воздействовали на ориентацию подростков к занятию в будущем шаманством. И вероятно, не произошло в Туве в 1921 г. народной революции, вряд ли его мать бросила бы шаманство, а он сам смог бы поехать в 30-х гг. учиться в Коммунистический университет трудящихся Востока (КУТВ) в Москву и вскоре написать свою известную пьесу «Хайыгран-бот», не сходящую со сцены Республиканского театра и поныне.¹⁴

В становлении шамана, на пороге его самостоятельной деятельности, после появления у избранника состояния албыстаар или далып каар, на помощь ему приходил опытный шаман-учитель.¹⁵ Первым уроком для начинающего шамана было камлание, проводившееся совместно с наставником, посвященное ознакомлению новичка с миром Эрлик-хана (хозяина нижнего, подземного мира). У тувинцев хозяин подземного мира, устройство этого мира, его

¹⁴ Очерки истории Тувинской организации КПСС, с. 70, 106; Сагды К. История возникновения тувинского театра. Кызыл, 1973, с. 41, 42.

¹⁵ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев, с. 348.

местонахождение мыслились вполне определенно, и ученику необходимо было сначала «освоить» путь, дорогу в этот мир. О важности для шамана познания этого пути свидетельствуют материалы фольклора. У Н. Ф. Катанова мы находим следующее обращение по данному поводу: «О боги, дающие низшим тварям малую жизнь! Покажите мне местонахождение Эрлика! О удивительные, стерегущие и золотыми своими ногами и ртом! О духи мои! О владыки мои, подающие мне помощь и вдохновение! Не будьте причиною моих болезней и напастей: избавьте от болезней! Обратите сюда свои взоры, о красавцы! Глаза мои — вещь, могущая ослепнуть! Уши мои — вещь, могущая полинять! О владыки, идите по дороге и будьте моим проводником».¹⁶

Урок происходил в юрте у новичка, длился он три ночи (камлание Эрлику проводили только в ночное время). По воспоминаниям В. Кого-оола, во время этих камланий на основе специальных текстов-песнопений сообщалось о местонахождении страны азаларов (злых духов), объяснялись причины болезни и смерти людей, куда уходит душа (*сунезин*) человека после его смерти, и др. Здесь в яркой, красочной форме сообщалось направление дорог к Эрлику. После этого учитель объяснял новому шаману, как излечивать больного человека (*сузук*). На этом этапе ученик осваивал приемы, которые давали ему возможность общения, связи с вселенной, небом (*танды*).

По-видимому, у тувинцев не было строго фиксированных сроков обучения старшим шаманом новичка, но везде сообщали, что они были краткими. От шамана Алдын-Херела известно, что обучение новичка длилось семь дней, а затем наступало совместное камлание, где старший показывал младшему прохождение по 12 дорогам (*баалыг* или *ба*). Название обучения по-тувински звучит так: *баалыг ол дээрге чаа хамнаан кижиниу, эртер сургуулу*. Во время этих камланий начинающий камлал в костюме, головном уборе, с бубном и колотушкой своего учителя, учитель же был одет в костюм ученика и пользовался его бубном и колотушкой. Во время путешествия по 12 дорогам новичок «попадал» в такие места, где тело его съедали черви (*журт*) и он становился скелетом с чистыми белыми костями, обпаченным черепом. Но, продолжая камлания при этих ощущениях, осматривая себя, он начинал видеть, что на голове у него не череп, а шапка (шаманский головной убор), на тело надет шаманский костюм (*териг*), черви же, которые «съедали его тело», стали *ээрен чылан* (*ээрен* — изображения духов-помощников; *чылан* — изображения змей, напиваемые на костюм, вырезанные на рукоятке бубна и т. д.).

По-видимому, все происходившее с шаманом следует расценивать как акт, направленный на осознание им рождения самого себя в ином качестве, а своего одеяния, атрибуты — как при-

¹⁶ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. СПб., 1907, ч. IX, с. 168.

внесение свойств живого, сакрального. Предположительно можно считать, что известный у ряда народов Сибири обряд «оживления бубна»¹⁷ являлся лишь частью единого церемониала, в котором оживление совершалось не только в отношении бубна, но и будущего шамана, его одежды, атрибутов.

В процессе этого семидневного обучения учитель после прохождения дорог и оживления костюма знакомил новичка с дайын дээр — священной страной, которая в дальнейшем будет полностью руководить им и куда он всегда будет обращаться. Местонахождение ее представлялось между землей и 33 слоями неба. Шаман как бы являлся учеником и представителем дайын дээр. Одна часть ее живая (светлая), а другая мертвая (темная). Это нашло отражение, по сообщению Алдын-Херела, и в конструкции бубна, где одна сторона открыта, а другая закрыта. Путь познания шаманом дайын дээр было делом долгим и сложным, но обязательным являлось прохождение его через радугу, а также достижение места, где растут девять священных трав (*артыш, сооскен, шаанак, чойган, хаагы, апы, кангы, эйвээнги, хадын, кодан*). Место со священными травами называется *саң дайын дээр*.

Паряду с представлением о дайын дээр для тувинских шаманов и верующих людей существовало представление и о другой стране — *тайга танды*. Как в камланиях, так и в культовой практике представления о них были неделимы — дайын дээр и тайга танды (или *оораны*) являлись странами шаманов. Считалось, что они связаны между собой и оказывают на землю (*чер ортомчей* или *чер-су*) и живущих на ней людей благоприятное воздействие. Они очищали землю, забирали с нее дожди, облака, грозы. Благополучие в семье, хозяйстве шаманисты ставили в зависимость от отношения ко всему этим двух понятий. Тайга в противопоставление земле наделялась сокровищницей всех благ и богатств (звери, источники, травы и т. д.), из тайги к небу шел красный огонь. Дайын дээр и тайга танды имели общего хозяина — *ээзи*.

После окончания обучения молодой шаман начинал действовать уже самостоятельно.

Как упоминалось, начинающий шаман в процессе обучения уже был одет в ритуальный костюм, снабжен атрибутами, изготовление которых начиналось задолго до обучения и производилось частично силами семьи будущего шамана, учителем и сторонними лицами.

Обязательным снаряжением тувинских шаманов (кроме тувинцев-тоджинцев) вплоть до начала XX в. был полный костюм (шапка, обувь, плащ), бубен с чехлом, колотушка, набор антропоморфных и зооморфных изображений (иногда аниколического характера) духов-помощников *ээрен* (у южных — *онгут*).

¹⁷ Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. — Тр. Ин-та этногр. ИЭ АН СССР. Нов. сер., т. 1. М., 1946.

В описании спаряжения тувинских шаманов затронем только те особенности его, которые в какой-то мере пополняют сведения, имеющиеся в этнографической литературе по тувинцам.

На основе «принадлежностей ритуала» тувинское шаманство разделено С. И. Вайнштейном на два типа: восточнотувинский (Тоджа, Тере-Холь) и центрально-западнотувинский тип.¹⁸ По-видимому, такому делению необходимо было бы предпослать более четкую типологию по принадлежностям ритуала, ибо имеющийся у нас материал (исключая Тоджу) весьма относительно сопоставляется с выделенными типами, особенно костюм, головные уборы и др. Заметим, что южная группа тувинцев при выделении этих типов С. И. Вайнштейном не была учтена.

У южных тувинцев шаманское облачение (кафтан, шапка, обувь) в целом именовалось термином *чемсик*.¹⁹ По объяснению нашей собеседницы Тову Нортук из пос. Нарын (по отцу из родоплеменной группы Чооду, по матери — Кыргыз), чемсик, кроме того, символизирует естественную силу шамана, без которой тот не способен шаманить. Чемсик «поступает» во всю одежду шамана от его онгута. Всякая отдельная часть шаманского облачения имела то же название, что и повседневная, только с добавлением — шаманская. Так, шаманская шапка у южных тувинцев именовалась *бөөгийн малга*.

Для всех разновидностей нарынских шаманов (по возрасту, полу, званию) бөөгийн малга имела один фасон и оформление. Шили ее из тканей разных цветов (чересполосно), имела она трапециевидную форму. Верх шапки густо обшивался перьями филипа. Прикрепляли их, по объяснению Тову Нортук, чтобы у шамана была большая сила. Спереди и на тыльной части шапочки, несколько отступя от верха, приделывалось по два металлических кольца, к каждому из которых крепились четыре-пять металлических конусовидных трубочек (*холбук*). Ниже шапочка расшивалась раковинами каури (*ёву* — змеяная юрта); когда не было раковин, их заменяли бисером. Низ обшивался бахромой из цветных ниток, которые закрывали лицо шамана. Материал на изготовление головного убора шаман приобретал сам, шил кто умел, мог им быть даже мужчина. Головной убор делался шаману (шаманке) один раз. Камлать без головного убора было нельзя.²⁰ Однотипным для всех шаманов (мужчин, женщин) был и покрой кафтана. На изготовление его использовали материал синего или черного цвета, с подкладом, но без прослойки ваты или чего-нибудь другого. Кафтан шился прямоспальный, длиной до колен, с разрезом

¹⁸ В а й н ш т е й н С. И. Тувинское шаманство, с. 2—5. — Венгерский исследователь В. Диосеги выделил три локальных типа, — см.: D i o s e g i V. Tuva shamanism intraethnic differences and interethnic analogies. — Acta ethnographica, Budapest, 1960, vol. XI, N 1—2, p. 143—179.

¹⁹ Термины у южных тувинцев монгольские.

²⁰ Несколько отличались головной убор и облачение у шаманов категории тенгри бөө (см.: Дьяконова В. П. Об одной категории в социальной иерархии шаманов. — Учен. зап. Тувин. НИИЯЛИ, вып. XVI, Кызыл, 1972).

от талии, распахной, с круглым воротом, застегивался с помощью матерчатых вязок. Надевался он во время камлания поверх верхней повседневной одежды. Оформлялся кафтан следующим образом. К рукавам от плечевого шва к запястью и снизу рукава от проймы до запястья нашивали бахрому из узких матерчатых полосок и цветных ниток. К рукавам же прикрепляли по металлическому кольцу и по четыре-пять металлических подвесок трубчатой формы. Такие же подвески в том же количестве прикрепляли на спине, на уровне лопаток. У проймы на уровне плечевого сустава прикрепляли пучки (*тундугур*) цветных ниток. Спереди и сзади на уровне груди распределяли девять матерчатых подвесок (*хавтык*) — длинные жгуты, сшитые из девяти разных по цвету тканей (ширина 2—3 см, спускались ниже подола кафтана на 2—3 см), с бахромой из ниток на концах. На уровне пояса прикреплялись другие подвески — *хорга* (змея), также девять штук. Их шили из темно-желтых тканей, на головках с открытой частью и металлическим жалом черным бисером обозначали глаза. Ниже их по подолу кафтана нашивали 18, а иногда и более матерчатых жгутов (*манчак*) с бахромой на нижнем конце.

Подбор материала для шитья кафтана, так же как и для головного убора, нарынские шаманы производили сами, шила его обычно женщина, которая знала, как раскроить и оформить кафтан. Для всех шаманов (кроме шаманов тенгри бөө) оформление и покрой костюма были одинаковы и постоянны.

Обувь для шаманов у южных тувинцев шили из камусов оленя или марала с подметкой из шкуры барана мехом внутрь. Голенища спереди и сзади от подъема и ниже, около подметки, обшивали каптом красного цвета. На голенище, чуть отступя от верха, с боков прикрепляли по металлическому кольцу, а к ним крепили трубчатой формы подвески по пяти штук к каждому.

При изготовлении шаманского облачения каких-либо запретов не соблюдалось, за исключением того, что исполнители во время шитья не должны были произносить ни одного слова, относящегося к этому облачению. Нельзя было надевать или мерить изготовляемое, это мог сделать только шаман. Изготовление шаманского облачения начиналось с шитья кафтана, работа обязательно оплачивалась. Хранил шаман свое облачение в передней части юрты, там же, где и онгуты (изображения духов-помощников). К ним никто никогда не прикасался. Кафтан обычно вешали поверх бубна.

У западных тувинцев (особенно хемчикских и кара-хольских) были шаманы, которые имели одновременно по два костюма и бубна. Правда, в начале шаманской деятельности изготовлялся один, а затем, несколько позже, другой. К началу деятельности шамана ему всегда шили *кызыл териг* (красный плащ), головной убор с перьями орла, делали *кызыл дунгур* (красный бубен). Позже, когда шаман набирал силу, мог видеть черный путь, до рогу, ему делали второй бубен (*кара дунгур* — черный бубен),

нили второй плащ (*кара териг* — черный плащ), изготавливали вторую шапку, к которой прикрепляли перья ворона (*кускун*), делали специальный набор духов-помощников (*ээрэн*).²¹ Облечения и атрибуты этого порядка чаще имели только шаманки. Особенно славились шаманки с черными бубнами по р. Алашу. По представлениям шаманов, необходимость в черном бубне, плаще и др. возникала при камланиях, связанных с наиболее трудными путями в нижний (подземный) мир. Считалось, что в нижнем мире имелось два ада (*тамы*)²², и один из них именовался *кара тамы*, и вот туда-то могли камлать шаманы с набором соответствующих атрибутов, облачения.

Излечивать тяжелые болезни у женщин могли (предпочтительно) шаманы, имеющие черный бубен, костюм и другие атрибуты. Отметим сразу, что покрой одежды, устройство бубнов и пр. в этом случае не менялись, а оформлялись только за счет иной цветовой символики. Например, кожа бубна окрашивалась в черный цвет, к нему полагался чехол из войлока черного цвета, подвески на плаще обшивались или делались из тканей черного цвета, иным был вид перьев на головном уборе и т. д. При кормлении соответствующих духов-помощников такие шаманы должны были резать овец только черной масти, варить черный чай без добавления соли, молока и др.

Если верхняя наплечная одежда у шаманов южной группы тувинцев в начале XX в. изготавливалась из тканей, то у западных тувинцев она шилась из шкур домашних животных (козлов), раньше — из шкур диких животных, всегда мехом внутрь. Верхняя наплечная одежда имела для шаманов всех категорий единый покрой, оформление же было локальным, пополнявшимся по мере профессионального и престижного роста шамана. В этом отношении очень интересными являются кафтан и другие культурные предметы шаманки Матпа Ондар, доставленные в МАЭ в 1959 г. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедицией ИЭ АН СССР.

Сотрудником экспедиции П. И. Каралькиным в местечке Инек-Даш на левом берегу р. Верхний Ишкин (Дзун-Хемчикский район) было обнаружено погребение шаманки Матпа Ондар, умершей в 1958 г. в возрасте около 60 лет. Первый ее муж был ламой. После его смерти она вышла замуж вторично за шамана по имени Сотплакай. Матпа Ондар была похоронена в земле у подножья горы Кызыл-Тайга. Над ее могилой не было никаких отметок; недалеко от места захоронения, ближе к горе, лежали бронзовое зеркало (*кузунгу*) китайской работы, крышка бронзовой молитвенной божницы ламаистов. Каждый предмет был завернут в шелковый голубой платок (*хадак*). Здесь же лежал третий узелок, в котором были завернуты тексты ламаистских

²¹ Записано в 1972 г. в пос. Алдын-Маадыр Дзун-Хемчикского района от Ондара Санчита, 60 лет.

²² Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 531.

молитв. Кроме того, на некотором расстоянии от могилы шаманки, в пещере, были спрятаны ее атрибуты. Вход в пещеру был завален камнями. Пол пещеры был застлан белой тканью, на ней лежал чехол от бубна, на чехле стоял бубен с колотушкой, закрытый сверху шаманским кафтаном, на ворот его был положен головной убор. Костюм и головной убор шаманки Матпа Ондар — уникальны по своему оформлению.²³ Ряд сведений о семантике этого костюма я получила от стариков, которые хорошо знали шаманку и присутствовали на ее камланиях. Эти сведения отсутствуют в литературе, что и побуждает изложить их вкратце. Костюм (*хамнаар тон* или *териг*) тувинских шаманов по подолу почти всегда обшивался бахромой. Бахрома — один из типичных элементов шаманских костюмов многих народов Сибири и наличие ее расценивается Е. Д. Прокофьевой как символ птицы или зверя.²⁴

Бахрома (*манчак*)²⁵ на костюме шаманки Матпа Ондар изготовлена из выделанной кожи (длина 37 см), и значение ее двояко. С одной стороны, она обозначала хвост лошади, которым шаманка во время камланий-путешествий по своим дорогам отмахивалась от различных помех. С другой, по отношению к иным многочисленным деталям на костюме — *чылан* (жгуты различного размера и цвета, изображавшие змей),²⁶ бахрома осмыслялась как «молодое поколение».

Подвесками чылан костюм обшит спереди и сзади, на полах и ниже талии. Верхние (до талии) символизировали мужское начало, нижние (от талии) — женское, а бахрома (*манчак*) — их детей (т. е. молодое поколение). На жгуты-подвески небольшого размера и бахрому возлагалась «обязанность» уничтожать глубоко внедренные в организм человека болезни. Со стороны спины, на уровне лопаток, на костюме Матпа Ондар прикреплено два пучка жгутов-подвесок (слева 59 штук, справа 57, наибольшая длина их 96 см), изображающих змей. Эти подвески обычно

²³ Djakonova V. P. The vestments and paraphernalia of Tuva shamaness. — In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 325—339; МАЭ, колл. № 6655.

²⁴ Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века. Л., 1971, с. 84.

²⁵ У алтайцев верхняя одежда шаманов и мелкие жгуты-подвески на ней обозначались термином *манчак* (см.: В е р б и ц к и й В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1894, с. 486; П о т а н и н Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 50, 686—687). — У тувинцев-тоджинцев манчак на костюме символизировала крылья (см.: В а й н с т е й н С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 184—185).

²⁶ Принцип изготовления жгутов-змей (*чылан*) был одинаков. Основу их составляли скрученные шерстяные нитки или сваленные полоски шерсти, обшитые сверху тканью различных цветов. Верхний конец таких жгутов оформлялся в виде головок змей с обозначением глаз (кораллы, бисер), пасти, нижний — в виде кожаных хвосточек. Жгуты варьировали в размерах и деталях оформления, функциях.

изготавливались шаманами, количество их постепенно увеличивалось. Некоторые из них подносились шаманом-учителем с его костюма в обмен на изготовленные начинающим шаманом. Хотя в целом эти пучки-подвески обозначались термином *чылан*, но в свою очередь они дифференцированы по назначению, оформлению (цвет, размер и т. д.). Так, жгуты *отин-чылан* являлись защитниками больных.²⁷ А подвески, называемые *сыр-чылан*, осмыслились как лук, из которого шаман выпускал стрелы (*сыр-ок* и *чалгын-ок*).

Стрелы (металлические подвески) располагались в два яруса на спинке костюма между лопаток. Они представлены тремя типами: конусовидные трубочки (*конгура* — у западных тувинцев, *холбук* — у южных); ромбовидные накопечники (*чалгын-ок*); бубенцы. Подвески с помощью металлических колец прикреплялись к кожаной пластинке. Эти кольца якобы служили для пальца руки, когда с их помощью шаман оттягивал тетиву воображаемого лука для пуска стрелы со спины. Полет летящей стрелы передавался звоном бубенцов, пришитых на costume. У алтайцев звон бубенцов символизировал голоса небесных дев, которые звали в момент камлания вызываемых шаманом духов.²⁸

Подвески-стрелы считались очень мощными, шаман мог ими стрелять очень далеко и поражать цель, находящуюся даже за перевалами. Подвески этого типа представлены и на перекладине бубна шаманки Матпа Ондар, функция их была аналогична функции тех, что и на costume, но луком уже являлась перекладина.

Среди подвесок на спине были те, что являлись духами-помощниками (*эрен*), помогавшими шаману преодолевать горы, реки, когда он воплощался в птицу.²⁹ Пучок подвесок с левой лопатки costume после смерти шамана раньше оставляли в его семье для приемника и поэтому эту группу подвесок называли *эрен-оскус*

²⁷ Термин *отин*, по-видимому, можно истолковать исходя из слова *от* — трава, лекарство (*отаѝ* — лекарь); см.: В е р б и ц к и й В. Словарь алтайского и аладагского наречий, с. 224; Древнетюркский словарь, с. 372—373.

²⁸ Конусовидные металлические (иногда деревянные) подвески (*конгура*, холбого (*холбук*), *синкэр*) у тувинцев, алтайцев, бурят были наиболее распространенным видом подвесок, входивших в оформление шаманской одежды, бубнов, амулетов и домашних пенатов. У алтайцев по числу этих подвесок (от четырех до девяти) на бубнах определялось звание шамана и число духов, им повелеваемых. У тувинцев они обозначали оружие. Этот вид подвесок зафиксирован в погребении подростка в могильнике Кокзель (I в. н. э.), в погребении теленгитского шамана на Алтае у сел. Язула Кошагайского района, обследованном мной в 1975 г. См. также: П о т а н и н Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 41—54.

²⁹ П р о к о ф ъ е в а Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века. Л., 1971, с. 84—93 (Сб. МАЭ, т. 27); И в а н о в С. В. 1) Элементы военной (защитной) одежды в шаманских костюмах народов Сибири. — В кн.: Краткое содержание докладов годичной научной сессии Ин-та этногр. АН СССР. Л., 1974, с. 47—48; 2) Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири, Новосибирск, 1978.

(сирота). В то же время, по мнению М. Б. Кенин-Лопсаца, *оскус-эрен* — это дух-помощник шамана, не связанный с одеждой, а обязательный шаманский атрибут, висевший в юрте.

К третьей ременной полоске costume пришито семь матерчатых кисетов — *элдик*³⁰ (длина 12 см, ширина у основания 6 см), сшитых из ткани двух цветов (верхняя часть — белая, нижняя — красная). Элдик прикреплялись не только на спине, но и по подолу (на полах, со спины). В кисеты тувинские шаманы во время камланий над больным человеком помещали душу (*куду*), которую шаман ловил в бубен. Перед таким камланием в юрте больного кем-нибудь из членов семьи изготавливался элдик, куда обязательно клали немного табака и так называемых девять аржанов, символически представляемых девятью разновидностями священных трав (*артыш*, *кангы* и др.). В этот же мешочек непременно помещали немного жильных ниток (*сиир*) от овцы (овцу всегда резали, когда в юртах камлал шаман), шерсти и делали подвеску (*манчак*). Манчак и элдик прикрепляли после камлания к costume шамана.

Все готовилось заранее к приходу шамана в юрту, где болел человек. Считалось это эрликским саном (*Эрлик сан*), в понятие которого входило не только «воскурение» (*сан*) Эрлику (хозяину подземного мира), но подношение семи четкырам (*четкыр* — злой дух), последние символизировались сухожильными пятаками (*сиир*).

В случае возвращения шаманом души (*куду*) от Эрлика в благодарность за такой акт, который, по шаманским представлениям, не мог совершиться без благорасположения и помощи хозяина дайын дээр, шаман делал подношение.

Иногда акт возвращения *куду* больному не происходил за одно камлание. На какое-то время возвращенная *куду* помещалась шаманом в почитаемое дерево (*хам ыяш*), где он как бы закреплял ее возвращение. Специальным камланием шаман вводил *куду* в очаг, в огонь юрты, где болел человек, а затем она возвращалась больному и тот выздоравливал.

Именно еще и поэтому раньше тувинцы всегда в юртах устраивали моление огню (*от даагыр*), чтобы отвести от *куду* всех членов семьи болезни, несчастья.

Лечебной функцией на costume шаманки Матпа Ондар была наделена также крестовидной формы подвеска (*масна*) из двух жгутов-змеек (размер 8×7 см), прикрепленная на левой доле costume. Она символизировала лунный знак, обозначавший *mensis* у женщин. В тех случаях, когда болела женщина (любого возраста) или человек страдал сильным кровотечением из носа, болями в животе, шаману помогали в камлании эти подвески.

³⁰ Кисеты входили в оформление costume алтайских шаманов, подвешивали их к домашним пенатам. По представлению алтайцев, шаманы во время своих камланий-путешествий в мире духов должны были их угощать табаком (см.: П о т а н и н Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 50, 102).

К одежде больного шаман прикреплял аналогичную подвеску, и когда происходило выздоравливание, больной закапывал ее в землю.

Группа змеевидных подвесок, нашитых на левом рукаве от плеча к запястью (наибольшая длина 35 см, наименьшая — 12 см), именованных *шолук-чылан*, помогала шаману излечивать болезни суставов. Чуть ниже локтевого сустава огромный пучок белых лент (*шенек*) означал число камланий, проведенных шаманом по просьбам людей. После каждого камлания шаману прикрепляли к костюму одну белую ленту.

По мнению шамана Алдын-Херела, верхние (от плеч до талии) подвески шаман делал сам, от талии располагались подвески, изготовленные его родственниками. Если верхние подвески служили как бы самому шаману, то нижние (от пояса) — его родственникам и людям, которым он камлал. По некоторой символической подвесок можно судить, что в целом костюм понимался как «живой организм» в образе зверя и птицы.³¹ Часть подвесок-жгутов (чылан) означала перья, бахрому (манчак) на подоле, помимо упомянутого, означала и хвост лошади. Кроме того, костюм шамана отражал и представления о духах — хозяевах и помощниках, что в свое время было отмечено Г. Н. Потаниным.³² Большинство различных типов подвесок³³ имело прямое назначение, скоординированное даже по характеру болезней (кровотечения, боль в суставах, тяжелые заболевания и т. д.). Велика была роль помощников шамана, представленных в его костюме: для поимки воров, возврата украденного скота, при молении в семьях о благополучии и т. п. Тесно связано оформление костюма с шаманистскими представлениями о мире, природе человека.

Костюм весьма полно отражал статус шамана, которому были подвластны все миры, от которых зависела жизнь и благополучие людей и т. д. Посланец дайын дэра — шаман, выступающий посредником между добрым и злым началом, был наделен всеми необходимыми регалиями такого представительства. В костюме тувинских шаманов преобладает «мягкое» по материалу оформление, но значительны и следы воинского доспеха (лук, стрелы, пули, ружье и т. д.). Оснащенность костюма боевым и охотничьим снаряжением дает основание предположить, что тувинские шаманы в далеком прошлом сочетали воинские занятия с мирскими, как это было у многих народов Сибири.

У каждого тувинского шамана прежде имелся и набор изображений духов-помощников, в основном зооморфного, иногда антро-

³¹ Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири, с. 7—8.

³² Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 61.

³³ Костюм шаманки Матпа Ондар оснащен огромным количеством подвесок, и здесь можно вполне согласиться с мнением Г. Н. Потанина, высказанным относительно костюмов алтайских шаманов: «У хороших и богатых камов, — говорят камы, — бывает тысяча и семь десятков змей и жгутов» (там же, с. 50).

поморфного или аникопического характера, которые обозначались термином *эрен*³⁴ или *онгут* (у южных). Как мы уже упоминали, этим термином называлась и шаманская верхняя одежда. Г. Н. Потанин, рассматривая разновидности «домашних фетишей» у тувинцев, алтайцев, бурят, считал возможным назвать их монгольским термином *онгоны*. В то же время для тувинцев он использовал оба термина — *ерень*, *ирень*, *эрен*, — В. Д.) и *онгут* (*онгут*, — В. Д.).³⁵ Хотя Г. Н. Потанин не считал домашних фетишей одной из составных частей культового оснащения, присущего шаманам, в то же время его материал точно указывает на это. Так, он сообщает одно поверье, где говорится, что *эрен* «прежде был курт [червь(?)]. На его голову упала молния, и он стал камом. Ак-ирень слетел с неба; его камы призывают, когда камлают. Ак-ирень и Улу-Кайракап — одно и то же лицо. Ак-ирень падает с неба в бубен, когда кам камлает; его никто не видит, кроме самого кама».³⁶

Более определенно об этом сообщает С. И. Вайнштейн — применительно к тувинцам-тоджинцам. «В чуме шамана висели „вместилища духов“ (*эрен*) — ленты разного цвета, части шаманской одежды (шкурки белок), изображения людей и животных, вырезанные из дерева и ткани или вышитые на тряпочках, чучела соболя и филипа, набитые сухой травой».³⁷ Рассматривая эти культовые предметы у всех групп тувинцев (кроме южных), С. И. Вайнштейн приходит к выводу, что эрени играли важную роль в шаманстве; хотя число их всегда велико, но лишь некоторые из них служили духами-помощниками.³⁸

По сведениям Л. П. Потапова, у кара-хольских тувинцев количество эрени соотносилось с положением шаманов. Он пишет, что «чем сильнее и значительнее был шаман, тем больше у него было эрени».³⁹ Среди последних им перечислены эрени семи лебедей, семи волков, ворона, барсука и *ак* — белый.

В настоящее время, по-видимому, уже весьма затруднительно восстановить количественную и семантическую характеристику этих атрибутов, обязательную в прошлом для шаманов и тех, кому они изготавливались.

В то же время наши информанты из различных районов Тувы, бывшие в прошлом шаманами, давали по этому поводу более или менее одинаковые ответы. Так, у южных тувинцев для сильных шаманов обязательными были следующие: волк (*цогут онгут*),

³⁴ V a j n š t e j n. S. I. The ěrens in Tuva Shamanism. — In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 457—467.

³⁵ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 93—95.

³⁶ Там же, с. 95.

³⁷ Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 185.

³⁸ Вайнштейн С. И. 1) Тувинское шаманство, с. 2; 2) История народного искусства Тувы. М., 1974, с. 181—186.

³⁹ Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. — В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.—Л., 1960, т. 1, с. 222—224.

медведь (*бавгаа онгут*), ворон (*херээн онгут*), змея (*хорган онгут*), филин (*шарчуву онгут*). Все эти онгуты дополнялись бронзовым зеркалом (*тол*). Онгуты изготовлялись из войлока, тканей, шкур животных. Здесь их в основном делали из тканей в сочетании с войлоком. Так, из ткани, например, кроилась и шилась небольшого размера фигура волка; чтобы она была объемной, ее набивали шерстью и прикрепляли изображение к кусочку войлока. По этому же образцу готовились и другие виды онгутов. Изображение змеиного онгута было аналогично тому, что имелось на костюме шамана.

Во время камлания шаман призывал хозяина (*эцин*) того или иного онгута, который помогал ему воплощаться в того, кого собственно изображал сам онгут. Считалось, что шаманские онгуты могли очень вредить людям, если этого желал шаман. Свои онгуты шаман постоянно держал в юрте, на переднем месте, прикрепленными к решетке (остову) юрты. Если шаман проводил камлание не в своей юрте, то с собой он брал только бронзовое зеркало. Все онгуты шаман изготовлял сам, раз в год он устраивал им кормление, каждый вид онгута получал «свой» вид пищи. Помимо семи обязательных онгутов, у шаманов могли быть и другие. Подобные шаманским онгуты изготавливались в некоторые семьи, в частности змеиный и волчий, но, как правило, один, а не несколько.⁴⁰

По сведениям, полученным в Западной Туве (пос. Ишкин Дзун-Хемчикского района), у ишкинских шаманов обязательно было девять эрэней: *моос ээрен*, *адыг ээрен* (медведь), *морзук ээрен* (барсук), *чыдыг-кырза ээрен*, *ас ээрен*, *ак ээрен* (белый), *эзир ээрен* (орел), *кускун ээрен* (ворон) и *кузунгу* (бронзовое зеркало).

К моменту становления молодой шаман имел не все девять эрэней, обычно начиналось с приобретения кузунгу, затем по мере роста силы шамана увеличивалось и количество эрэней. Все вместе взятые ээрени у шаманов обозначались термином *эрэн ала* (пестрые ээрени).

В Кара-Холе после изготовления молодому шаману облачения и бубна учитель-шаман помогал приобрести кузунгу, а затем уже изготавливались ээрени. Для кара-хольских шаманов помимо зеркала важными были следующие ээрени: *адыг* (медведь; висел возле посудного шкафа), *угу* (филин; висел у постели в ногах), *моос* (змееподобное существо с лапами; вешали над дверью) и *озек* или *ак* (белый). После приобретения кузунгу первым изготавливался оzek ээрен: кусок белой ткани, к которой было прикреплено *чеди конгураалтык* (семь металлических конусовидных подвесок, аналогичные — на бубне и костюме).

Судя по сообщению Алдын-Херела, определенного количества эрэней мончурекские шаманы не имели (р. Мончурек, приток

р. Ак, впадающей в Хемчик). Главной функцией эрэней шаманов считалось излечение болезней, причем за каждым конкретным эрэнем как бы закреплялись те или иные болезни, их разновидности. Естественно, что во время камланий над больным тому или иному эрэню был адресован специальный текст, где чаще всего содержалось описание этого вида эрэня, его достоинств, местообитания и т. п.

Вот как записано Н. Ф. Катановым обращение к одному из духов-помощников шамана — адыг эрэню.

«О сияющий в снегу медведь мой! Имеющий семерной дворец в верховьях молодого Джиргана (Джиргаку, Чыргаки) и в устье молодой реки! питающийся муравьями! пьющий кровь человеческую! едящий мясо диких животных! имеющий символом ленту, черную как сажа! помилуй меня».⁴¹

Среди обязательных для шамана эрэней Алдын-Херел назвал моос ээрен, который во время камланий шамана помогал ему преодолевать водные преграды. В царстве Эрлик-хана, куда «ходил» шаман во время камланий, имелись реки, именно их-то и мог преодолеть шаман с помощью моос эрэня.

Так же как моос ээрен, у мончурекских шаманов был популярен *кыргыз ээрен*, изготавливавшийся и для семей. Он представлял собой изображения змей (семь самцов и семь самок), сделанных из шерсти и ткани. К изображениям самок полагалось прикреплять семь иглоков и семь жильных ниток. Внутри одного из изображений зашивался *хомус* (музыкальный инструмент), который якобы будил человека в случае приближения к нему во время сна чего-нибудь плохого. Этому эрэню посвящали ыдык, им были шкурки белки и горносталя. Поэтому к пучкам змей обязательно подвешивали шкурки белок и зверей, снятые целиком с тушек. Для семьи такой ээрен шаман делал только в том случае, если кто-нибудь из членов ее падал в обморок. Обычно в дневное время этот ээрен висел в юрте занавешенным. Вечером занавеску открывали и в чашках под ним ставили горячую пищу, чай. Питание эрэня происходило, как полагали тувинцы, через шар, шедший от горячей пищи.⁴² У тувинцев кормление паром от горячей пищи практиковалось шаманами и рядовыми тувинцами довольно широко, а не только в отношении эрэней.

Кыргыз ээрен был необходим шаману при камланиях, связанных с верхним миром. Если человек через некоторое время не пуждался больше в этом ээрене, то шаман отправлял его в танды.⁴³

Солонгы ээрен представляли собой пучок из девяти змееподобных жгутов. Шаманы с их помощью через радугу попадали в верхний мир, видели причины болезней и лечили паралич.

⁴¹ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы. . . , с. 168.

⁴² См.: Потапов Л. П. 1) Этнический состав сагайцев. — Сов. этнография, 1947, № 3, с. 113; 2) Очерки народного быта тувинцев, с. 352.

⁴³ Танды — высокая гора, высокогорная тайга (см.: Тувинско-русский словарь. М., 1968, с. 406).

⁴⁰ Записано в 1971 г. в пос. Нарын Эрзинского района от Тову Нортук, 50 лет (см.: Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев, с. 208—210).

Пороз (или *буга*) — тайги ээрен — состоял из красных бус, белой ткани, лапы и куска шкуры медведя, к которой прикрепляли *сойтырак*. Этот ээрен обязательно кормили мясом, т. е. тем, что ест медведь.

По объяснению того же Алдын-Херела, лапа, а иногда и морда медведя составляли как бы самостоятельный ээрен (адыг ээрен). Его держали справа от входа. Этим ээренем шаман помогал рожнице, лечил грудницу и отеки, при груднице лапой медведя массирует больное место.

Морзук ээрен представлял собой обычно шкурку, снятую целиком с тушки барсука. Как моос, так и этот ээрен помогал шаману лечить болезни живота; изготавливался он и для рядовых тувинцев. Имелся у шаманов и ээрен крота, который относился к категории действующих в черсу. По представлениям тувинцев, ээрени по своим свойствам как бы разделялись на тех, которые помогали обезвреживать болезни, исходившие от черсу (а от черсу происходили все виды болезней), и которые способствовали попаданию в верхний мир, а также в мир Эрлик-хана.

С некоторой долей вероятности к ээреним у тувинских шаманов относилось и посвященное животное (*ыдык аът*).⁴⁴ Обычно этим животным была лошадь пегой или вороной масти. Выбирал и покупал ыдык шаман сам. Посвященному животному полагалось вырезать из дерева ээрен в виде небольшой фигурки лошади. Посвящаемая в ыдык лошадь обязательно окурилась вереском — эту процедуру проделывал сам шаман, устраивалось при этом специальное камлание, когда к гриве лошади прикреплялись матерчатые ленточки (*чалама*). В дальнейшем ыдык аът использовался мужчиной-шаманом при любых обстоятельствах; женщине же шаманке запрещалось ездить верхом на ыдыке, но она могла эту лошадь использовать под вьюк, причем вьючились только «чистые» вещи (кроме постельных, одежды и т. п.). Когда посвящаемое животное старилось, его убивали, шкуру с головой вывешивали на длинной жерди, обращая головой в небо; мясо съедалось. В течение жизни у шаманов было несколько ыдыков.

Л. П. Потаповым для южных тувинцев тоже отмечен сходный материал, но посвящаемое животное (для мужчин — лошадь, кастрированный баран, для шаманки — белая овца или черная корова) дарилось родителями начинающего шамана.⁴⁵

Не менее важным шаманским атрибутом у тувинцев было металлическое зеркало кузунгу (*тол* — у южных тувинцев). В литературе об этом атрибуте мы почти никаких сведений не находим, за исключением беглого замечания у С. И. Вайнштейна.⁴⁶ Мы уже отмечали, что в наборе ээреней шаману полагалось иметь и ку-

⁴⁴ Записано в 1972 г. в чайлаге Чуп-Кут Байтайгинского района от шаманки Карап Хертек.

⁴⁵ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев, с. 366—368.

⁴⁶ Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство, с. 7.

зунгу.⁴⁷ Эти предметы, как правило, были привозные или изготовленные местными кузнецами. Обычно они представляли собой диски (диаметр от 8 до 15 см), отлитые из сплавов бронзы с добавлением иных металлов. Рабочая поверхность или серебрилась, или шлифовалась до блеска, обратная сторона иногда имела по краю бортик, в центре диска всегда находился шишковидный выступ с отверстиями, к которому прикрепляли ритуальный шелковый платок (*хадак*), ленты, матерчатую петлю. То, что прикреплялось к зеркалу, обозначалось термином *ээрен*. На обратной поверхности зеркала иногда напосились рельефные узоры, изображения календаря 12-летнего животного цикла, углубления и др. Четких оформительских традиций для обратной стороны зеркал не было, ибо привозные зачастую доставлялись торговцами из различных районов вне пределов Тувы, местные же зеркала изготавливались произвольно.

У кара-хольских шаманов кузунгу называлось вещью неба (*дээр эди*); учитель помогал своему ученику в приобретении его. Считалось, что шаман должен был найти кузунгу в скалах, в тайге, а на Мончуреке он находил эту вещь на горе под названием Чарын-Салба. В этих горах зеркала якобы обычно прыгали, двигались, светились, звенели, по их яркому свету шаманы их там и находили. Найти и поймать зеркало было не просто. В Кара-Холе, когда шаман находил такое зеркало, он снимал один сапог и перекидывал его через зеркало, тем самым как бы осквернял (*бужарат бээр*) этот предмет. Зеркало в результате такой акции останавливалось, и он к нему тут же прикреплял нить (*алдын удазын* — золотая нить). Привязав за эту нить зеркало к траве, он оставлял находку на месте в течение трех дней. По возвращении к месту находки он забирал зеркало и делал к нему ээрен из лент или хадака.

Во время камланий кара-хольские шаманы говорили, обращаясь к зеркалу:

На небе коыйтым,
Сделанный кузнецом кырты,
Красное, блестящее, железное (тойлу)⁴⁸
Мое кузунгу.
Красную лнственницу расколовши пополам,
Красное, блестящее, железное мое кузунгу.

Если поимка кузунгу у кара-хольских шаманов осуществлялась обувью, то на р. Мончурек шаманы ловили его с помощью священного платка или же находили через радугу. Во время поиска зеркала шаман должен был за него пообещать кого-то в жертву. Это мог быть или близкий родственник, или лошадь.

⁴⁷ Правда, по заявлению шамана Алдын-Херела, кузунгу имели только большие шаманы, которые проходили обучение ба (12 дорог).

⁴⁸ По объяснению нашего информанта С. О. Хертека, тойлу — это блестящая железная пластинка, которая имеется у бурханов (божества ламаистского пантеона у тувинцев).

Зеркала у шаманов делились на два вида — женское и мужское. На женском имелось изображение женщины, мужское было гладким. Мужчина-шаман мог иметь по наследству и женское зеркало. С его помощью шаман исполнял много различных действий: гадал, предсказывал, лечил и т. д. Зеркало шаман всегда брал с собой, когда ехал по приглашению. Считалось, что оно помогало ему видеть духов, насылающих болезни, отгадывать характер болезни; по зеркалу шаман мог узнать, выздоровеет или умрет человек. Если человеку угрожала смерть, то в зеркале показывались облака черного цвета, если все должно обойтись хорошо — белого, и т. д. Когда шаман камлал в юрте больного, то в ней он оставлял после камлания и зеркало. В своей юрте он тоже должен был провести камлание в costume с бубном, и если человек должен был выздороветь, то шаман якобы получал от него свое кузунгу через дымовое отверстие своей юрты (это действие обозначалось термином *тужуруг* — получить с неба). С помощью зеркала шаман помогал женщинам при родах, выступая в роли акушера. Раньше у шаманистов к роженицам обязательно приглашали шамана, у которого имелось кузунгу.

В случае смерти шамана кузунгу с ним не хоронили, его отдавали другим, хранили в семье или относили к священной горе или дереву и там оставляли, но оттуда зеркало якобы сразу исчезало. Оставление зеркала в семье умершего шамана у ишкинских шаманов было связано с началом деятельности его преемника. Так, когда шаман проводил первое камлание (*хамнаашкын*), то сообщал о своем предке, о месте его погребения, говорил о силе и ловкости убитого зверя, шкурой которого обтягивали бубен, сообщал присутствовавшим, что он *тавычи*, т. е. человек небесного происхождения (дайын дээр), и подтверждал присутствующим на камлании, что получил свой дар от умершего шамана. И вот тогда повичку вручали кузунгу покойного, которое до этого бережно хранилось в юрте родственников.

Зеркало подавалось как находка, которую он якобы сделал в горах, найдя его по мелодичному звону, по следу, оставленному его движением, игрой.

Здесь же, у ишкинских шаманов, я записала и другое обозначение зеркала. Помимо термина *кузунгу* зеркало здесь именовали и золотой стрелой (*алдын ок*). По легенде, записанной мной в пос. Ишкин, алдын ок была послана когда-то очень давно Курбусту-ханом (хозяин верхнего, небесного мира) шаманам с неба. Когда Курбусту-хан бросил алдын ок (или кузунгу) с неба, оно попало на каменную гору и разрушило ее. И с тех пор шаманы всегда эти зеркала ищут среди камней.

Иметь же кузунгу нужно было всякому шаману, ибо с его помощью он мог общаться с небом, а это было обязательным в шаманских камланиях, особенно при лечении больных. Кроме того, с помощью зеркала, когда в юрте умершего шамана камлал другой, он собирал и вмещал духов-помощников (ээрен) умершего в его

зеркало. В этом качестве зеркало называлось оскус-ээрен, т. е. сирота. Такое камлание в юрте умершего шамана проводилось обязательно, ибо через зеркало в этой семье в дальнейшем получали духов-помощников.⁴⁹

У южных тувинцев этот предмет также присутствовал среди атрибутов шаманов. Значение этого предмета, его приобретение и т. п. были сходны с тем, что отмечено для западных тувинцев. Здесь хотелось бы подчеркнуть только один факт из легенды о шамане категории тенгри бөө, записанной мной у южных тувинцев.⁵⁰

У тувинцев группы Чооду о «небесных шаманах» до сего времени сохранилось много воспоминаний, в частности о шамане Ямбил. Становление «небесных шаманов» южные тувинцы связывают с легендой о том, как примерно сто лет назад один шаман, будучи охотником, отправился в тайгу. Во время охоты он на небе увидел большую радугу. Наблюдая за радугой, он вдруг заметил, как из нее что-то упало. Подъехав, он обнаружил на земле бронзовое зеркало (тол) и металлическую конусовидной формы трубочку (холбук). На этом зеркале с одной стороны имелись рельефные изображения, обозначающие цикл по 12-летнему календарю, а также 99 выпуклых точек, символизирующих лестницу шамана, по которой он поднимался на небо во время камланий.

К такому зеркалу шаманы этой категории прикрепляли девять жгутов (мапчак), девять железных конусовидных подвесок (холбук),⁵¹ один хурул сум⁵² (размером от пальцев до локтя руки)

⁴⁹ У алтайцев, как отмечает Г. Н. Потанин, медные круглые бляхи (*кусунгы* или *кулер кусунгы*) прикреплялись на спину шаманской одежды. В призывах тевенгитских шаманов к своим знаменитым предкам зафиксирован следующий текст: «Как красив [ты], со змеей в руке вместо плетя! Шестигранный месяц, кусунгы [на себя] наложивший» (Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 51, 72).

⁵⁰ Дьяконова В. П. Об одной категории в социальной иерархии шаманов, с. 114—115.

⁵¹ Холбук, по сообщению наших собеседников (пос. Нарын Эрзинского района), давал во время камлания шаману хорошее настроение и в то же время был символом дружбы с бөөн (шаманским даром предков). Холбук — это и оружие шамана, оп им мог стрелять. Рассказывают, что шаман Ямбил Чооду поспорил с одним монгольским ламой и послал на него свой холбук. Ламу настиг холбук, когда он сидел на олбуке (специальная подставка для лам), дарованном ему богиней Хатыма (персонаж из пантеона ламаистов). Когда лама чуть сдвинул свое колено с олбука (ламу, сидящего на них, ничто не могло поразить), холбук Ямбил Чооду его поразил. По так как у этого ламы был приготовлен балин (культурный предмет лам) той же силы, что и холбук шамана, им пришлось помириться.

⁵² Хурул сум изготовлялся из сплавов девяти металлов (латунь, серебро, олово, золото, медь и т. д.). Хурул сум был оружием шамана, которым он поражал всякого врага (других шаманов, лам), злых духов (*хиюм* у южных тувинцев равнозначен *аза* — у западных). Женщины порошком от этого предмета лечили кожные болезни. Хурул сум (так назывался небесный патрон), так же как и зеркало, якобы тоже падал с неба. На рукоятке этого предмета будто бы имелись буквенные знаки (неизвестные письмена) и рисунок. Находить его могли как девочки, так и мальчики, которые затем становились шаманами категории тенгри бөө. Шаман Каккын, живший по р. Качику (Эрзинский район), имел хурул сум, оп был тенгри бөө, но не наслед-

и изображение человека из меди. Если состояние позволяло шаману, то изображение человека делалось кузнецом из золота, размером 8—12 см. Если шаман был мужчиной, то изображение на зеркале было мужским, и наоборот. По представлениям южных тувинцев, у рядовых шаманов бронзовые зеркала были не всегда «настоящими», так как их изготавливали местные кузнецы, но шаманы, называвшиеся тенгри боо, якобы всегда получали его с неба. Во время камланий, которые тенгри боо проводил только в ночное время, зеркало помогало ему находиться все время в воздухе и достигать неба. А 99 точек на зеркале, изображающие ступеньки, помогали восхождению шамана на небо. Считалось, что первая ступенька начинается от земли, каждая ступенька — это один шаг шамана. 99 ступенек — это в то же время и 99 слоев воздуха, и только шаманы этой категории могли их преодолеть. После смерти тол онгут сжигался на месте погребения шамана или передавался простым людям. У южных тувинцев шаманы этой категории онгуты (ээрен) в семье не делали и камлали только в тех случаях, когда никакой другой шаман или лама ничем не мог помочь.

Изображения духов-хранителей (ээрен, онгут) для шаманов и для простых людей имели одинаковую форму. Владение же зеркалом в конце XIX—начале XX в. было преимуществом лишь шаманов. Правда, в одной тувинской сказке говорится о бедном охотнике, который после смерти своих родителей наследует зеркало. С его помощью он опускается к Эрлик-хану, спасает его жену от колдовских чар и в награду получает от Эрлик-хана золотое ведро с водой, а затем женится на дочери хана.⁵³

По археологическим материалам Тувы и сопредельных территорий хорошо известно длительное бытование зеркал — уже с VIII в. до н. э. Е. И. Лубо-Лесниченко в результате изучения зеркал Минусинской котловины (начиная с памятников тагарской культуры — IV—III вв. до н. э. — вплоть до XVI в. н. э.) считает, что как в древности, так и в более позднее время эти предметы не только ввозились сюда, но зачастую и изготавливались на месте.

Потребность в этих изделиях с древности до позднемонгольского периода была всегда велика и разнообразна. Правда, указывая для различных эпох на то или иное назначение этих предметов, автор не отмечает применение их служителями культов, хотя наделение этих предметов магическими функциями подчеркивает.⁵⁴ История бытования зеркал в Минусинской котловине имеет много общего с таковой в Туве.⁵⁵

стенный. Когда в одном из своих камланий он убил человека, то небесная сила его покинула (записано от Каваа Чооду в пос. Нарын).

⁵³ Волшебное зеркальце. По мотивам тувинских сказок. Литературное переложение Н. А. Сердобова. Кызыл, 1975, с. 3—13.

⁵⁴ Лубо-Лесниченко Е. И. Привозные зеркала Минусинской котловины. К вопросу о внешних связях древнего населения Южной Сибири. М., 1975, с. 5—35.

⁵⁵ Там же, с. 29; И т с Р. Ф. О надписи на китайском языке из Тувы. — Сов. этнография, 1958, № 4, с. 35—37; История Тувы, т. 1, с. 171—176.

Спрос на зеркала с древнейших времен на территории Южной Сибири неоспорим, ясен и тот факт, что их в основном ввозили или же изготавливали на местах, подражая ввозным. Но находки зеркал всегда связаны с курганными захоронениями, хотя известно, что тувинцы в прошлом очень их почитали и относились особо к некоторым разновидностям древних предметов, найденных случайно. В героическом эпосе тувинцев это нашло отражение. Так, в комментариях Л. В. Гребнева к произведениям героического тувинского эпоса мы читаем: «Бронзовые, отлитые вместе с таганом котлы раньше находили на территории Тувы. Такие котлы, как и другие находимые бронзовые предметы (удила, кольца от узды, пожи и т. п.), почитались населением, наивно верившим, будто они упали с неба. Найдя такой предмет, люди счищали с него палет зелени, заворачивали в платок и отдавали шаману, который вешал его у себя в юрте или на свою одежду. Молоком, в которое клались такие бронзовые предметы, шаманы „лечили“ больных».⁵⁶

То, что зеркало висело в юрте шамана и стимулировало его вдохновение во время камланий, подмечено и Ф. Коном: «Шаман продолжал гадание (по заказу Ф. Кона, — В. Д.), прерывал его от времени до времени для того, чтобы повернуться в сторону „кузюнту“ и, так сказать, вдохновиться».⁵⁷

Юрта тувинского шамана не отличалась по утвари и обстановке от юрты рядовых тувинцев, но она была дополнена аксессуарами и атрибутами его практики, которые располагались в ней в строго определенном порядке. Бубен шамана всегда помещался в передней, почетной части (*тор*) жилища, его подвешивали зачехленным к остову (*хана*) юрты. Поверх бубна набрасывалась одежда шамана, головной убор. Как сообщает Г. Е. Грумм-Гржимайло, непосредственно над бубном в юрте развешивались изображения птиц (*кек* — кукушка, *хартыга* — ястреб) — духов-помощников шамана, вырезанных из дерева. Здесь же располагались моос ээрен, изображения солнца, луны, радуги, зарева и т. д.⁵⁸ По правую сторону бубна вешалась группа ээрепей: *адыг* (медведь), *бугу* (бык), *кара* (змееподобное существо, аналогичное моос ээреню), *ан* (пучок цветных матерчатых лент с различными добавлениями). В этой же части юрты прикреплялись шкурки белки-летяги, кабарги (*торгу*), орла (*эзер*), совы и др. По левую от входа сторону располагали изображение стрелы и лука (*саранатэ*), к тетиве которого были прикреплены перья глухаря и фигурка человека. Отдельно висела целиком спящая с тушки шкурка филина с перьями. Над дверью вешали ээрен чалама (пучки матерчатых лент, изображения змей и др.). За этот ээрен

⁵⁶ Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос (опыт историко-этнографического анализа). М., 1960, с. 89.

⁵⁷ К он Ф. За пятьдесят лет, с. 55.

⁵⁸ Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, вып. 2, с. 141—142.

засовывали деревянный меч (*халыи чада*). Из сказанного видно, что юрта шамана, кроме обычной утвари, была наполнена и значительным количеством культовых предметов и являлась своего рода стационарным «молебным залом», тем более что для камланий вне своей юрты тувинские шаманы, кроме бубна и зеркала, ничего с собой не брали.

Изображения, располагавшиеся в юртах шаманов, могут быть расценены как специфические образцы иконографии. В отличие от алтайцев, где «иконграфия» в большей степени была сфокусирована на рисунках бубнов, у тувинцев она проявлялась в вещественных свидетельствах различного характера, местом сосредоточения которых являлась юрта шамана, сам шаман и, в меньшей степени, жилища рядовых тувинцев.

Тувинскими шаманами делались предсказания и на основе символики 12-летнего животного цикла, в котором были расписаны в зависимости от года и месяца рождения благоприятные и отрицательные моменты жизни человека.⁵⁹ Следует учесть, что в отличие от лам, которые такие данные извлекали из соответствующих священных книг (*ном*), шаманы их заучивали. На календарную основу накладывались отсчеты по «родимым пятнам» (*кижинин меугизи тывары*), которые имелись у каждого человека, по видеть и «прочесть» их могли шаманы или ламы. Отметин со значением для мужчин и женщин насчитывалось девять.

Для мужчин они считались в таком порядке (*эркижинин меугизи санаары*): 9 *кызыл меуги* (девять красных менг), 8 *ак меуги* (восемь белых менг), 7 *кызыл меуги* (семь красных менг), 6 *ак меуги* (шесть белых менг), 5 *сарыг меуги* (пять желтых менг), 4 *ногаан меуги* (четыре зеленые менг), 3 *кок меуги* (три голубые, синие менг), 2 *кара меуги* (две черные менг), 1 *ак меуги* (одна белая менг).

Для женщин отсчет шел уже в ином порядке (*херээжен кижинин меугизи санаары*): 1 *ак меуги* (одна белая менг), 2 *кара меуги* (две черные менг), 3 *кара меуг* (три черные менг), 4 *ногаан меуги* (четыре зеленые менг), 5 *сарыг меуги* (пять желтых менг), 6 *ак меуги* (шесть белых менг), 7 *кызыл меуги* (семь красных менг), 8 *ак меуги* (восемь белых менг), 9 *кызыл меуги* (девять красных менг). Для вычисления в соответствии с 12-летним животным календарным циклом отсчет менг для мужчин велся по ходу часовой стрелки, для женщин — наоборот. Зная о своих менг, человек в канун нового года (*шагаа*), а иногда и при определенных обстоятельствах обращался к шаману за предсказаниями. В зависимости от года и менг человеку давался прогноз, в основном сводившийся к тому, что его ждет и чего ему следует опасаться.

⁵⁹ Захарова И. В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии. — В кн.: Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии, т. VIII. Алма-Ата, 1960, с. 32—65; Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев, с. 280—291; Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник, с. 98—100.

Если предсказания по календарному циклу и менг делались не только шаманами, но и ламами (ибо последних надо считать зачинателями этой системы), то предсказания, основанные на подсчетах по фалангам пальцев руки (*соодол*), были известны только шаманам. При этом учитывался возраст человека. Количество лет отсчитывалось по фалангам пальцев руки (трех пальцев, без большого и мизинца), и каждая фаланга (кроме средней на большом пальце) имела определенное значение. Таких значений на трех пальцах записано восемь: *салгык* (слабый ветер, легкий ветерок), *ыяш* (дерево), *даг* (горы), *от* (огонь), *суг* (вода), *довурак* (глина), *демир* (железо), *октаргай* (вселенная). Отсчет возраста для мужчин велся по часовой стрелке, для женщин — против. Так, опасным для человека в результате подсчета могли оказаться деревья (или деревянные предметы), огонь, вода или что-то металлическое, железное и т. д. Для гаданий, предсказываний различного рода шаманами использовались и другие предметы, в частности колотушка (*орба*) от бубна, лопатка (*чарын*) животных и другие предметы.⁶⁰

В конце XIX—начале XX в. престижное и профессиональное положение шаманов среди тувинцев было далеко не одинаковым. Некоторым отголоском того, что прежде оно было в иерархическом аспекте весьма сложным, служит факт, установленный у южных тувинцев.

У тувинцев до недавнего времени шаманы делились на две категории: улуг хам (большой, сильный шаман) и хам (просто шаман). В основе такого деления лежало представление о силе шамана в его сношениях с духами и божествами, о генеалогии и т. п.⁶¹ Оно сказалось частично в атрибутах шамана (в особенностях облачения, бубна и т. п.). У южных тувинцев удалось обнаружить еще одну категорию шаманов, отличную от упомянутых, — так называемых «небесных шаманов» (тенгри боо).⁶² Выделение южными тувинцами категории шаманов тенгри боо объясняется представлением о получении шаманского дара, спецификой шаманских атрибутов, призыванием особых духов и божеств, не свойственных иногда другим шаманам. Любопытно отметить, что у аларских бурят были шаманы, называемые *тенгри бо*, и они тоже были отличны от шаманов других категорий.⁶³

⁶⁰ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 92; Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 191.

⁶¹ Тувинский писатель М. Б. Кенин-Лопсан на основании литературных данных и фольклора в одной из своих статей высказал суждение о том, что у тувинцев в прошлом существовало три категории шаманов: ведущие свое происхождение от шамана-предка, от неба или небожителей и албыс (злой дух). Обоснование этих категорий недостаточно разъясняется приведенным материалом, но вопрос этот несомненно должен привлечь внимание исследователей (см.: Кенин-Лопсан М. Б. К вопросу о категориях тувинских шаманов. — Сов. этнография, 1977, № 4, с. 92—95).

⁶² Термином *боо* южные тувинцы обозначают мужчину-шамана, этот же термин для шамана имеется у монголов, калмыков, бурят (*бо*).

⁶³ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 68.

В родословных алтайских шаманов и шаманок, записанных А. В. Анохиным в 1910 г., имеется упоминание о шамане Санзак, который за свою шаманскую силу в благословениях (*алкыш*) был назван «сыном неба» (*tānāri-uly*).⁶⁴ Все другие родословные шаманов, несмотря на их обоготворенных предков и силу, не выделяют таких «небесных» шаманов, хотя несомненно некоторые из них, упоминаемые в родословных, были связаны с небесными духами-покровителями и в своих камланиях попадали на небо, что, кстати, имело место и в шаманстве центральных и западных тувинцев. Категория небесных шаманов у южных тувинцев несомненно свидетельствует об особой социальной и политической роли этих шаманов в среде кочевников и скотоводов.⁶⁵ Доказательством этого служат исторические сведения о шаманстве у средневековых монголов. Напомним, что «Сокровенное сказание» и летопись Рашид-ад-дина сообщают о знаменитом монгольском шамане, который утвердил в звании общемонгольского хана Темучина, избранного курултаем, дав ему имя Чингис-хан. Этот шаман, по данным упомянутых источников, обладал сверхъестественной силой и поднимался на небо на белом коне. Посещая небо, шаман беседовал с высшим божеством. Обычное имя этого шамана было Кокэчу.⁶⁶ Он был сыном Мунлик-беки эчиге из монгольского племени Конкотан. Источники называют его, как правило, Тэб-Тенгри.⁶⁷

Таким образом, можно утверждать, что у южных тувинцев в лице шаманов тенгри бөө сохранилась память о высшей категории шаманов, существовавшей в период раннего средневековья (и позднее) в государствах тюркских и монгольских кочевников. Эта категория была несомненно привилегированной, тесно связанной с правящей верхушкой этих государств. Такого рода шаманы оказывали большое влияние на правителей-каганов и ханов, а иногда и сами выступали в качестве правителей (например, у уйгуров и найманов и др.).⁶⁸ Другими словами, шаманы данной

⁶⁴ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, с. 123.

⁶⁵ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 91—94.

⁶⁶ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. 2, Л., 1952, с. 150; Розин С. А. Сокровенное сказание. М.—Л., 1941, § 244. — В собственном имени Кокэчу некоторые видят указание на связь этого шамана с небесной, божественной силой, так как слово *Кокэчу* (корень *коко*) означает «небесный» (Roux J. P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. — Revue de l'histoire des religions, XLIX, 1956, N 1, p. 69).

⁶⁷ В персоязычных и вообще мусульманских источниках вместо Тэб-Тенгри — Бут-Тенгри (Рашид-ад-дин. Сборник летописей, с. 150); см. также: Владимирцев Б. Я. Упоминание имени Тэб-Тенгри в монгольской письменности. Доклады Российской Академии наук. Л., 1924, с. 116. — Относительно приставки «Тэб» высказано мнение, что ее можно перевести как «сила», а полное Тэб-Тенгри — как «весьма небесный» или «весьма божественный» (см.: Grousset R. L'empire mongol (première phase). Paris, 1941, p. 181—182).

⁶⁸ Pelliot P., Hambis L. Histoire des campagnes de Cengis-khan, t. 1, Leiden, 1951.

категории в отличие от рядовых относились к социальной верхушке кочевников и оказывали влияние на общественно-политические дела.

Реальным отголоском такого положения шамана в обществе являются предания северных бурят, согласно которым в старину посвящение в высшую категорию шаманов происходило таким же образом, как и при избрании хана: шамана поднимали на войлоке и обносили по кругу.⁶⁹ Это хорошо увязывается с тем фактом, что у аларских бурят была категория шаманов, также называемых тенгри бөө. Следы такой же категории шаманов имеются и у алтайцев. Таким образом, можно полагать, что у народов Южной Сибири и Монголии из обычных шаманских категорий выделялась особая, высшая по социальному признаку. Вследствие этого мы можем допустить, что в тех случаях, когда современный материал по шаманству дает нам факты существования особой, высшей категории шаманов, можно считать это отголоском социального устройства общества, с правящей верхушкой которого тесно срослись шаманы. Подтверждение этому мы находим у тувинцев. Как удалось выяснить, шаманы тенгри бөө на юге Тувы чаще всего обслуживали высокие чиновничье-феодалные круги. Так, тувинцы вспоминают эпизод с Ямбил Чооду, который проливает свет на его «клиентуру».⁷⁰ Однажды нарынский Амбан-ноен был приглашен в Улап-Батор, в дом Богдо-хапа. Забытый Амбан-ноенем знак власти (*отук*)⁷¹ был спрятан женой Богдо-хана в ящик и закрыт на замок. По возвращении домой он вспомнил, что забыл его в доме Богдо-хана. Считалось, что отук еще приумножает во время молитв благопожелания ноену и его людям. Расстроенный ноен обратился к Ямбил Чооду, тот камлал три ночи, и якобы в результате камлания отук снова вернулся к его владельцу.

Уместно заметить, что рассмотренная нами высокая категория шаманов явилась продуктом развития общества у кочевников, достигшего социального классового строя. Вероятно, шаманы категории тенгри бөө в прошлом могли быть выходцами только из определенных социальных слоев общества, связанных с высокосоциальными богатыми представителями кочевнической знати.

⁶⁹ Клеменц Д. А., Хангалов М. Н. Общественные охоты у северных бурят. — В кн.: Материалы по этнографии России, т. 1. СПб., 1916, с. 134.

⁷⁰ Аналогичный материал о подобного рода деятельности «сильной шаманки» см.: Кон Ф. За пятьдесят лет, с. 47.

⁷¹ В дореволюционной Туве административные должности в хошунах или сумонах были закреплены за феодалами, имевшими перахлические отличия и чины. Таким отличием для тувинских феодалов были плисовые шапки с украшениями из различного цвета шариков, кистей из крученого шелка и павлиньих перьев. Именно такие украшения на головных уборах назывались у южных тувинцев отук. В частности, ноены имели шапку с малиновым прозрачным шариком, кистью из крученого шелка и четырьмя павлиньими перьями (см.: Рукописный фонд ТувНИИЯЛИ, шлв. № 8, с. 41; Дурлов В. И. Социально-экономическая история Тувы, с. 186—190).

И хотя «путь» в эту категорию был сходен со становлением других шаманов, но в основе своей он формировался сословными рамками общества.

Категория шаманов улуг хам (большой, великий шаман) была в какой-то мере predetermined. Престижное значение этой категории осознавалось в обществе уже спустя некоторое время после начала деятельности любого шамана. Предeterminedность этой категории можно, пожалуй, усмотреть в том, что наследование шаманского дара, атрибутов шло по генеалогической линии в рамках семейно-родственных устоев. И в своей деятельности шаманы не обходились без осознания, что они наследники своих знатных предков-шаманов. Н. Ф. Катаповым записано немало шаманских молитв, в которых действующий шаман восхваляет своих великих предков: «О мой дед по матери! имеющий глаза, подобные чашке! усы свои воткнувший в землю, которая находится в верховьях Манжурука (Майн-Чюрек — богатое сердце)! о шаман Тамдын! шамань со мною, горлапя и папевая, о мой дед Тамдын, имеющий жилище на лесистой местности и служащий мне всегда паставником! о мой дед Тамдын, наставник и отец мой, помогающий мне видеть невидимое и поднимать медное ведро неподнимаемое! о владыко мой».⁷² Обучение начинающего шамана в рамках знатных шаманских династий песочно шло иным путем, ибо такой наследник должен был получить полный комплект того, чем располагал его знатный предок. Другое дело, что снаряжение начинающего шамана из такой династии хотя и имело более богатое оформление (например, количество подвесок на шаманской одежде, головной убор и т. д.), но давалось ему не все сразу, а наращивалось постепенно.

Категория шаманов улуг хам зачастую располагала не одним бубном (дунгур) и плащом (териг), а двумя, что позволяло им сочетать камлания, характерные для кара хамов (черных шаманов) и ак хамов (белых шаманов). У нас нет оснований считать, что в тувинском шаманстве можно четко разграничить шаманов по функциям, на тех, которые камлали только чистым духам или только черным (злым). Большие шаманы проводили камлания и тем и другим. По сообщению шамана Алдын-Херела, сильным, большим шаманам или шаманкам (улуг хам) один костюм и бубен служили для камланий над больным человеком, при совершении семейных и других молений. И связан этот костюм и бубен, как он выразился, с «белым ходом». Бубен для «белого хода» отличался только размером, он был больше второго, на костюме символика «белого хода» выражалась определенным цветовым оформлением подвесок.

Второй костюм и бубен шаман использовал во время камланий, посвященных борьбе с другими шаманами, когда нужно было уничтожить соперника или отнять у него душу (сунезин) какого-

⁷² Катапов Н. Ф. Образцы народной литературы. . . , с. 168.

нибудь человека, которую тот украл. Надевался второй костюм и в том случае, когда шаман делал чудо, например получал с неба аржан (священную воду), возвращал зеркало из юрты больного человека в свою и т. д. Во время камланий по «черному ходу» шаман в основном воплощался в медведя, подражая его движениям, звукам, и камлающие это сопровождал адыг ээренем. Обращался при таких камланиях шаман преимущественно в дайып дээр.

Несколько иную характеристику категории больших шаманов, а также шаманов с белым и черным «ходами» мы получили у южных тувинцев.⁷³ У нарынских тувинцев сильные шаманы характеризовались наличием у них естественной силы (*атта шиттэ*).⁷⁴ Под атта шиттэ понималось наличие у шамана способности к гипнозу. То, что она есть, устанавливалось не самим шаманом, а со стороны, и прежде это мог установить нойон или какой-нибудь высокий чиновник. По этому случаю шаман проводил камлание, связанное, как и у западных тувинцев, с совершением какого-нибудь чуда. Например, в юрте около больного ставили чашку (аяк) с молоком. И в процессе камлания шаман, обращаясь к небесным духам, должен был у них для исцеления больного достать несколько капель небесного молока. Если это случалось, то молоко в чашке окрашивалось в красный цвет. К категории сильных шаманов нарынские тувинцы относили тех, которые своими камланиями могли уничтожить людей или скот. В народе их узнавали даже по внешнему виду. Нижнее веко у таких шаманов было вывернуто и имело красный цвет.

У нарынских тувинцев было более определенное, чем у западных, деление на шаманов с белой и черной дорогой. В народе даже считали, что шаманы, идущие по земле, оставляли след определенного цвета (т. е. черный или белый). Шаманам с черной дорогой простые люди обычно ни в чем не отказывали и в глаза им ничего плохого не говорили. Но твердо знали, что такой шаман может навести беду на людей. Если такое случалось, то обращались к шаману с белой дорогой. Обычно это сводилось к борьбе двух соперников. Иногда такая борьба (в форме серии камланий) кончалась тем, что один из них забирал у другого какой-нибудь онгут (например, онгут медведя), и это увеличивало вдвое силу победителя. Иногда эта борьба заканчивалась смертью соперника.

Шаманом с черной дорогой обычно становился тот, кто уничтожил хоть одну душу человека, такие шаманы уже не могли излечивать больных, предотвращать беды для скота и т. д.

Представления в тувинском шаманстве, связанные с черным путем (символом зла, смерти, болезни), не могут быть рассмотрены вне определенных категорий шаманов.

О том, насколько древними являются эти представления, свидетельствуют некоторые письменные источники. Исследователь

⁷³ Запись сделана в 1971 г. в пос. Нарын у информанта Каваа Чооду.

⁷⁴ По объяснению нашего информанта, *атта шиттэ* не пародные слова; откуда они появились, он не знает.

ница И. В. Стеблева, интерпретируя текст Книги гаданий, написанной руническим письмом (VIII—IX вв. н. э.), на основе фрагмента

«Я черный бог судеб.
То, что у тебя сломано, я соединяю,
То, что у тебя разорвано, я связываю»⁷⁵

дает следующее пояснение к первой строке: «„Черный бог судеб“ (буквально — путей или „бог черного пути“) характеризуется в Книге гаданий следующими атрибутами: а) черный цвет или хозяин черного пути; б) медицинская функция; в) созидательная функция».⁷⁶ И. В. Стеблева сопоставляет черного бога с Эрликом у алтайцев. По-видимому, здесь вполне правомерно идентификацию этого образа раскрыть более широко, ибо образ Эрлика (хозяина подземного мира) был известен помимо алтайцев и другим народам. Важным моментом в шаманских представлениях о верховном существе подземного мира Эрлике являются и функции самих шаманов, которым был дан черный путь к этому божеству; кроме того, само создание этого образа лежит в мифологии тюркомонгольских народов.

Категория шаманов, обозначаемая тувинцами термином *хам*, довольно типичная для всех этнических групп. Пожалуй, главным признаком этой категории является определение ее как слабой, простой. Южные тувинцы слабых шаманов распознавали сами по их действиям. Так, если шаман посылал свой хорал на человека, а попадал в скот и тот начинал болеть, то этот шаман уже в народе считался слабым — без хозяина (*эцин куве*).

Западные тувинцы считали, что слабые шаманы могли лечить лишь те болезни, которые приписали человеку духи (аза), а болезни, насылаемые бук и албасты, излечивали только сильные шаманы.

Определенную разновидность у тувинцев представляли те шаманы, которые не имели своего костюма и бубна, а для своих камланий брали их у других шаманов. Отсутствие костюма и бубна объяснялось только их бедностью. Брать же костюм таким шаманам полагалось на один—три дня в дневное время, как и проводить сами камлания. Перед заходом солнца взятое возвращали владельцу.

Регламентация временем объяснялась тем, что у тувинцев прежде (у стариков и ныне) никто ничего не просил после захода солнца, никто никому не давал молока после вечерней дойки. Все одалживали или просили только утром и днем, так же должны были поступать и шаманы.

Помимо наследственных шаманов у тувинцев были и такие, которые в своих родословных не имели предков-шаманов.⁷⁷ Они

⁷⁵ Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976, с. 118.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Записано в 1974 г. в пос. Ичкин Дзун-Хемчикского района от Куу-лара Экер-оола.

сами принимали решение стать шаманами. Но обычно такие люди в народе считались удачливыми, среди окружающих выделялись некоторыми особенностями. В отношении этих лиц создавалось мнение, что они как-то могут особо разъяснить другим причины тех или иных болезней, понимать необычные явления, им было свойственно слышать то, что рядом другой человек не слышит, и т. д. Признание за такими людьми подобных качеств и особенностей подсказывало им мысль, что, став шаманами, они смогут иметь определенные блага в жизни, зарабатывать себе этим необходимое. Решение стать профессионалом подкреплялось тем, что они заказывали какому-нибудь охотнику убить в тайге дикого козла, шкурой которого обтягивался бубен. Затем проводилось первое камлание с теми же элементами, которые были свойственны всем шаманам (освящали бубен, перевоплощались в него, падали в обморок и т. д.).

Здесь совершенно ясно видно, что «избранничество» в шаманы некоторым позволяло заняться профессионально избранным делом, преследуя при этом прежде всего материальные выгоды.

Роль тувинских шаманов в конце XIX—начале XX в. в общественной жизни была еще достаточно велика и многообразна, несмотря на то, что официальной религией являлся ламаизм. Шаманы наряду с ламами в этот период проводили ряд общественных молений (*дагыыр*), являвшихся по своей сути реальной поддержкой патриархально-феодального уклада, социальной системы. Наиболее яркими примерами таких молений могут служить те, которые совершались во благо политического и экономического порядка, закрепленного господствующим классом. И хотя все общественные моления у тувинцев по своему происхождению относятся к ранним (дошаманским), в рамках общественного устройства этого времени они проводились уже с учетом реальной действительности. К таким общественным молениям относились проводимые в рамках территориально-административных единиц (хошунные, сумонные и др.), прежде всего это ежегодные моления — *оваа дагыыр*, *тайга дагыыр* и др.⁷⁸

Репродуктивность благосостояния тувинской семьи, связанной многочисленными родовыми привычками, укладом, в это время была немыслима без постулата зависимости от окружающей природы, наделенной религиозно-мифологической символикой. Все успехи и невзгоды хозяйственной и личной жизни объяснялись не опытом и знаниями, накопленными поколениями, а отношением духов и божеств, олицетворявших все явления и при-

⁷⁸ Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край, с. 134—139; Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы, с. 175; Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев, с. 361; Сердобов Н. А. История формирования тувинской нации, с. 170—174; Дьяконова В. П. 1) Культовые сооружения тувинцев, с. 157—164; 2) L'obolemonument du culte de la nature chez les peuples du Saïan Altaï. — L'Ethnographie. Paris, 1977, p. 93—101; 3) Религиозные культы тувинцев, с. 172—174, 185—189.

роду реального мира. Нагул животных, приплод, настриг шерсти, добыча на охоте и пр. зависели якобы от благорасположения духов — хозяев земли, воды, вселенной (оран танды ээзи) и т. д. Шаманы, наделенные в народной среде полномочиями компетентных посредников с олицетворенной, персонифицированной природой, могли обеспечить и закрепить желаемое благополучие. Так, в рамках семейно-родственных коллективов шаманами совершались благодарственные моления духам — хозяевам мест (например, *даг дагыыр, арт дагыыр, хам ыяш дагыыр, суг бажи дагыыр* и др.). По личным просьбам в отдельных семьях проводили они и семейные обряды (*от дагыыр*)⁷⁹ и т. п.

Не останавливаясь здесь более подробно на характеристике многообразных видов молений, отправлений религиозных культов,⁸⁰ которые совершались тувинскими шаманами, попытаемся кратко раскрыть еще одну их функцию — врачевательную.

По сообщению Алдын-Херела, у шаманов существует представление об Эрлик ораны (хозяин подземного мира или мира мертвых), аза ораны (страна чертей) и нашей земле, именуемой иногда *эжен танды*. Аза ораны — страна злых существ, откуда людям, скоту насылаются всяческие болезни, количество их 999. Считается, что между Эрлик ораны и аза ораны идет все время борьба. В аза ораны обитают не все категории злых, вредоносных существ. Такие как *албыс, шулбус*, например, обитают, не доезжая до этой страны. Эрлик ораны является главой по отношению ко всем категориям злых существ, где бы они ни обитали. Эрлик командует ими, дает распоряжения, кому и как вредить человеку, животному. Иногда его «армия» нарушает его распоряжения, и тогда Эрлик их наказывает. Итак, всем плохим, злым ведаёт Эрлик, в подчинении которого имеется пантеон злых духов, расселенных иногда вне пределов его обитания. И Эрлик, действуя через злых духов, насылает людям болезни.

Приглашение шамана к больному называется *хамнаар хоп*. К приезду шамана готовились очень тщательно. От юрты больного трое мужчин отводили шаману лучшего коня, на котором он должен был приехать. Вместе с копом везли немного араки, которую шаман вышивал перед отъездом. Родственники больного шили красивый кисет (элдик) из разноцветных тканей, в него обязательно клали немного табаку и сухожильные питки. Вне юрты с восточной стороны устраивали сооружение (*сузук*). Оно представляло собой листовничный ствол (*тона*) в рост человека, очищенный от коры и окрашенный красной краской в виде чере-

⁷⁹ См.: Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев, с. 358—374; Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджины, с. 172—175; Дьяконова В. П. 1) Религиозные культы тувинцев, с. 172—216; 2) Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник, с. 40—85.

⁸⁰ См.: Дьяконова В. П. 1) Религиозные культы тувинцев; 2) Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник; 3) Роль шамана в погребальном обряде тувинцев. — В кн.: Бартольдские чтения. М., 1974.

дующихся полосок (красный цвет, цвет дерева). На верхнем конце столба от пишки конусовидной формы вырезали девять сучковидных отростков. К одному из сучков (от естественного отростка) подвешивали и кусок веревки из сыромятной кожи (*аргамчи*) с определенным числом узелков (от трех до семи). Позже, во время камлания над больным, шаман объявлял, какой вид скота означает каждый узелок. Таким образом шаман назначал плату за свое камлание.

Возле столба делали П-образное сооружение из свежесрубленных молодых листовниц. Ветки не срубались. К верхней перекладине прикрепляли ленты (чалама), вырезанные из узких полосок бумаги, в центре между ними помещали квадратный лист бумаги. Во время камлания шаман в своих специальных текстах (*алгыш*) сообщал о том, что он отправляется к Эрлик-Ловун-хану. О дороге (*Эрлик оруу быле*) он все рассказывал присутствующим. Свой путь он мог начать с того, что садился на священный ыдык (бубен) или волка, медведя, ворона, орла и др., которые были его ээренями. О всех своих перевоплощениях он сообщал присутствующим, подражая полету птицы или шагам медведя, волка и т. д. Добравшись до царства Эрлик-Ловун-хана, шаман обращался к нему за разъяснением характера болезни человека, просил Эрлика отпустить сунезин (нематериальная субстанция любого человека, символизирующая живое). Чаще всего согласие Эрлика на выздоровление шаман получал в обмен на другую сунезин. Тогда шаман сообщал присутствующим о смерти кого-нибудь из людей. Иногда, чтобы узнать о решении Эрлика, который так-кие согласовывал с Курбусту-ханом (глава верховного, небесного мира), шаману приходилось идти в небо (дээр). Там он узнавал, покинет ли человека болезнь. На небо шаман уже попадал с помощью зеркала.

По окончании камлания в юрте больного шаман объявлял, через какое время надо убрать сузук,⁸¹ что свидетельствовало о благополучном исходе для больного. За такое камлание родственники платили шаману скотом (одну лошадь или корову и т. д.).

Помимо договоренности с Эрликом, шаман должен был извлечь из человека болезнь, внесенную злым духом. Эта процедура совершалась над больным с помощью бубна, зеркала, куда шаман «втягивал» духа болезни, а затем выносил из юрты. Вот как шаман звал сунезин больного человека при камлании (мелодия при этом была протяжной, как будто тот был далеко):

Белая твоя юрта опустела,
Дети твои осиротели,
Скот твой разбрелся
По лесам, по долам,
Стал пищей медведей, волков, курай-курай!

⁸¹ Сузук — вера; по сведениям моих информантов, это сооружение (столб, П-образные воротца из листовницы), воздвигаемое вне юрты для камлания шамана над больным.

Жирное мясо наполнило корыто, тарелки,
Желтый чай наполнил чайники,
Гривастая ждет у коновязи,
Ждет, когда ты возвратишься, курай-курай!
Вернувшись в светлый свой оран,
На счастье и спокойствие посмотри,
Подруга твоя с разделенными волосами
Одинокое ждет тебя, курай-курай!
Под небом, под солнечным, лунным светом
Не придется ли трудиться,
Возвращайся домой, курай-курай!⁸²

Итак, в конце XIX—начале XX в. тувинские шаманы сохраняли многие культовые функции. К этому времени еще не исчезли некоторые институты шаманства, игравшие в прошлом важную роль в обществе, несомненно всячески способствовавшего их поддержанию и сохранению. В Туве отмечается почти парадоксальное положение, когда при наличии официальной религии, с религиозными центрами, школами будущих священнослужителей, огромной армией лам, шаманы как выразители иной религиозной системы имели, так же как и ламы, широкую народную аудиторию. Такая религиозная терпимость обязывала общество оплачивать тех и других, что в конечном счете для основных слоев населения было ощутимым и разорительным.

Сфера деятельности шаманов зачастую перекрещивалась с таковой у лам как на фоне общественных религиозных обрядов, культов, так и индивидуального воздействия на верующих.⁸³ Стойко сохранявшиеся в народе религиозные предрассудки и суеверия позволяли шаманам не свертывать свою деятельность. Поразительно живучими оказались и мир религиозных представлений у шаманов и «обслуживание» рядовых тувинцев всем огромным шаманским арсеналом воздействия (различные камлания, культовое снаряжение и т. д.).

Конечно, к этому хронологическому периоду тувинские шаманы уже не несли того социального заряда, который имел место в более ранние исторические периоды. Но в целом значимость как самой фигуры шамана, так и его деятельности еще не была отвергнута народной средой.

⁸² Записано от В. Кого-оола, перевод с тувинского сделан О. Дамгай.

⁸³ Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев, с. 172—216.

Ч. М. Таксами

ШАМАНСТВО У НИВХОВ

Шаманство у нивхов изучено слабо. Даже в трудах первых исследователей истории и культуры этого народа мы находим лишь отрывочные сведения о таком важном явлении в их религиозной системе.

Первым обратил внимание на наличие у нивхов шаманов Л. И. Шренк. Он заметил, что шаманство у нивхов развито гораздо слабее, чем у тунгусоязычных народов Приамурья — ульчей, нанайцев и др. К тому же, он предполагал, что шаманство пришло к нивхам откуда-то из «глубины страны».¹ По наблюдению Л. И. Шренка, распространение шаманства уменьшается по мере приближения к Амурскому лиману и Сахалину. Более того, «начиная от деревни Вась, — пишет он, — вряд ли можно встретить где-нибудь на Лимане шамана или шаманскую утварь, в чем я убедился после многочисленных расспросов».² Лишь немногие шаманы пользовались среди нивхов популярностью, были известны как «великие шаманы». Это Саян, живший выше Николаевска, Чезах — в Каки и Хорвин — в Чардбахе. Л. И. Шренк видел в нивхских семьях шаманские принадлежности, хотя там никто не занимался камланием. По его наблюдению, некоторые нивхи умеют так же, как и шаманы, «плясать, бить в бубен и проделывать все то, что делают шаманы при отправлении своих обязанностей». И это несколько не считалось за грех.³ Шаманы играли практическую роль в жизни нивхов, в частности во время болезни, в случае смерти и т. д., поэтому они по-своему отождествляют шаманов с врачами и аптекарями.⁴

Основными шаманскими атрибутами были бубен и пояс. Каждый шаман имел свои собственные песни, являвшиеся заклинаниями для вызова помощников (*кэң*), которые обязаны приходиться

¹ Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края, т. 3. СПб., 1903, с. 121.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, примечание.