

и не выработало единой точки зрения по этому вопросу (см.: Райт Дж.К. Географические представления времен крестовых походов. М., 1988. С. 235–236). Одни, руководствуясь словами книги Бытия, помещали рай далеко на востоке; другие — на юге, за недоступным человеку тропическим поясом; третьи, основываясь на рассказах о путешествии св. Брендана, помещали рай далеко на западе; наконец, идея, что рай находится на севере, Средневековье обязано весьма популярному труду Марциана Капеллы *De purtibus Philologiae et Mercurii* [“О бракосочетании Филологии и Меркурия”], содержащему свидетельство о гипербореях [“На севере за этими горами (Рифейскими) живут гипербореи, и там постоянно вращается ось мира. Этот народ известен своим долгожительством, почитанием богов, мягкостью климата, а дни у них протяженностью в полмесяца. Это и есть граница человеческого обитания” (б.664)], которое, по словам Дж. Райта, дало “повод некоторым из отцов церкви искать рай на севере” (Райт Дж.К. Указ. соч. С. 72).

³⁷ Автор “Комментариев” — Евстафий, епископ Фессалоник; фрагменты трактата в кн.: Латышев В.В. Указ. соч.

ФОЛЬКЛОР

О. Б. Христофорова

ПОЛУЧЕНИЕ ДАРА

рассказы о шаманском становлении у нганасан¹

АНДРЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ПОПОВ, известный этнограф-сибиревед, в 1930-х годах проводил полевые исследования на полуострове Таймыр. Среди его информантов были нганасанские шаманы — *нгэда*, от которых он записал несколько автобиографий (как он сам называл эти тексты); три автобиографии опубликованы полностью: Дюхадие Костеркина (Нгамтусуо) (далее — ДК)², Серептие Ярославина (СЯ)³ и Семюена Нгомджа (СН)⁴. Это довольно большие по объему тексты (12–15 страниц убористого шрифта каждый), содержащие описания видений во время шаманской болезни, а также сведения генеалогического характера, объяснение смысла некоторых обрядов и ритуальных атрибутов, экскурсы в космогонию и т. п. Автобиографии, по всей видимости, были воспроизведены по просьбе исследователя, но все же можно предположить, что они бытуют в традиции (по крайней мере внутри семейной традиции шаманских династий). Об этом говорит, во-первых, то, что тексты содержат рассказы о видениях не только самих информантов, но и их предков-шаманов; во-вторых, величина текстов — помнить их до мельчайших подробностей (даже если учитывать возможность варьирования) можно только в случае неоднократного воспроизведения; в-третьих, для описаний видений характерен устойчивый набор мотивов; и, наконец, свидетельством тому прагматическая функция автобиографий: обоснование истинности шаманского дара. Последний фактор свидетельствует также о том, что рассказы о видениях и необыч-

ных поступках начинающих шаманов не считались эзотерическими. Насколько можно судить по записям Попова, не было ограничений ни на сферу их распространения, ни на условия произнесения. Эти рассказы могли быть адресованы любому члену социума, и более того, исполнять их могли не только сами шаманы (конечно, в сокращенном виде)⁵. Кроме функции подтверждения репутации практикующих шаманов, эти тексты, очевидно, предоставляли модель для интерпретации распространенных среди народов Севера определенных психофизиологических состояний⁶ и направления развития этих состояний у молодых людей по схеме “шаманская болезнь”.

В данной статье на основе автобиографий шаманов будут рассмотрены некоторые особенности получения шаманского дара у нганасан, а также основные мотивы рассказов о снах-становлениях.

Основной идеей шаманских автобиографий можно назвать обоснование сверхъестественного призвания будущего шамана на роль посредника между миром людей и миром духов. Мотив избранничества может реализоваться в нескольких вариантах.

1. Наследование дара от предков: “Мои предки по материнской линии происходят от тунгусов (эвенков. — О. Х.) с “шитыми” (татуированными) лицами. Они имели шаманов. Их духи приходят и находят меня и делают шаманом” (Черие)⁷; “Этот человек был Нгуомджа, а другой предок Нгалмыдаса. От них я имею свое происхождение <...> Шаман умирает, и все его бесчисленные духи приходят к тебе и находят тебя” (СН, с. 99). Возникает предположение, что акцентируется здесь не столько наличие в роду шаманов, сколько наследование их духов-помощников⁸. Этот акцент допускает возможность других вариантов реализации мотива.

2. Случайное, не обусловленное наследственностью приобретение духов-помощников или же контакт с духами болезней в молодом возрасте. Так, потомок известного в прошлом шамана из рода Нгомджа предваряет рассказ о своем становлении историей предка — “простого человека”, чье шаманское призвание определило то, что он, “подружившись с болезнью, отправился вместе с ней куда-то на край земли...” (СН, с. 96). Пример не-

чаянного “заражения” шаманской болезнью приводит Ю. Б. Симченко: «Сейме Турдагин рассказывал, что приобрел шаманский дар между 20 и 25 годами. Он приехал однажды на Енисей... где происходило какое-то камлание. Здесь, по собственному определению, Сейме “бесился”, т. е. самопроизвольно впал в экстатическое состояние, в котором он вступил в контакт с дьямада, дрался с ними и подчинил себе некоторых. После этого он завел шаманский костюм и начал камлать»⁹.

3. Наследование дара в сочетании с ранним взаимодействием с духами (во младенчестве или даже пренатальном периоде) и, как следствие, необычное рождение и детство свидетельствуют в контексте жанра автобиографий об исключительно высоком статусе шамана. “Я стал шаманом еще до своего появления на свет; во чреве моей матери, на пятом месяце ее беременности, нашла меня Оспа. Моя мать, будучи беременной, стала во сне женою Оспы. Она проснулась и рассказала своим, что ее будущий ребенок должен стать шаманом от Оспы <...>. И действительно, я, говорят, родился в сорочке и этим самым подтвердил правдивость слов моей матери” (ДК, с. 84). Описываемые далее таинственные происшествия детства связываются героем с проделками Оспы¹⁰. Особое избранничество со стороны духа страшной для туземцев Крайнего Севера болезни дополнялось в случае Дюхадие Костеркина наследственностью дара: «Стал приходиться волк и поедать оленей. Ничего не могли поделать. Вот шаман и сказал: “Я его все-таки изловлю, волк, как и всякие животные, имеет ведь свою мать”. И стал три дня камлать, а потом сказал: “Волка я вселил в свою жену, вот увидите, какой родится ребенок”. Родился хвостатый ребенок — дед Дюхадие. Он стал знаменитым шаманом и до самой смерти ходил с хвостом»¹¹.

Той же цели — подтвердить сверхъестественность призвания будущего шамана — служат и такие мотивы автобиографий, как “обучение против воли” и “мучительность испытаний”: “Так, помимо воли тебя обучают, хотя бы и не хочешь” (СН, с. 100); “Я говорю, и все это заставляют говорить, мучая, я говорю с плачем, так что бываешь и не рад, что ты шаман” (СН, с. 108); «Тогда мне бог говорит: “Шаман без мучений — шаман не бывает»» (Тубяку, с. 154). Как отмечает А. А. Попов, «случаи доброволь-

ного получения шаманского дара по собственному желанию у нганасанов мне неизвестны. Правда, встречались иногда шаманы, не пользующиеся никаким авторитетом, которых за глаза прямо называли обманщиками и к которым обращались за помощью только в тех случаях, если вблизи не оказывалось другого шамана. Про них говорили, что они “сами напросились стать шаманами”. Но даже и эти шаманы никогда сами не говорили, что они получили дар по своему желанию»¹².

Подтверждением истинности дара служит описание в автобиографиях физических и психических страданий начинающего шамана, его странных поступков во время “шаманской болезни”, например: “После этого я стал полусумасшедшим, часто распевал различные заклинания и уезжал сам не зная куда, без всякой цели, один. Часто впадал в обморок, ночью во сне мучили меня духи” (ДК, с. 93)¹³. Показательна обязательность этого мотива: и наследование дара, и ранний выбор духов не освобождают избранника от необходимости перенести все мучения шаманского искуса: “Когда я немного подрос, говорят, прохворал три года. Во время этой болезни водили меня по различным темным местам, где бросали то в воду, то в огонь. К концу третьего года я, говорят, для окружающих умер, три дня пролежал неподвижно. И только тогда очнулся, когда на третий день собрались уже хоронить меня. Во время этой болезни у меня испортились глаза, и с тех пор я очень плохо вижу. На следующую ночь, говорят, я опять потерял сознание. Ночью Оспа унес меня и бросил ничком в собачьи извержения. Утром в таком положении нашли меня родные и привели в должный вид” (ДК, с. 84–85).

Состояние психического расстройства будущего шамана могло длиться довольно долго, и если припадки не прекращались в течение нескольких лет (по данным Попова, до 10), родственники больного, говоря: “Как будто бы действительно наш человек хочет сделаться шаманом” (ДК, с. 93), предпринимали усилия для нормализации его состояния. Они должны были подготовить все необходимое и пригласить сильного шамана для камлания-посвящения. Посвящения молодых шаманов проводились нганасанами раз год, на празднике Чистого чума, знаменовавшего конец полярной ночи и начало нового года. Однако станет ли шаманом

одержимый духами человек, зависело прежде всего от него самого, от его силы и способности подчинить себе духов-помощников. Если он не мог с ними справиться, он либо становился *дючилы* — толкователем снов, “маленьким шаманом”, знающим о намерениях духов, но не способным влиять на эти намерения¹⁴, либо сходил с ума и делался менериком (истеричным, припадочным); ср.: “Оказывается, колыбель большая для него — это плохо. Надо, чтобы все его суставы дошли, чтобы ему стать шаманом, а то просто будет менериком”, — говорит божество, “доращивая” будущего шамана в железной колыбели (СН, с. 97). По этнографическим данным, практикующий шаман мог лечить такие состояния — просить духов, чтобы оставили человека в покое. Если такое камлание было удачным, менерик выздоравливал и становился обычным “человеком среднего мира”. Но также выздоравливал от своей болезни и вновь посвященный молодой шаман. Пройдя все испытания, научившись управлять духами и своим состоянием, он избавлялся от неконтролируемых припадков. Ему шили костюм, изготавливали головной убор, бубен и колотушку, и он начинал свою практику — по просьбам соплеменников лечил больных, принимал трудные роды, обеспечивал удачный промысел, укрощал непогоду, предсказывал будущее.

Следует подчеркнуть, что при всей обязательности мотива “шаманской болезни”, описание странного поведения начинающего шамана оказывается факультативным. Обусловлено это тем, что производится это описание с “внешней” точки зрения и потому мало соответствует жанру автобиографии. О своем физическом состоянии шаман рассказывает с чужих слов, ему приходится опираться на свидетельства очевидцев (прежде всего родственников), поскольку сам он не помнит, что с ним было наяву; ср.: “К концу третьего года я, говорят, для окружающих умер” (ДК, с. 84); “Когда пришел в себя, оказывается, лежу в своем чуме около очага. Вот я болею, лежал, оказывается, а думал, что где-то был” (СН, с. 108). Несравненно более разработаны описания видений начинающих шаманов, к анализу которых мы и переходим.

Описания видений во время шаманской болезни занимают центральное место в автобиографиях. Они не имеют формул за-

чина и концовки, разным может быть в них количество эпизодов (под эпизодом понимается описание встречи-диалога шамана с конкретным персонажем — духом) и состав персонажей, среди которых мы встречаем и божеств общеганасанского пантеона (Матери природы, хозяин-персонификация мирового древа *Хора*, хозяйка-прародительница диких оленей), и существ, порожденных индивидуальной фантазией шаманов (разнообразные духи-помощники, духи болезней)¹⁵.

Наиболее устойчивым в описаниях видений можно признать набор мотивов, повторяющихся во всех рассмотренных нами текстах и заметно отличающихся от мотивов в описаниях камланий практикующих шаманов, что позволяет выделить шаманские сны-становления в особую группу текстов. Рассмотрим их основные мотивы.

— **Путь/путешествие.** Будущий шаман первоначально в сопровождении 1–3 зоо- или орнитоморфных духов-спутников отправляется в путь по “земле, создающей шаманов”. Герой уподобляется сироте, и цель его пути — узнать свое происхождение: “Дай мне разум... расскажи мне про мое происхождение”, — обращается шаман к хозяину грома (СЯ, с. 96); “Мы привели откуда-то сироту, все же мы его заставили походить и разузнать про свое происхождение”, — говорят его спутники (СН, с. 103). Очевидно, шаман уподобляется здесь *Дяйба-нгуо* — Сироте-богу, культурному герою и первому шаману, одному из основных персонажей нганасанской мифологии¹⁶, а путешествует он по мифической земле времен первотворения. Молодой шаман видит, как хозяйка воды *Быды-нгуо* распределяет рыбу между разными народами (ДК, с. 85); на птичьих островах спутники показывают ему утку-каменушку, доставшую землю со дна мирового океана (СН, с. 100).

— **Встреча/гостины.** Неофит в сопровождении спутников посещает жилища разнообразных обитателей мифической земли: матерей (*нямы*) и божеств (*нгуо*) земли, воды, подземного льда; духов-хозяев промысловых животных (*барба*); духов болезней (*баруси*). Гостить в их чумах и получать подарки-гостинцы необходимо — таким образом устанавливаются отношения, подобные отношениям *матадйо* в социальной практике нганасан¹⁷. В даль-

нейшем шаман будет в свою очередь приносить дары духам, а те — выполнять его просьбы (давать души детей и оленей, рыбу и песцов, лечить те или иные болезни). Как следует из автобиографий шаманов, именно знакомство с *баруси* позволяет им лечить болезни: “Если его сделают шаманом, сирота пусть по этой дороге сюда приходит, я укажу начало болезни” (СН, с. 103); “Если душа умершего много будет думать об оставшихся, оставшиеся после него умирают. Я — начало такого рода болезней... Вот ты ко мне пришел, в будущем ты будешь приходить ко мне за советом” (СН, с. 104).

Анализ этого мотива проясняет вопрос о лживых шаманах, обманщиках — это те, кто не вступил в отношения *матадйо* с духами болезней: “В какое бы время я ни пришел, будете ли верить мне?” — спрашивает шаман. “Как тебе не поверить, раз к нам заходил?.. Мы в чуме слышали звуки, некоторые шаманы мимо нас проходят. Я им не верю, вот ты зашел, будь же созданным для всяких целей”, — отвечает дух-хозяин кровотечения (СН, с. 103). “Мы хотим дать вместо себя глаза. Ты не хотел брать, но возьми”, — говорят неофиту “духи начала сумасшествия”. “Ну, ладно уж, дайте, я не хотел быть лживым шаманом. Ладно, ставши шаманом, я иногда буду ваш чум находить”, — отвечает тот (СН, с. 99). Данный пассаж означает, что в будущем шаман сможет лечить менерик и посвящать новых шаманов; ср.: “Когда человек станет сходить с ума, чтобы стать шаманом, я буду лечить его этими глазами” (СН, с. 99).

— **Получение даров.** Духи, у которых гостит молодой шаман, наделяют его дарами в знак установившихся взаимоотношений. Эти предметы представляют собой, во-первых, элементы облачения и ритуальные атрибуты шамана: бубен (СН, с. 107; ДК, с. 87) и колотушка (СН, с. 103), подстилка для камлания (СН, с. 104)¹⁸, наголовник и обувь (СН, с. 105–106); во-вторых, волшебные средства — знаки будущей удачи камланий: семь трав от семи болезней (ДК, с. 87), олени шерстинки: “Ты будешь удачным шаманом для оленей, вот поэтому я отдаю тебе это”, — говорит дух-хозяйка оленей (ДК, с. 89), очки, похожие по описанию на бинокль (СН, с. 98); наконец, это чудесные существа — духи-помощники в будущей практике: мышь и горно-

стай (ДК, с. 86), гуси и лебеди, гагара (ДК, с. 86; СН, с. 100–102), олень *Быдынгка*¹⁹ (СН, с. 106). Волшебное средство и чудесный помощник могут соединяться в одном образе: “Вот ты ко мне и пришел, в будущем ты будешь приходить ко мне за советом. Вот видишь на моем костюме железное изображение дикого оленя. Возьми ты это в подарок. Всегда ты должен употреблять его, когда увидишь, что мало людей и мало оленей. Если станешь камлать доброму божеству человека или оленя, за этим оленем следуй. Если придешь ко мне, и я тебя не узнаю — покажи этого оленя... Если будешь употреблять его, то и семья прибавится, и скот прибавится. Всегда употребляй его. Этот олень людей счастливыми сделает” (СН, с. 104).

Встречается в рассказах о шаманском становлении и тема ложного дара: его предлагают персонажи, в отношении с которыми шаману лучше не вступать, — души умерших лживых шаманов, несильные и обманные духи — “хозяин запутывания Намтари”, “хозяин глупости Хехирие” и др., например: “Э, друг, возьми повязку”, — предлагает дар шаману женщина с оловянной повязкой на лбу, сидящая в оловянном чуме. “Нет, ты слабая, ковкая, как олово, божество, буду несильным” (СН, с. 99). Тема не является сюжетообразующей, поскольку ложных даров шаман не принимает.

— **Разгадывание загадок.** Это и есть основное испытание будущего шамана: “Мы только и будем идти, вопрошая: шаманские духи всегда с загадками бывают”, — объявляют ему сопровождающие его духи (СН, с. 101). Загадки касаются определения символического значения элементов ландшафта и происшествий на пути, имен-функций хозяев локусов верхнего и нижнего миров, например: «Река оказалась с семью руслами. Вот они трое (духи-спутники. — О. Х.) стали спрашивать меня: “Что это такое?” Я не знал. Сказали: “Каждый большой шаман имеет семь начал. По этим началам спускаясь, найдешь начало болезни”» (СН, с. 99); «“Что это за олени (по сторонам двери), разгадай”. “Дайте палку”, — сказал я и ударил ею по жерди чума. “Важенка — это дух-хозяйка размножения оленей, бык — это дух-хозяин размножения диких оленей”. “Угадал. Ну, теперь идите”» (СН, с. 104). «Увидели весь обледенелый чум. Вошли туда, там

сидел один мужчина и одна женщина и ходил один голый ребенок <...>. Они заставили разгадывать меня... Ребенок спросил: “Кто я такой?” Я ответил: “Ты, наверное, головная боль?” “Когда ты камлать станешь над болезнью, по этой дороге болезни иди”. Старик со старухой спросили меня: “Кто мы такие, угадай”. “Старик — начало чахотки, старуха — начало кашля”. “Верно, — сказали, — после, если такая болезнь будет к вам приходить, придешь и скажешь, тогда поможем”» (СН, с. 102).

Как видим, имеется существенное отличие в функциях персонажей: духи-спутники при помощи загадок обучают шамана верному истолкованию символов (если он поначалу не может ответить, они сообщают ему правильный ответ), а духи-хозяева испытывают силу и способности шамана, и в ряде случаев именно верный ответ влечет за собой установление взаимоотношений и реализацию мотива “получение даров”²⁰.

В двух случаях в рассматриваемых текстах соединение мотивов получения даров и разгадывания загадок создают ситуацию выбора между истинным и ложным даром, которая, впрочем, также не оказывается сюжетообразующей, поскольку в обоих случаях шаман поступает правильно — выбирает старый, изношенный предмет; ср.: «Правой рукой вынула старый, без узора, худенький наголовник, левой — узорный, новенький. “Какой из них возьмешь?” — спросила. Я: “Худо шаману слишком украшать себя. Какой хороший человек буду я, если возьму красивый наголовник, возьму я старый, худой наголовник”. Она закричала: “Я подумала — возьмет он красивый наголовник. Это умный шаман, он взял старый наголовник. Другие шаманы брали узорные, они не бывали счастливыми”» (СН, с. 105)²¹.

Умение разгадывать загадки приходит к неопиту постепенно: если в начале пути он не в состоянии отвечать на вопросы спутников, так что они боятся оставить его одного («“Что будем делать? Оставим ли здесь человека или еще вперед поведем?” Один сказал на это: “Как мы его здесь оставим, пути его путанные будут”», СН, с. 101), то в конце путешествия он не только с легкостью угадывает все, что видит, даже если его и не просят (ср.: “Про другую сторону не разгадывай, — сказали спутники, — это просто гора” — СН, с. 102), но и сам осмеливается за-

гадывать загадки духам, у которых гостит («Услышав, что я пришел, спросили: “Что взял?” Я сказал: “Ничего не дала”. На это хозяйка чума сказала: “Как вы думаете, что принес ваш спутник? Он принес ведь ресницы семи людей, это и скрывает от нас”. “Ну, угадала”, — сказал я» — СН, с. 107).

— **Обучение.** В этом мотиве можно выделить несколько составляющих: шаман получает новые знания и научается а) основным принципам, б) конкретным навыкам, в) этике “профессии”. В ходе путешествия спутники героя, знакомя его с элементами ландшафта и обитателями “земли, создающей шаманов”, рассказывают связанные с ними космогонические сюжеты, на что герой заключает: «Я думаю: “Со старины, значит, такой порядок... Когда по бубну человек, знающий начало мироздания, ударит, говоря про это, тогда глаза шамана проясняются и он видит дальше»» (СН, с. 100). Знание “начал болезней” и “дорог смерти” также оказывается средством успешной борьбы с ними (ДК, с. 86; СН, с. 99). Вторым важным принципом практики шамана является доверие к себе, что и пытаются развить в нем спутники, уча толковать символы: “Вот эти люди (духи-спутники. — О. Х.) все стараются создать из тебя шамана, а ты все не веришь. Но как же иначе будет?»; “Человек, проживая обычным путем, не становится шаманом. Сам себе не верит, хотя и создают его шаманом” (СН, с. 101, 99).

В технику шаманской “профессии”, как это следует из текстов автобиографий, входят разнообразные умения. Духи наставляют неопита, как использовать ритуальные атрибуты (ДК, с. 87), как проводить обряд Чистого чума (СН, с. 102, 107) и делать изображения духов (“Если станут делать изображения лица, пусть обязательно сделают с глазами и ухом, ему молись” — СН, с. 107), как лечить некоторые болезни [“Если человек заболел колотьем в боку, будешь лечить изображением гагары (из железа. — О. Х.). Дуя, с противоположной стороны клюв гагары приставив” — СН, с. 102]. Одним из самых главных для молодого шамана оказывается умение правильно призывать духов-помощников, которых во время путешествия показывают ему спутники или дарят хозяева, например: «Мои спутники сказали: “Мы должны расстаться. Давайте все трое говорить

по-птичь; один — как большие гуси, другой — как средние гуси, третий — как малые гуси, один — как лебеди, и так по-разному, чтобы впоследствии наш человек стал подражать им”. Стали по-разному гоготать. Кончив, сказали: “Когда станешь шаманом, камлать станешь, вот тех птиц, которых видел, ты будешь так призывать. Когда перед тем, как камлать, усядешься, по-птичь гогоча, тогда они придут к тебе, голоса их в тебя войдут. Если ты станешь шаманом, так будешь ты голосить”» (СН, с. 100–101)²².

Наконец, шаман получает наставления морального свойства: не хвастаться (волшебными предметами, силой), не отказывать в помощи нуждающимся, камлать только тем, кому это действительно необходимо; не использовать дар в пользу себе или во вред другим, например: “Если тебе встретится женщина — сирота или вдова, ты постарайся помочь ей своим шаманством... Не отказывайся, потрудись, может быть, и поможешь. Если ты не будешь поступать так, как я говорю, здесь же перережу твоё дыхание”, — сказал одному шаману древовидный дух *Хора* (ДК, с. 87). “Когда сам заболею, камлаю, ни до какого места не дохожу, больному камлаю — во все места дохожу”, — подытожил свою автобиографию другой.

Темой рефлексии шаманов оказывается разнонаправленность их возможностей — и помогать, и вредить людям. Приведем два любопытных фрагмента, которые демонстрируют осмысление информантами ограничений, накладываемых на вредоносное использование их способностей²³. В одном из них функции контроля выполняют “духи-начальники”, в другом к ним добавляется некое верховное божество. «Некоторые из худых моих духов во время начала моего шаманства все время подстрекали меня к скверным поступкам, говоря: “Ты обязательно должен съесть такого-то человека или оленя”. Несмотря на их подстрекательства и мучения, я все время воздерживался от этого греховного поступка. Тогда мои три духа-начальника сказали: “Пока нашего шамана на десятом году жизни духи не заставили испить человеческой крови, надо отделить их и запереть”, и куда-то увели и заперли злых духов-подстрекателей. С тех пор они перестали беспокоить меня, и я не стал злым шаманом, по-прежнему остался

доброжелательным. Когда я призываю духов, мои духи-начальники выводят из местообитания необходимых из них и после камлания уводят обратно» (ДК, с. 97–98). «Наверху есть божество, создающее шаманских духов. Сверху пришлые духи доброжелательными бывают, снизу пришлые духи недоброжелательными бывают. Добрых духов, чтобы они присматривали за недоброжелательными и не допускали шамана совершать нехорошие поступки, посылают. От доброго верхнего божества шаман имеет веревку. Если шаману предстоит совершить недоброе, его притягивают за веревку, не допуская до этого» (Черие, с. 96).

— **Переделка тела.** Интеллектуальному становлению соответствует изменение физической природы шамана, реализуемое в нескольких последовательных операциях. Тело неопита варят на огне в медном котле (СН, с. 96–97; ДК, с. 90), и женщина, одна из трех “духов начала шаманства”, так объясняет эту процедуру: “Зачем я тебя варю? Ты в среднем мире жил настоящим человеком, и тело твоё очень смрадное, варю, чтобы нечистота твоя испарилась. Когда станешь шаманом, будешь уметь разыскивать пути болезней. Варю тебя потому, что если тебя попросят камлать, идя туда, не стыдился бы нечистоты своей. Чтобы очистить тебя от воды материнского рождения, варю тебя” (СН, с. 96–97)²⁴.

Во время варки меняют свою природу внутренности шамана: “костный мозг стал рекой” (ДК, с. 92), кости в котле вдруг “стали голосить всяческими голосами птиц” (СН, с. 97). Появляются лишние части тела — кости и мускулы (смысл этих нововведений Дюхадие истолковывает следующим образом: «Кузнец сказал мне: “Ты имеешь три лишние части тела, поэтому ты будешь иметь три шаманских костюма”» — ДК, с. 91)²⁵.

Шамана, получившего новое тело, дух выкармливает грудью и доразвивает его в железной колыбели (ДК, с. 85; СН, с. 97).

Следующая операция — наделение молодого шамана новыми органами чувств. Он получает особое, двойное зрение: “Вот ныне ты будешь иметь глаза, видящие огонь, другие глаза, видящие духов. С этими глазами ты будешь камлать” (СН, с. 97). Дюхадие Костеркин так комментирует тему двойного зрения: “Я и сам не знаю, где находятся эти вставленные глаза, думаю, под кожей.

Когда камлаю, я ничего не вижу настоящими своими глазами, вижу теми, вставленными. Когда меня заставляют искать какую-либо потерянную вещь, завязывают мои настоящие глаза, и я вижу другими глазами гораздо лучше и острее, чем настоящими” (ДК, с. 92)²⁶.

Горло шамана “закачивают”, ему даются новый, сильный голос и новый слух: “Затем кузнец железно-сверло-указательным пальцем просверлил мне уши, говоря: “Ты будешь понимать и слышать разговоры растений”. Просверлил мне затылок железно-сверло-указательным пальцем, говоря: “Ты будешь понимать и слышать разговоры растений, находящихся сзади тебя”» (ДК, с. 92–93)²⁷.

Духи выковывают шаману новую голову (ДК, с. 90–91) и новое сердце — “не боязливое”, тройное с одним основанием (СН, с. 97), или семь сердец, чтобы ими “пользоваться при путях семи болезней” (СН, с. 97). Очень любопытен рассказ Дюхадие на эту тему. Его сердце вырезали “духи начала сумасшествия” еще в начале пути, и все время своей болезни он жил без сердца. “И вот на седьмом году от начала моей болезни я поехал на оленях сам не зная куда и зачем. И вот наяву, не во сне, встретился со мной человек и вложил мне через рот когда-то вырезанное сердце. Вот поэтому, должно быть, из-за того, что мое сердце варилось, закаливалось в течение нескольких лет, я могу распевать долго шаманские заклинания, не испытывая никакой усталости” (ДК, с. 93)²⁸.

Итогом всех этих трансформаций оказывается новое качество героя. То, как оно описывается в терминах нганасанской культуры, мне представляется чрезвычайно любопытным. Цель пути будущего шамана, как уже говорилось, — узнать свое происхождение, получить разум и — стать человеком: “Ты зачем пришел?” — задают ему вопрос “духи начала шаманства”. “Чтобы дали мне разум, чтобы стать человеком” (СН, с. 98); “Бабушка и дедушка, как я стану человеком?” — спрашивает он духов болезни (СН, с. 103); “Так стал человеком, сейчас все-таки вырос”, — подытоживает шаман свой рассказ (Тубяку, с. 150).

Пройдя в ходе своей умозрительной инициации сквозь пучину лиминальности, описываемой в терминах слепоты, сиротства,

смерти, герой получает новое имя (ДК, с. 85), новое тело, иное по физическим качествам, чем у других людей, обретает новый статус (“Что за гость? Это, наверное, потерявшийся бедняга-сирота, снабдившись руками, ногами, глазами и ушами, прибыл” — СН, с. 106), который, однако, не получает в текстах автобиографий никакого специального наименования (термин профессиональной принадлежности *нгэда* — “шаман” — в автобиографиях не встречается). Более того, есть прямое указание, что и до инициации шаман был человеком (СН, с. 96–97). В чем тут дело? На мой взгляд, объяснить это кажущееся противоречие можно “терминологической путаницей” — наложением двух разных точек зрения на один концепт: точки зрения шаманов и точки зрения “обычных людей”. С позиции шаманов, всех людей можно разделить на две группы — “настоящих”²⁹, “простых”, “обычных”, “людей среднего мира” и людей “разумных”, “выросших”, “полных” (ср.: “Тогда я не полный человек был” — Тубяку, с. 155), словом “человек” шаманы называют представителей второй — своей — группы³⁰. С позиции же “людей среднего мира”, человек — это человек “настоящий”, а шаманы относятся к группе людей “необычных”, “особых”. Интересно, какова в этом вопросе точка зрения духов? Автобиографии дают на это ответ: “настоящие” люди, “люди среднего мира” — это все нганасаны, обычная пища духов, подобно тому как дикие олени — пища людей; шаманы же “люди отмеченные” (СН, с. 103), подобные оленям “с тамгой”: священным, табуированным животным, предназначенным для особой цели — коммуникации между мирами. Точка зрения духов, таким образом, в обоих случаях оказывается “внешней”: “настоящих” людей они описывают с позиции шаманов, а последних — с позиции “настоящих”.

В заключение следует подчеркнуть, что рассказы о шаманском становлении у нганасан по структуре, символике и мотивам представляют собой инициационные тексты³¹ — не вполне институционализированные, наполненные индивидуальными особенностями, но все же построенные по вполне фольклорной схеме, стандартизирующей персональный опыт видений. Однако в отличие от инициационного мифа в его классической форме (и от волшебной сказки тоже)³² мы не обнаруживаем в шаманских ав-

тобиографиях активных антагонистов (гонителя или же вредителей), нет функции “нарушение запрета”, а тема ложного героя едва намечена и не является сюжетообразующей.

- 1 Нганасанский язык относится к самодийской группе уральской языковой семьи. Нганасаны (*устар.* самоеды, тавгийцы) — самый северный народ России; в их антропологическом облике и культуре прослеживается значительное влияние палеоазиатского субстрата.
- 2 Попов А.А. Тавгийцы: Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л., 1936. С. 83–95. Далее при цитировании автобиографий в круглых скобках указываются инициалы шамана и страница публикации.
- 3 Попов А.А. How Sereptie Djaruoskin of the Nganasans (Tavgi Samoyeds) Became a Shaman // Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968. P. 137–145. Фрагмент этой автобиографии опубликован по-русски: Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984. С. 96.
- 4 Попов А.А. Нганасаны... С. 96–108. Здесь же частично опубликованы автобиографии шамана Черие (с. 96) и дочери Дюхадие, лишившейся шаманского дара после замужества (с. 110). Автобиография (но без описания шаманской болезни) Тубяку Костеркина, сына Дюхадие, опубликована Ю.Б. Симченко (Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996. Ч. 2. С. 146–152, 153–171), он же в другой своей книге приводит краткие сведения о шаманских призываниях (Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996. Ч. 1. С. 180).
- 5 См.: Попов А.А. Тавгийцы... С. 109.
- 6 Имеется в виду так называемая “северная истерия”, получившая известность в научной литературе конца XIX—начала XX в. под названием “менерик”. Об этом см., например: Мицкевич С.И. Менерик и эмиряченье — формы истерии в Колымском крае. Изд. Академии Наук СССР, 1929.
- 7 Попов А.А. Нганасаны... С. 96.
- 8 Данный нюанс в интерпретации фольклорного мотива имеет параллели в социальной действительности нганасан: очевидно, что не все потомки шамана наследовали его дар. Показательна в этой связи история соперничества сыновей Дюхадие Костеркина, шаманов Демнине и Тубяку: поспорив в молодости из-за того, к кому же перешли духи-помощники отца, они так и не помирились до конца жизни, и каждый считал другого шарлатаном (см.: Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 2. С. 153–184). Кроме того, учитывая немногочисленность этого народа и, напротив, многочисленность их шаманов, любой из нганасан мог при желании обнаружить родственную связь с каким-либо шаманом прошлого (так, в 1931 г. при общей численности нганасан 615 чел. среди них было не менее 10 шаманов. См.: Попов А.А. Тавгийцы... С. 8; Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. С. 180).
- 9 Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. С. 180. Дямада — букв. “имеющий горло” — зоо- и орнитоморфные духи-помощники шаманов.
- 10 Став “шаманом от оспы”, Дюхадие тем самым приобрел способность (был

- уполномочен самим духом (Оспы) лечить эту болезнь. Оспа в данном случае понимается как дух мужского пола, хотя более обычный ее облик (возможно, заимствованный у долган и якутов) — белая (русская) женщина, “матушка Оспа”.
- 11 Попов А.А. Тавгийцы... С. 109. Зооантропоморфность облика шамана соответствует его роли медиатора, соединяющего противоположности. Волку в мифологических представлениях нганасан приписывается особая роль: он считается *нгюляда* — зверем, близким к *нгуо* (божествам). Существует запрет употреблять в пищу волжье мясо (Симченко Ю.Б. Нганасаны. Система жизнеобеспечения. М., 1992. С. 73). Волк способен понимать человеческую речь, его образ типичен для видимого воплощения духов и шаманов-оборотней (Попов А.А. Тавгийцы... С. 50, 67, 110).
- 12 Попов А.А. Нганасаны... С. 94. Здесь не место обсуждать, насколько сознательной могла быть симуляция роли избранника духов. Очевидно, однако, что в значительной степени именно социальные факторы — конкуренция в борьбе за влияние на соплеменников, необходимость поддерживать авторитет — заставляли шаманов придерживаться определенной (фольклорной) схемы описания своего становления. В этом они могли быть весьма убедительными. Ср. точку зрения другого известного исследователя шаманизма начала XX в. Л.Я. Штернберга: “Не в воле человека стать шаманом. Дар шамана приобретается не по желанию последнего, обычно — наоборот, против его желания, и высокий дар этот принимается, как тяжелое бремя, которое человек принимает, как неизбежное, покоряясь ему с тяжелым сердцем обреченного. Не шаман избирает духа-покровителя, а дух избирает шамана. Для получения дара шамана необходим особый момент призывания. Внезапно — обыкновенно это бывает в так называемый переходный возраст, в период наступления половой зрелости — будущий шаман подвергается острому нервному заболеванию, которое сопровождается истерическими припадками, обмороками, галлюцинациями и тому подобными явлениями и которое мучит его иногда в течение многих недель, и столь же внезапно во время одного из припадков или во сне является к нему его дух-покровитель, объявляющий ему об его избрании, приказывающий ему стать шаманом, предлагая ему свое руководство и помощь. Иногда это дух умершего предка, умершего шамана, передающего неопиту своих духов-помощников, служивших ему при жизни, иногда это сам дух-покровитель этого предка, а еще чаще — дух новый, никогда не виданный им, незнакомый. Бывают случаи, когда призванный сначала отказывается от возлагаемого на него бремени, упорствует, колеблется, но в конце концов, измученный угрозами или соблазненный посулами избравшего духа, покоряется и вступает в союз со своим покровителем; обычно после этого припадки исчезают, и больший выздоравливает. С этого момента начинается шаманское служение” (Штернберг Л.Я. Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1. С. 5). Такое восприятие социальной роли шаманства уже в начале 1930-х годов было расценено как реакционное и “немарксистское”, и тогда же началось формирование нового стереотипа шамана (“кулацко-эксплуататорский элемент”), еще более далекого от действительности (см.: Сулов И.М. Шаманство и борьба с ним // Советский Север. 1931. № 3—4. С. 116, 125—128).
- 13 Будущий шаман часто терял сознание, пел во сне, прыгал в воду, забирался на деревья, готал горячие угли, иголки и монеты и совершал другие странные поступки (см.: Попов А.А. Нганасаны... С. 83, 96—97). Мы не касаемся здесь медицинских аспектов проблемы.
- 14 Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. С. 180.
- 15 Исследователи неоднократно отмечали индивидуальность шаманского мифотворчества. Субъективность шаманского мировосприятия проявлялась даже при описании облика общенганасанских божеств. Так, Дюхадие Костеркин полагал, что *Хора* — это мужчина, тогда как шаман Иван Горнок считал этого духа женщиной; соответственно различались его изображения, изготовленные этими шаманами (Попов А.А. Нганасаны... С. 77).
- 16 См. о нем: Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. С. 30—64.
- 17 Обычай *матадйо* — букв. “пошел в гости” — взаимоотношения дарообмена, согласно которым одаривают гостя и каждый из даров должен быть впоследствии возмещен. См.: Попов А.А. Нганасаны... С. 23; ср. также: “На первых порах молодой шаман подвергается со стороны духов разным искушениям... отделивается... обещаниями давать дьяволам добрую часть из будущих приношений со стороны лиц, коим будет оказана помощь” (Третьяков П. Туруханский край, его природа и жизнь // Записки РГО [по отд. географии]. 1869. Т. 2. С. 426).
- 18 Во время камлания шаман не может сидеть на нечистой земле среднего мира.
- 19 Его имя (от *быды* — вода) говорит о водном происхождении этого помощника.
- 20 Каков был бы результат неверного ответа на загадку — неизвестно, поскольку таких ситуаций в текстах попросту нет. Если шаман затрудняется с ответом, ему помогают спутники. Заметим, что во время обычного камлания успешное разгадывание загадок было не только добрым знаком будущего благополучия, но и считалось необходимым для продолжения ритуала (см.: Попов А.А. Тавгийцы... С. 70; а также расшифровки аудиозаписей камланий Тубяку Костеркина: Таймырский этнолингвистический сборник / Ред. Е.А. Хелимский. М., 1994. Вып. 1. С. 30—106; Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 2. С. 51—105).
- 21 Выбор старого предмета обусловлен, как представляется, противоположностью “иного” мира (мира мертвых, духов, шаманских видений) миру “реальному”, что, по тексту, и осознает “умный шаман” (отсылка к нормам морали видится здесь скорее риторической фигурой). Интересно, что правая рука духа, держащая старый наголовник, в данном случае не указание на правильный выбор, а знак этой инверсии: дело в том, что у северных самодийцев в цепочку “жизнь—новый—полезный—счастье” входит именно *левый*, а *правый*, напротив, ассоциируется с набором “смерть—старый—вредный—горе”; ср. правило: “На нарту можно садиться только с левой стороны — с правой садятся покойники” (полевые материалы автора). Оппозицию *правый/смерть* Vs *левый/жизнь* можно объяснить на основе пространственных представлений этих народов, живущих вблизи больших рек, текущих с юга на север. Обь и Енисей оказываются видимым воплощением мифической мировой реки; юг ассоциируется с теплом, светом, *верхним* миром, север — с холодом, мраком, *нижним* миром, и, соответственно, *правый* совпадает с западом (семантически равным северу в вертикальной модели мира шаманистских культур), а *левый* — с востоком (=югом); ср.: в ненецком языке левая сторо-

- на (*шатнянги*) означает “лицевая”, правая (*маханянги*) — “сторона спины” (Сподина В.И. Представления о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Новосибирск, 2001. С. 41).
- 22 Величина птиц (орнитоморфных духов-помощников) соответствует силе шамана: “Шаманы разные рождаются — большие шаманы больших птиц держат, средние шаманы — средней величины и малые (плохие) шаманы — малых” (СН, с. 100). Каким шаманом станет неопит, еще неизвестно, поэтому духи на всякий случай обучают его разным звукоподражаниям.
- 23 В данном контексте нас мало интересует, что именно было источником такой рефлексии — потребность самосознания шамана или необходимость поддерживать определенного рода репутацию в глазах соплеменников (или же то и другое вместе).
- 24 Сакральной чистоте шамана и его атрибутов в нганасанской культуре придается большое значение. Так, у дочери Дюхадие шаманская болезнь прекратилась после того, как она вышла замуж и стала рожать детей. По ее собственному объяснению, духи ушли от нее из-за нечистоты, связанной с деторождением (Попов А.А. Нганасаны... С. 110).
- 25 Дюхадие Костеркин действительно имел три костюма — для камланий в верхний мир, нижний мир и для камланий над роженицей (Попов А.А. Нганасаны... С. 91), так что это, видимо, толкование *post factum*. Вообще же комментарии Д. Костеркина к описанию собственных видений показательны по своей рефлексивности: “Вот я сейчас, не камлая, находясь в обыкновенном состоянии, не могу сказать, сколько всего отдельных частей в моем теле. У нас, у шаманов, оказывается, бывает несколько лишних костей и мускулов. У меня таких лишних частей оказалось три: два мускула и одна кость <...>. Из-за того, что я имею три лишних части тела, живу во сне одновременно в трех состояниях. Также одновременно бываю в трех местах и во время камлания, как бы имею три пары глаз, трое ушей и т. д. Хотя я еще и до сих пор спорю со своими духами, что это не верно, под конец все же должен бываю признать справедливость их слов, что я действительно существую одновременно в трех состояниях” (ДК, с. 91–92). Эти рассуждения могут многое добавить к “западным”, во многом стереотипным, представлениям о “первобытном мышлении”.
- 26 С этим толкованием следует сравнить ритуальную практику: во время камлания состояние шамана кодируется положением бахромы на его шапке: опущенная на глаза бахрама означает, что шаман умозрительно путешествует по миру духов; откинута бахрама свидетельствует о его возвращении в реальный мир.
- 27 “И я действительно получил способность понимать разговоры растений. И я сам удивляюсь, какая-нибудь маленькая кочка на болоте, на верхушке которой растут травы, как человек предупреждает меня, а когда я иду с завязанными глазами, чтобы я не сбился с пути, указывает путь заблудившегося человека, которого разыскиваю”, — комментирует Дюхадие (ДК, с. 93).
- 28 Этот пассаж заставляет вспомнить пророка Исаию, которому серафим вложил горящий уголь именно в уста (Ис. 6), а не “в грудь отверстую”, как в интерпретации А.С. Пушкина.
- 29 Именно так обычно переводят на русский язык часть составных этнонимов, например: “нэнэй нэнец” — “настоящий человек”.
- 30 Ср. мнение Ю.Б. Симченко, отмечавшего, что нганасанские шаманы весь мир делят на две части — “ситты танса”, в одну из которых входят “простые” люди и животные, в другую — шаманы и *дыада* (Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. С. 141).
- 31 На мой взгляд, сложно однозначно определить жанр этих текстов, являющихся одновременно и мифом, и быличкой. Однако, следуя за традицией изучения шаманского фольклора, их можно условно, не претендуя на строгое терминологическое значение, назвать “легендами” (см.: Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 231 сл.).
- 32 См.: Левинтон Г.А. Инициации и мифы // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 543–544; Пропп В.Я. Морфология сказки. Л., 1928. С. 35–73.