

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

# ВЕСТНИК

РГГУ

12

2016

Серия «История. Филология.  
Культурология. Востоковедение»

Российский государственный гуманитарный университет  
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN  
№ 12 (21)

Academic Journal

Series  
*History. Philology. Cultural Studies.*  
*Oriental Studies*

Moscow  
2016

ВЕСТНИК РГГУ  
№ 12 (21)

Научный журнал

Серия  
«История. Филология. Культурология.  
Востоковедение»

Москва  
2016

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е. Ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.В. Иванов, акад. РАН, д-р филол. н., проф. (РГГУ; Калифорнийский ун-т Лос-Анджелеса, США), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная школа хартий, Франция), И. Ключанов (Восточный Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), Е.Е. Кравцова, д-р психол. н., проф. (РГГУ), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Б. Луайер (Французский ин-т геополитики, Ун-т Париж-VIII, Франция), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ратгерский ун-т, США), И. Фолтыс (Опольский политехнический ун-т, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаклеина, д-р полит. н., канд. ист. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Редакционная коллегия серии

Е.И. Пивовар, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.И. Гиндин, зам. гл. ред., канд. филол. н., доц. (РГГУ), Г.И. Зверева, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), И.С. Смирнов, зам. гл. ред., канд. филол. н. (РГГУ), П.П. Шкаренков, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), М.Л. Андреев, д-р филол. н. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Т.Г. Архипова, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Н.И. Басовская, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Г. Васильев, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.И. Дурновцев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е.Е. Жигарина, канд. филол. н. (РГГУ), С.В. Карпенко, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.Ф. Козлов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), И.В. Кондаков, д-р филос. н., канд. филол. н., проф. (РГГУ), М.А. Кронгауз, д-р филол. н., проф. (РГГУ; РАНХиГС); Г.Н. Ланской, д-р ист. н. (РГГУ), Д.М. Магомедова, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Ю.В. Манн, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), И.Г. Матюшина, д-р филол. н. (РГГУ), А.Н. Мешеряков, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.Ю. Неклюдов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), М.П. Одесский, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Е.В. Пчелов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), Н.И. Рейнгольд, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Р.И. Розина, д-р филол. н. (РГГУ; ИРЯ РАН), Н.Р. Сумбатова, д-р филол. н. (РГГУ), Я.Г. Тестелец, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.И. Тюпа, д-р филол. н., проф. (РГГУ), П.Ю. Уваров, чл.-корр. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ; ИВИ РАН), В.И. Уколова, д-р ист. н., проф. (РГГУ; МГИМО (У) МИД России), А.С. Усачев, д-р ист. н., доц. (РГГУ), И.О. Шайтанов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.Л. Юрганов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.А. Яценко, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Ответственный за выпуск: Ю.Н. Наумова (РГГУ)

## СОДЕРЖАНИЕ

### Тюрко-монгольские полевые исследования

---

*Р. Отгонбаатар, А.Д. Цендина*

Заговоры от детского плача у монголов:  
устные и письменные традиции ..... 9

*А.А. Соловьева*

Монгольская демонология в записях Ц. Дамдинсурэна ..... 25

*Ю.В. Ляхова*

Чем опасен однорогий зверь: духи охоты и другие локальные духи  
в монгольском фольклоре ..... 39

*А.С. Архитова*

Как убить шамана, или Зачем женщине штаны? ..... 49

*Ю.Н. Наумова*

Демонологический персонаж *албасты*  
в родильной обрядности казахов: функции и атрибуты ..... 65

*Д.В. Грязев*

Апотропеическая повседневная традиция казахов-оралманов  
в предписаниях и практиках ..... 72

*Б.К. Кюорре*

Современный алтайский шаманизм в контексте  
национальной религиозной политики Республики Алтай ..... 89

*Д.Ю. Доронин*

Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации  
в визионерских практиках алтайцев ..... 115

*Е.В. Коровина*

О структуре камланий в «Повести о нишанской шаманке»  
и некоторых параллелях к ним ..... 135

## **Полевые материалы в электронных изданиях**

---

*А.А. Галлямов, Б.В. Орехов*

Об электронном научном издании «Фольклорный архив Башкирского государственного университета» .....	140
Abstracts .....	150
Сведения об авторах .....	154

## CONTENTS

### **Turkic-Mongolian field studies**

---

*R. Otgonbaatar, A. Tsendina*

Spells against child weeping among the Mongols.  
Oral and written traditions ..... 9

*A. Solovyova*

Mongolian demonology in the recordings by Ts. Damdinsuren ..... 25

*Yu. Liakhova*

What is menacing in the one-horned. Hunting spirits  
and other local spirits in Mongolian folklore ..... 39

*A. Arkhipova*

How to kill a shaman, or Why women need trousers? ..... 49

*Yu. Naumova*

The demon *albasty* in the childbirth rituals of the Kazakhs.  
Function and attributes ..... 65

*D. Gryazev*

The protective daily Kazakh oralman tradition  
in regulations and practices ..... 72

*B. Knorre*

Contemporary Altai shamanism in the context  
of the national religious policy of the Altai Republic ..... 89

*D. Doronin*

White horse on the mountain. Structure and markers  
of communication in Altaic visionary practices ..... 115

*E. Korovina*

Some remarks on the structure of shamanic rituals  
in the “Tale of the Nisan Shaman” and some parallels to them ..... 135

## **Field materials in electronic resources**

---

*A. Gallyamov, B. Orekhov*

On the electronic edition of the Folklore archive of the Bashkir State University .....	140
Abstracts .....	150
General data about the authors .....	157

Р. Отгонбаатар, А.Д. Цендина

### Заговоры от детского плача у монголов: устные и письменные традиции

Статья посвящена описанию и сопоставительному анализу устных записей, сделанных от информантов в различных районах Монголии, и письменных источников на старомонгольском и тибетском языках, включающих тексты заговоров от детского плача и руководство к совершению соответствующего обряда. Авторы приходят к выводу, что устные и письменные источники представляют собой различные традиции, хотя часто смешиваются, образуя в силу типологической близости разнообразные переходные варианты.

*Ключевые слова:* заговоры, обряды, письменная и устная традиция, Монголия, тибетские записи, монгольская традиция.

Среди различных монгольских обрядов, связанных с болезнями детей, выделяется целый комплекс, посвященный заговорам от детского плача. Имеющиеся у нас материалы относятся преимущественно к районам Северной Монголии, населенной халхами. В книге о монгольских заговорах, опубликованной во Внутренней, т. е. Южной, Монголии и построенной в основном на южномонгольских материалах, бытование этого обряда отнесено именно к территориям, где проживают халхи<sup>1</sup>. Однако это, всего вероятнее, объясняется отсутствием подобных записей, сделанных на юге Монголии, и постепенным исчезновением этого обряда в этом районе. Судя же по сообщению информанта из Ордоса (Южная Монголия), приведенному ниже, можно предположить, что ареал распространения обряда довольно широк и охватывает и Северную, и Южную Монголию.

Чтобы успокоить плачущего ребенка, в Монголии совершают обряды «обнесение водой» (монг. *ус эргүүлэх*) и «выпаривание воды» (монг. *усан ширэг*; от *ширгэх* – ‘высыхать’, ‘испаряться’, ‘исчезать’, ‘изгоняться’). Они близки между собой и основываются на магическом «помещении» дурных сил, вызывающих плач, в воду и уничтожении их вместе с этой водой.

При обрядах обнесения водой и выпаривания воды самого ребенка или юрту, где он находится, обносят чашей с заговоренной водой, а затем выливают ее. Например, среди описаний подобных обрядов есть такой: в чашу наливают воду, туда добавляют по три щепотки земли из-под очага, порога, ножек кровати, т. е. плохую землю (а иногда и чайные опивки и остатки еды), три раза обносят юрту и выливают воду в ту сторону, откуда явился сглаз<sup>2</sup>. Иногда воду выливают на северо-восток, который считают «плохой» стороной. Бывают случаи, когда ребенка заставляют посмотреть в чашу, чтобы он там отразился, и, когда выливают воду, выбрасывают вместе с ней и «плохое» отражение.

Обряд выпаривания или изгнания имеет много вариантов: изгнание с помощью соли (монг. *давсан ширэг*), изгнание с помощью ножниц (монг. *хайчны ширэг*) и пр. Совершая *давсан ширэг*, бросают крупную соль в огонь печи или очага. Соль начинает стрелять, отчего нечистая сила, испугавшись, убегает. Надо отметить, что монголы вообще называют соль чистым веществом, уничтожающим дурное. По-видимому, более локальный характер имеет обряд *хайчны ширэг*, в ходе которого раскачивают длинные ножницы и опускают в воду, отчего они шипят, также «распугивая» дурную силу. Разновидностью обряда *ширэг* является и опускание в воду горячего угля, который совершает то же действие. Причем на него сверху еще и плюют.

Чтобы узнать, чего именно испугался ребенок, гадают. Как только взойдет луна, в воду бросают расплавленный свинец или масло, в последнее время – свечной воск. По форме, которую принимает застывший свинец или масло, узнают, кто испугал ребенка, от кого или от чего он плачет: например испугался человека на верблюде или пестрой собаки и т. д. По другим представлениям, застывший свинец наделяется функциями оберега: получившуюся фигурку привязывают к люльке или одежде ребенка для защиты от сил, вызывающих плач.

Конечно, наряду с такого рода «народными» обрядами монголы использовали и используют обряды, основанные на тибетских буддийских молениях. Например, обряд исцеления

водой Дара-эхэ (монг. *Дарь эхийн усан засал*). В ходе его читается специальная тибетская молитва «Исцеление водой с помощью [молитвы] освободительницы Дара-эхэ» (тиб. *rJe btsun sgrol ma'i sgo nas chu'i bcos thabs*). При этом ставят четыре чашечки с водой, которую после совершения обряда выливают, «собрав» туда все дурное. Существует также устойчивое представление о том, что чтение популярного трактата «Панчаракша» (монг. *Банзрагч*), посвященного пяти буддийским гениям-хранителям, защищает детей от болезней.

Обряд с использованием лампадок нам представляется также носящим налет ламаистского влияния. Он называется «Девять черных лампадок» (монг. *Есөн хар зул*). Из теста лепят маленькие чашечки для жертвоприношений (монг. *цөгц*), красят золой или чем-то другим в черный цвет, наливают в них масло, вставляют фитильки, зажигают и ставят вокруг ребенка. Монголы говорят, что этот обряд был популярен в 30–40-е гг. XX в., когда «лам не стало, новых врачей еще не было, и мы управлялись сами».

Кроме того, в случае, если ребенок много плачет, совершают и все другие обряды, обычные при болезнях ребенка в целом. Натягивают веревку с красными ленточками около двери юрты. Тогда люди понимают, что в этом *айле* маленький ребенок и туда заходить не надо. Очень популярны «обманные» действия, призванные одурачить дурные силы, заставив их не узнать ребенка, выбранного ими для своих зловредных действий. Ребенку шьют *дэли* с воротом в обратную сторону, надевают шапку задом наперед, мальчика одевают как девочку и наоборот, дают странные имена, держат некоторое время в другом *айле*, чтобы ввести нечистую силу в заблуждение. Также ребенку на лбу сажей рисуют полоску, и если его куда-то несут/ведут после захода солнца – представляют его серым зайцем с отметиной на лбу (монг. *бор халзан туулай*).

Все эти обряды считаются «легкими», не призывающими грозные силы, так как последние могут повредить младенцу, даже не желая этого, из-за своего чрезмерного могущества. Есть представление, что при «обнесении водой» ребенка и других подобных обрядах лучше всего, чтобы это делала мать, читая простые молитвы «Мани», а не ламы или другие люди, умеющие призывать эти грозные силы.

При подобных обрядах говорят заговоры. Приведем несколько заговоров, записанных в разные годы одним из авторов статьи.





Иногда называют конкретно человека, которого, как считают, испугался ребенок. Например:

- |  |   |
|--|---|
| 10. Случилось дурное-неприятное?<br>Испугался безумной жийгэ? <sup>5</sup> | Гайтай хөөтэй юм болов уу?<br>Галзуу жийгээгээс айв уу? |
|--|---|

Называют необычно одетого человека: «Испугался гостя, одетого в яркое красное дэли»? Или:

- |   |  |
|---|--|
| 11. Испугался человека из [чужого] айла?<br>Испугался пестрой собаки?<br>Испугался человека издалека?<br>Испугался желтой собаки? | Айлын хүнээс айв уу?<br>Алаг нохойноос айв уу?<br>Холын хүнээс айв уу?<br>Хоо <sup>6</sup> нохойгосс айв уу? |
|---|--|

[Инф. 9]

- |  |  |
|--|--|
| 12. Из-за человека ли из [чужого] айла?<br>Из-за кривоногой ли демоницы мам?<br>Из-за человека ли домашнего?<br>Из-за выгнувшей спину ли демоницы мам?<br>Из-за человека ли издалека?<br>Из-за ябеды демоницы ли мам?<br>Тому, у кого ноги в цыпках, – ширэг!<br>Тому, у кого язык в соли, – ширэг!<br>Тому, у кого две ноги, – ширэг!<br>Тому, у кого язык, как кора дерева, – ширэг!<br>Укусил ли тебя верблюд-самец?<br>Забодал ли тебя бык-самец?<br>Задрозил ли тебя ребенок?<br>Солдат ли дал оружие?<br>Пусть будет ширэг!<br>Пусть будет ширэг!<br>Пусть будет ширэг! (Обойди кругом против вращения солнца.)<br>Пусть будет ширэг!<br>Пусть будет ширэг!<br>Пусть будет ширэг! (Обойди кругом по вращению солнца.)<br>Хурай, хурай, хурай!<br>После этого погладь ребенка, поцелуй и успокой. Маленький ребенок | Айлын хүнээс болов уу?<br>Алцгар мамаас болов уу?<br>Гэрийн хүнээс болов уу?<br>Гэдгэр мамаас болов уу?<br>Холын хүнээс болов уу?<br>Ховч мамаас болов уу?<br>Даарин хөлтэй ширэг!<br>Давсан хэлтэй ширэг!<br>Хоёр хөлтэй ширэг!<br>Холтсон хэлтэй ширэг!<br>Буур хазав уу?<br>Бух мөргөв үү?<br>Хүүхэд шогчилов уу?<br>Цэрэг зэвсэглэв үү?<br>Ширэг тавь!<br>Ширэг тавь!<br>Ширэг тавь! (Нар буруу гурвантаа тойруул.)<br>Ширэг тавь!<br>Ширэг тавь!<br>Ширэг тавь! (Нар зөв гурвантаа тойруул.)<br>Хурай хурай хурай гээд хүүхдээ үнсэж илж тайтгаруулна. Нялх хүүхэд ширгэндээ дасаад |
|--|--|

привыкает к *ширэг* и потом часто  
«требуется» проведения этого обряда.  
Когда этот обряд подействует, соль,  
брошенная в огонь, перестает трещать.  
А свинец не принимает никакой формы.

сүүлдээ заавал ширэглүүлэх  
гээд байдаг. Ширэг нь  
тавигдахаар галд хийсэн  
давс ч дуугарахаа больдог.  
Тугал тос нь ч дүрсгүй болдог<sup>7</sup>.

Данному обряду посвящен также ряд небольших письменных сочинений на монгольском и тибетском языках. Рассмотрим имеющиеся в нашем распоряжении тексты.

1. Наиболее распространенным в Монголии текстом, посвященным обряду прекращения плача ребенка, является тибетское сочинение «Обнесение кругом прозрачной водой». Известны ее рукописи, ксилографы не обнаружены. В нашем распоряжении находятся три списка: один из коллекции Р. Отгонбаатара, и два – из квартиры-музея Ц. Дамдинсурэна в Улан-Баторе.

а) Первый список (коллекция Р. Отгонбаатара) – тибетская рукопись; размеры – 20 x 7,5 см; размеры рамки – 17 x 6 см; 3 листа, 6 строк на странице; бумага русская; пагинация тибетская, тушь черная, бамбуковое стило.

#### *Обряд<sup>8</sup> кругового обнесения водой*

(1а) Кланяюсь Лобон-Падмаджунаю!  
Так называемый способ обнесения [водой]:  
Чашу водой наполнили и приготовили.  
О, это вода, обладающая качеством милостынедателя,  
Вода, успокаивающая вред от болезнетворных демонов,  
Вода, благодетельная ко всему видимому,  
Вода, устраняющая все препятствия,  
Вода, обладающая счастьем и не имеющая вреда,  
Вода, заставляющая уйти врагов и демонов,  
Поэтому этой водой обносим-обносим,  
Поэтому этой водой отвращаем-отвращаем,  
Поэтому этой водой отбрасываем-отбрасываем,  
Поэтому этой водой отвращаем-отвращаем,  
Это вода героических небесных дев,  
Вода, успокаивающая вред от болезнетворных демонов,  
Вода, благодетельная ко всему видимому,  
Вода, устраняющая все препятствия,

(2а) Вода, обладающая счастьем и не имеющая вреда,  
Вода, заставляющая уйти врагов и демонов,

Поэтому этой водой обносим-обносим,  
 Поэтому этой водой отбрасываем-отбрасываем,  
 Поэтому этой водой отвращаем-отвращаем,  
 Поэтому этой водой отбрасываем-отбрасываем,  
 Это вода защитников-чойджонов,  
 Вода, успокаивающая вред от болезнетворных демонов,  
 Вода, благодетельная ко всему видимому,  
 Вода, устраняющая все препятствия,  
 Вода, обладающая счастьем и не имеющая вреда,  
 Вода, заставляющая уйти врагов и демонов,  
 Поэтому этой водой обносим-обносим,  
 Поэтому этой водой отбрасываем-отбрасываем,  
 Поэтому этой водой отвращаем-отвращаем,  
 Поэтому этой водой отбрасываем-отбрасываем,  
 Это вода царя Пэхара,

(2b) Вода, успокаивающая вред от болезнетворных демонов,  
 Вода, благодетельная ко всему видимому,  
 Вода, устраняющая все препятствия,  
 Вода, обладающая счастьем и не имеющая вреда,  
 Вода, заставляющая уйти врагов и демонов,  
 Поэтому этой водой обносим-обносим,  
 Поэтому этой водой отвращаем-отвращаем,  
 Поэтому этой водой отбрасываем-отбрасываем,  
 Поэтому этой водой отвращаем-отвращаем,  
 Это вода царя драконов,  
 [Повторить] от «болезнетворных демонов» до «отвращаем».  
 Это вода гневного царя,  
 От болезнетворных демонов отвращаем-отвращаем!

Польза сутры о круговом обнесении воды, сочиненной Лобон-Пад-маджунаем, в том, что она защищает от болезней, эпидемий, болезнетворных демонов, препятствий, всех, какие есть, болезней, демониц, мам, царей демонов, духов, приносящих болезни людям и скоту, демонов-людоедов, одноногих злых духов и тому подобных демонов.

Шагхо, шагхо, шагхо, шагхаухау, самаяджахо!

*(chu nag bskor mdos zhes bya ba bzhugs so//*

*(1b) slob dpon padma 'byung gnas la phyag 'tshal lo/ de nas bskor tshul bya ba ni/ legs bar phor ma'i chu gang bshams bar bya'o/ kye 'di ni spyin bdag rang bzhin chu/ gdon bgegs gnod pa'i zhi ba'i chu/ snang ba dag ba'i dge ba'i chu/ 'di yi bar chad spyang ba'i chu/ bkra shis rdzas ldan gnod med chu/*

*dgra bgeg thal bar zlog ba'i chu/ 'di'i phyir 'di chu bskor ro ro/ 'di phyir 'di chu bzlog la bzlog/ 'di phyir 'di chu 'phen la 'phen/ 'di phyir 'di chu bzlog la bzlog/ 'di ni dpa' po mkha' 'gro'i chu/ gdon bgegs gnod pa'i zhi ba'i chu/ snang ba dag ba'i dge ba'i chu/ 'di yi bar chad spyang ba'i chu/ (2a) bkra shis rdzas ldan gnod med chu/ dgra bgeg thal bar zlog ba'i chu/ 'di'i phyir 'di chu bskor ro ro/ 'di phyir 'di chu bzlog la bzlog/ 'di phyir 'di chu 'phen la 'phen/ 'di phyir 'di chu bzlog la bzlog/ 'di ni chos skyong srung ba'i chu/ gdon bgegs gnod pa'i zhi ba'i chu/ snang ba dag ba'i dge ba'i chu/ 'di yi bar chad spyang ba'i chu/ bkra shis rdzas ldan gnod med chu/ dgra bgeg thal bar zlog ba'i chu/ 'di'i phyir 'di chu bskor ro ro/ 'di phyir 'di chu bzlog la bzlog/ 'di phyir 'di chu 'phen la 'phen/ 'di phyir 'di chu bzlog la bzlog/ 'di ni dpe har rgyal po'i chu (2b) gdon bgegs gnod pa'i zhi ba'i chu/ snang ba dag ba'i dge ba'i chu/ 'di yi bar chad spyang ba'i chu/ bkra shis rdzas ldan gnod med chu/ dgra bgeg thal bar zlog ba'i chu/ 'di'i phyir 'di chu bskor ro ro/ 'di phyir 'di chu bzlog la bzlog/ 'di phyir 'di chu 'phen la 'phen/ 'di phyir 'di chu bzlog la bzlog/ 'di ni klu'i rgyal po'i chu/ gdon bgegs nas bzlog/ 'di ni khro bo rgyal po'i chu// gdon bgegs bzlog la bzlog/ cis ba 'di ni slob dpon padma 'byung gnas kyis mdzad pa'i chu nag bskor mdos zhes bya'i phan yon ni rims nad yams nad gdon bgegs bar chad gang yin pa nad ma mo gdon rgyal 'gong srin po 'byung bo the'u rang sogs byes pa'i nad sri phung sri srogs mam la bzlog par nan po'o// zhag ho/ zhag ho/ zhag ho/ zhag hau hau// sa ma ya rgya ho/).*

б) Второй список (коллекция квартиры-музея Ц. Дамдин-сурэна). Размер листа – 20,5 x 7 см; размеры рамки – 18,7 x 5,6 см; бумага русская, старая, черная тушь, бамбуковое стило; пагинация цифрами; 2 листа, 5 строк. Конец отсутствует. Текст ее – вариант предыдущего заговора. Есть небольшие разночтения, касающиеся преимущественно написания слов. Кроме того, есть дополнительная строка, идущая после слов «Поэтому этой водой обносим-обносим»: «Поэтому этой водой ворожим-ворожим» (тиб. *'di phyir 'di chu sgyu ru ru*). Названы конкретные божества, к которым обращена молитва: вместо «героических небесных дев» указан «грозный царь Дамдин» (тиб. *khro rgyal rTa mgrin*), а вместо «защитников-чойджонов» – «чойдзон Джамсран» (тиб. *chos skyong lCam sring*). И наконец, название этой рукописи дано на монгольском языке тибетским письмом: «Заговор от плача маленького ребенка» (тиб. *Pi tshi khang khu khed 'us la kho'ong thar ni*; совр. монг. *Бяцхан хүүхэд уйлахын тарни*).

В данной рукописи полнее описан обряд. В начале ее сказано:

Чтобы излечить болезнь ребенка, в деревянную чашу налейте прозрачной воды, вместе с ней [смешайте] в чаше землю из-под порога

двери, землю с четырех сторон очага, землю из-под ребенка. Правой рукой плесните из деревянной чаши в сторону Лобона. Обнесите чашу три раза справа и три раза слева. [Скажите:] «Отнес в сторону, дурную для ребенка. Покровитель оставил перед четырьмя дверями свою бескрайнюю заботу. Почему? Шестью мантрами и шестью мудрами благослови же!» (*'dir byis nad la bcos pa la/ shing por nang du chu nag dang lhan gcig du rdzas chin chen la sgo'i thim sa mi'i rhab phyogs bzhi'i og gi sa byis pa'i og gis sbyar slob dpon la lag pa gyas shing phor phor rdzas chen la geas skor lan gsum gyon skor lan gsum byis pi dan phyogs su bskyal/ skyabs 'gro sems sgyed tshad med bzhi sgon sngon du btar nas ji ltar sngags drug dang phyag rgya drug gis byin gyis brlab la*).

с) Третий список (коллекция квартиры-музея Ц. Дамдинсурэна) – один лист, размером 20 x 7 см; бумага русская, черная тушь, бамбуковое стило, 7 строк на странице. Главное отличие этого списка от предыдущих заключается в наличии крестиков, обозначающих, по-видимому, место, куда следует вставлять имя младенца.

2. Интересный образец молитвы, которую произносят при данном обряде, представляет собой маленькая рукопись, написанная монгольским письмом, хранящаяся в личной коллекции Р. Отгонбаатара. Бумага китайская, красного цвета, черная тушь, кисть; размеры листа – 7 x 15 см, размеры внутренней рамки – 6,5 x 16 см; гармошка; 1 лист, 13 строк на странице. На оборотной стороне дан также текст заговора против дурных снов. В тексте поставлен крестик (в транслитерации он отмечен курсивом), вместо которого, видимо, должно быть помещено имя ребенка, которому читают заговор. Это – тибетская молитва, записанная монгольским письмом, причем это не транслитерация, а фонетическая запись, опирающаяся на традиционное чтение монголами тибетских слов. Заглавие дано на монгольском языке.

(1а) Молитва, которую читают, когда обносят младенца водой:

Учителю Сосорбарам, собравшей все [благие качества],

Возношу молитву! *x* – его

Беды, несчастья, болезни, злых духов, напасти успокой,

Дай долголетие, здоровье и счастье!

У мани дари бадзра ни маха бара ди шари (1b) хум хум пад пад суваха!

([1a] *nilqas-yin tuqai usu-yi ergegüljü ungsiday nom orusiylba güngdüyü lam-a-a sosor varam-a la : solba debes-e x denid ji : degdeb naddon varčid šiba dang : čerin nadmid dejid dangbar šoy . ôm ma-a ni dari*

bajar ni miq-a varadi sari (1b) humu humu . pad pad suvaqa. Восстановленный тибетский текст: kun 'dus bla ma so sor 'brang ma la / gsol ba 'debs so x 'di nyid kyi / sdig sgrib nad gdon bar chad zhi ba dang / tshe ring nad med bde skyid ldan par shog / ôm ma ôi dha ri badzri ôi maqā pra ti sa ri hūm hūm pañ pañ svāqā).

3. Особое место в этом ряду занимает сочинение «Сутра о правилах кругового обнесения водой». Она представлена двумя рукописями.

а) Монгольская рукопись на трех листах; 13 строк на странице; пагинация тибетская; размеры листа – 7 x 18 см; размеры рамки – 5,5 x 14,5 см; бамбуковое стило, черная тушь, бумага с повреждениями, русская. На л. 1b четыре строки *дхарани*, записанные тибетским письмом, и несколько строк на монгольском. Титул и л. 1b написан одним почерком, 2a-3b – другим. В конце (3a-3b) приводится фрагмент о странах Шамбхале, Индии, Тибете и др., не относящийся к обряду. Находится в коллекции Р. Отгонбаатара.

#### *Сутра о правилах кругового обнесения водой*

(1b) Ом ма ни дхи ра бадзра ни маха пра ти са ри хум хум пад пад сва ха : а : ка : са : ма: ра : дза : ша : да : ра : са : ма : ра : я : пад : татьятха ом га тэ га тэ пра га тэ пра сам га тэ бо дхи сва ха : ом а ли ка ли му ти ши ти хум : пад : ше на нас. В одну чашу воды положите 9 частей соли, 9 частей угля, возьмите три раза по три [части] земли из-под четырех ножек очага и положите в чашу. (2a) Возьмите земли три раза из-под порога и положите тоже. Держите [ребенка] неправильно и обнесите вокруг него [чашу], так сделайте три раза. Скажите по-монгольски слова и обнесите юрту напротив вращения солнца три раза. Затем лучше всего вечером в темноте выплеснуть воду в ту сторону, которая неблагоприятна этому ребенку.

Монгольские слова:

От чего тебе помеха?

От кого тебе вред?

(2b) Не от потного ли коня?

Не от прохожего ли с дороги?

Рту в ссадинах,

Языку в соли –

ширэг, ширэг!

Не от прохожего ли гостя с темной дороги?

ширэг, ширэг – 4 [раза]!

Твоя имя я знаю,

Твою сущность ведаю!  
 Возвращайся в свои глубокие края,  
 Убирайся в свою большую, глубокую яму!  
 (3а) Иди своей дорогой,  
 Возвращайся своим путем!  
 Уходи, гудя, по гудящей теснине,  
 Уходи, раскрыв, раскрытую дыру в горе!  
 Рагчи, рагчи, суха!  
 Мангалам!

(usu ergegülkü-yin yosu'u sudur

(1b) Ôü ma ôi dhi ra bdzra ni mahā pra ti sa ri hūū hūū pañ pañ svā hā : A :  
 ka : sa : ma : ra : dza : sha : da : ra : sa : ma : ra : ya : pañ : tatyathā / Ôü ga  
 te ga te pra ga te pra saū ga te bo dhi svā hā : Ôü A li ka li mu ti shi ti hūū :  
 pañ : zhe ba nas

nige ayay-a usu-tur yisün keseg dabusu 9 keseg nigürsü tulyan-u dörben  
 köl-ün yadan-a siroi-ača yurba yurba abču ayayan-dur kii : (2a) dourdu  
 bosuyan-u siroi-ača dakin yurba abuyad oruyul : buruyu bariyad barayun  
 ergegülkü-dür dakin yurba üiled : mongyol-un üges keleged ger-yi nar  
 buruyuu dakin yurba ergegülüged yadaysi tere keüked-ün muu jüg-tü  
 üdesi-yin bürei çaytu orkibasū erkem sayin :

mongyol üges inu

yaγun-ača yoγtu-tai bol :

ken-eče kengtegtei (2b) bol

kölüsütü morin-ača bolbau :

jam-un jiyulčin-ača bolbau :

dayirin amatu

dabusun kele-dü

e širiγ e širiγ

qaruui jam-un ayilčin jiyulčin-ača bolbau :

e širiγ e širiγ :

ner-e-yi čini medenem bi :

nederčini taninam

güng yeke nutuy-tayan qari :

güngjegei yeke nükü-degen oru :

mör-iyen (3a) mösigi :

qarγui-iyar qari :

könggenigči-yin kötülber könggi od

ongγuyči ayula-yin onis-bar onγuyin od :

rayči rayči suvaha-a

mangkalam :).

б) Тибетская рукопись. Размеры листа – 20,5 x 6,8 см, рамки – 19 x 5,3 см, 2 листа, 5–6 строк. Бумага современная, линованная, написано чернильным карандашом. Включает фрагменты монгольского текста, записанного тибетским письмом. Начало ее отличается от предыдущего текста, вместо дхарани сказано:

Возношу молитву Победоносному, Манле, Белозонтичной, Таре, другим богиням юм, Украшенной листьями, Будде, Взвизывающему глазами, Палдан-Лхамо! Пошлите усмирение заразным болезням и демонам, творящим недуги! Ом а ли ка ли му ти ши ти хум пад! Скажите это заклинание Сосорбарам, Сэнгдонмы, Шерабнинбо, сердечные заклинания покровителей, чойджонов, гениев-защитников. После этого произнесите сначала и до конца от «Ом а» до «Хум пад».

Далее тексты почти полностью совпадают, за исключением небольших разночтений.

(chu nag bskor mdos zhugs so/

(1b) bcom ldan sman bla bdugs sgröl sna tshogs yum/ /lo ma gyon ma sangyas spyan ma dang/ /dpaldan lha mo rnam la 'debs/ /nad rims gdön bgegs zhi par byin gyis rlob/ / Ôm A li ka li mu ti shi ti hum phat : ces so sor 'brang ma seng gdong ma shes rab snying po sngags dang/ mgon gnas chos skyongs bsrung ma'i snying po sngags bzlas/ de nas thog tha ma la ni Ôm A x hum phat : zhes brjod/ gcig phor chu la/ dgu tum bu tshwa dgu tum bu sol pa/ skyed bu gsum phyis nas gsum gsum blangs nas blug mthim kha'i sa dma' nas gsum blangs blug/ de nas log 'dzin nas g.yas (2a) bskor gsum g.yon bskor gsum bya'o//

ya kung' 'e tshe yog thog tha'i pol bu/

heng 'e tshe heng thegs the'i pol bu/

hu lu su thu mo ring 'e tshe pol bu/

khu'u thu'i tho gong' 'e tshe pol bu/

tsam mi'ing tsa kul chen 'e tshe pol bu/

das rang 'am tha ta pa sang khe le thu/

ho rang 'am tha hol tha sang khe le thu/

E sher ke'ang 'a sher ki'ang/

yar gu'ang khu mu'ang 'e tshe pol bu/

tsam 'ing 'as la chen tso chod 'e tshe pol bu/

(2b) 'e sher ke'ang 'e sher ke'ang/

ner 'i che ni mi te pi/

ne der 'i che ni tha ni pa/

kung 'e he nu thag tha ha ri/

khu nug 'e he mu heng te 'or/

mu ri yi'i chi ni mu shi gi ni/  
 har kus ka ra ha ri/  
 hung gu'i he'i hou thoul ye re hong ki'i 'od do/  
 'ong kas he'ing 'o na sa yi ri 'ung ke'ang 'od do/ rakra: rakra: sva hā// 'di  
 rnam kyi 'don zhing khyim gsum bskor nas phyi rol tu btang ba'o// Ôm  
 A li ka li mu ti shi ti hum phat:/ bkra shes bar gyur cig sangyas thams cad  
 'dus pa'i sku'i/ /rdo rje 'dzin pa'i ngo bo nyid/ /dkon chog gsum gyi rtsa pa  
 sde/ /bla ma rnam la phyag 'tsal lo//).

Сопоставление устных записей и письменных текстов, посвященных обряду прекращения плача ребенка, позволяет сделать некоторые выводы. Устные заговоры демонстрируют близость к народным верованиям монголов. По их представлениям, причиной долгого непрекращающегося плача ребенка является общение с «неправильными» взрослыми, испугавшими дитя, и страдание от дурного глаза, что обозначается соответственно монгольскими словами *хөсөх* и *хөлсөх*. Виновниками детского плача считают, как правило, соседских женщин, пестрых собак и реже – заезжих гостей. По сообщению информантов, под кривоногими и прочими демоницами *мамо* (или *мам* в монгольском произношении) имеются в виду не собственно демоны и духи, а дурные, растрепанные женщины. Магический обряд обращен непосредственно к злой силе, которую прогоняют с помощью заговоренной воды. В данных текстах очевидно и влияние шаманской традиции. Они содержат призывание *хурай*, которое встречается преимущественно в шаманских текстах; используют повторы с требованием исчезнуть плохой силе – *ширэг*.

Письменные источники дают несколько другую картину. Эти сочинения относятся к тибетской буддийской традиции: они написаны на тибетском языке; обращены к божествам тибетского буддийского пантеона – Падмасамбхаве, Пэхару, Дамдину, Сорсорбарам, Сэндонме и др., содержат магические формулы *дхарани*, адресованные этим божествам и являющиеся искаженными заклинаниями на санскрите.

Текст «Обряд кругового обнесения водой» относится к апокрифам или к так называемым «книгам из кладов» (тиб. *gter chos*). Созданные в XIV–XV вв. в Тибете, подобные книги были приписаны знаменитому буддийскому проповеднику Падмасамбхаве (VIII в.), после смерти которого их якобы закопали и отрыли только через много веков. Такого рода апокрифы писались часто с кружочками вместо традиционной палочки *шад*, разделяющей сегменты текста. Несмотря на принадлежность к «книгам из кладов», списки этого

сочинения в Монголии встречаются с обычными *шад*, что говорит о его широком распространении и многократном переписывании. Тибетские и монгольские буддисты обожествляют Падмасамбхаву, считают главным учителем секты *ньингмапа* («старой школы») и наиболее могущественным покровителем тантрического, т. е. «магического», буддизма. Именно владением особенно большой магической силой отличаются и другие божества, встречающиеся в данных текстах, причем главной функцией богини Сосорбарам является устранение опасностей, в том числе и болезней. Таким образом, в данных текстах молитва обращена к конкретным, персонифицированным божествам с просьбой покарать дурных духов. Для воздействия на эти божества часто используются заклинания, обращенные именно к ним. Например, магическая формула *om ta ni dha ri badzri ni maqā pra ti sa ri hūm hūm pat pat svāqā* обращена к богине Сосорбарам (тиб. *so sor 'brang ma*), имя на санскрите которой звучит как Махапратисара (санскр. *Mahāpratisara*).

На этом фоне «Сутра о правилах кругового обнесения водой», как представляется, занимает промежуточное место. Главная его часть является, по сути, записью варианта устного заговора. Недаром он написан на монгольском языке. Однако первая его часть или преамбула, в которой описываются необходимые действия при обряде, очень напоминает начало тибетского текста, приписываемого Падмасамбхаве, можно даже предположить, что это – перевод с тибетского языка. Об этом говорит и специальное указание на то, что заговор нужно читать именно по-монгольски, что это – «монгольские слова», такое уточнение может появиться только в иноязычном, но никак не в монгольском тексте. Тибетский ее вариант, в котором монгольский заговор записан тибетским письмом, говорит о том, что ею пользовались и ламы, которые обычно не знали монгольского письма и часто пользовались тибетским для записей на монгольском языке.

Таким образом, в обрядовой практике монголов существовали и существуют две традиции заговоров от детского плача – собственно монгольская и привнесенная тибетским буддизмом. Первая представлена преимущественно устными записями, вторая – письменными текстами. Несмотря на их различия, нельзя не заметить и определенной типологической близости. Это обусловлено, прежде всего, тем обстоятельством, что тибетские рукописи явно опираются на свои древние, добуддийские народные верования. Близость этих двух традиций отражает также и определенную общность древних представлений тибетцев и монголов, например, о воде как чистом веществе и магическом средстве защиты, о магии кругового обнесения

и пр. За этой общностью прослеживаются, на наш взгляд, не только типологические схождения, но и опора на единый центральноазиатский пласт древних верований. Именно такая близость позволила появиться смешанным вариантам, представленным выше.

### Список информантов

- [Инф. 1] – житель Гоби-Алтайского аймака.  
 [Инф. 2] – житель Архангайского аймака.  
 [Инф. 3] – житель Дзабханского аймака.  
 [Инф. 4] – жительница Среднегобийского аймака.  
 [Инф. 5] – Болормаа, Архангайский аймак, 1980-е гг.  
 [Инф. 6] – Бямбаагийн Янжиндулам, 62 года, жительница сомона Матад Восточного аймака.  
 [Инф. 7] – Мижидийн Хандсүрэн, 84 года, жительница сомона Тосонцэнгэл Дзабханского аймака, 2010 г.  
 [Инф. 8] – Мэндээ, 78 лет, житель сомона Тариалан Хубсугульского аймака, 2010 г.  
 [Инф. 9] – Ордоский Жамьянтувдэн, настоятель монастыря Юнхэгун в Пекине.  
 [Инф. 10] – Оюун, 40 лет, жительница Завханского аймака, 1990-е гг.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Sayinchoytu V. Mongyolčud-un dom* [Монгольские заговоры] // *Mongyol soyul-un čubural bičig. Öber mongyol-un arad-un keblel-ün qoγy-a.* 1999. P. 129.
- <sup>2</sup> *Ibid.*
- <sup>3</sup> Хурай – призывание, которым сопровождают шаманские действия во время обряда.
- <sup>4</sup> Имеются в виду гости, прибывающие на лошадях, покрытых потниками.
- <sup>5</sup> Жийгээ (тетушка) – прозвище сумасшедшей соседки. Информантка ввела его в текст заговора.
- <sup>6</sup> Хоо – слово сохранилось только в диалекте ордосских монголов, обозначает желтую масть собаки.
- <sup>7</sup> *Бадрал С.* Монгол баримлын хувьсал хөгжил (нэн эртнээс Их Монгол гүрэн улсын үе). Улаанбаатар, 2000. С. 34.
- <sup>8</sup> *Mdos* (тибет.) – означает ритуальный шест с привязанными к нему лоскутами ткани, который ставили около жилища больного и с помощью которого совершали обряды по излечению больного. Здесь это слово употреблено в значении «обряд излечения».

А.А. Соловьева

## Монгольская демонология в записях Ц. Дамдинсурэна

Настоящая публикация представляет собой перевод нескольких текстов актуальной мифологии, записанных монгольским ученым Ц. Дамдинсурэном в прошлом столетии<sup>1</sup>. Перевод сопровождается рассказом об этой коллекции и комментариями к отдельным сюжетам, популярным в современном монгольском фольклоре.

*Ключевые слова:* монгольский фольклор, демонология, традиционные представления, демонологический нарратив, персонаж, мотив.

В настоящей публикации приведен перевод нескольких фольклорных текстов из записей Дамдинсурэна, известного монгольского ученого и писателя. Помимо исследований по классической монгольской филологии, литературоведению, старомонгольской письменности, Дамдинсурэн занимался также составлением как минимум трех очень важных коллекций – он собирал старописьменные религиозные книги, которые люди тайно хранили в социалистический период, изображения *бурханов* (буддийских божеств) и тексты актуальной мифологии, демонологические нарративы. Записанные им тексты представляют собой рассказы о встречах с духами и демонами, а также магическими специалистами – проклинателями (*хараалч*), ламами и шаманами. Нередко тексты включают рассуждения рассказчика, дающие дополнительный материал для понимания демонологических представлений, мотивировок и интерпретаций носителей

---

© Соловьева А.А., 2016

Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

традиции. Записанные рассказы являются ценным материалом для изучения фольклора, демонологии, народной религии Монголии. Они затрагивают такие темы, как представления о душе и посмертном существовании, взаимодействии мира людей и потустороннего мира – божеств, духов-покровителей, зловредных духов и демонов, дают информацию об актуальных запретах и предписаниях, поверьях, приметах, способах магической защиты и, напротив, воздействия на окружающий мир.

Собранные Дамдинсурэном рассказы относятся к периоду начала 60 – начала 80-х гг., они представляют собой профессионально зафиксированные тексты актуальной мифологии, бытовавшие на тот момент в монгольской фольклорной среде. Этот материал является крайне ценным еще и потому, что подобные темы были закрыты для обсуждения в социалистической Монголии, интерес к ним не только не поощрялся, но мог грозить и серьезными неприятностями, а это стало одной из причин крайней скудости имеющегося у монголистов фонда материалов по народной религии и актуальной мифологии Монголии. Записи исследователей, включающие среди прочего отрывочные данные по этой теме, в большинстве своем относятся к концу XIX – началу XX в. и далее уже только к концу прошлого столетия.

Сопоставление записанных Дамдинсурэном рассказов с современными полевыми материалами<sup>2</sup> дает возможность увидеть любопытные закономерности в развитии фольклорной традиции. Так, например, в собранной коллекции удалось обнаружить нарративы, служащие иллюстрацией к поверьям, которые продолжают бытовать в современной монгольской среде, но уже утратили связанные с ними сюжеты. Таков, например, приведенный ниже рассказ, посвященный духам местности *лус-савдагам*.

В рассказе «Раненый *лус-савдаг*»<sup>3</sup> повествуется о том, как местный лама был вызван духом-покровителем местности для лечения своего сына<sup>4</sup>, пострадавшего от того, что в одном из кочевий во время смены привязи для верблюжат в его тело случайно воткнули гвоздь.

Этот рассказ служит сюжетной иллюстрацией к повсеместно распространенному поверью о том, что в процессе недостаточно аккуратного обращения с землей (а также и другими объектами ландшафта) можно поранить духа-покровителя местности, который нередко обладает гневливым характером и насылает в ответ наказание (*лусын хорлол* – монг. ‘вред от луса’). С этим поверьем была связана и обрядовая практика, угасающая в наши дни, – обряд «испрашивания разрешения» при тех или иных манипуляциях

с землей (от самых простых действий, забивания кола в землю, до различных строительных работ, многосоставных ритуалов, вроде установки новой юрты или обряда похорон и т. д.). Этот мотив включает в себе и другое традиционное представление, имеющее в основе телесное отождествление окружающего ландшафта с духами-покровителями местности, части тела которых ситуативно могут располагаться в различных местах, что повышает опасность случайного нанесения вреда или осквернения духа местности. Случай осквернения и ответной кары описан в рассказе «Белая горка».

Также редкой сюжетной фиксацией является рассказ «Месть змей», в котором герой повествования нарушает один из самых распространенных, в том числе в современной традиции, запретов – не убивать змей, которые, согласно традиционным представлениям, считаются животными лус-савдака. В подобной сюжетной иллюстрации поверья содержится развернутая, отчасти дидактическая, мотивация того или иного запрета или предписания.

Другое поверье, от которого в современной традиции откололась сюжетная составляющая, связано с представлением о подручных *Эрлик-хана* (владыки ада), посланниках за душами. В рассказе мы встречаем одну из традиционных ситуаций подобного действия, происходящую во сне. Посланники являются в виде простых людей, *аратов*, к ламе, чей срок жизни подошел к концу, лама отпрашивается у них на пару дней, чтобы завершить свои дела и попрощаться с ближними, и в оговоренный срок умирает. В современной традиции, особенно городской, данная сюжетная ситуация утрачена, хотя сохранилось само представление о посланниках Эрлик-хана, которые должны препроводить душу человека в царство мертвых. При этом старая сюжетная схема замещается новыми ходами, связанными с идеей обмана посланников смерти (тоже очень традиционной): согласно современным полевым материалам, к этому мотиву прикрепилось поверье о наиболее уязвимом для человека возрасте, когда посланники стараются его разыскать (для мужчины такой возраст – 33 года<sup>5</sup>, для женщины – 44). В связи с этим, чтобы обмануть посланников и не обнаружить себя, считается полезным изменить что-нибудь во внешности (постричься или, наоборот, отрастить волосы, если прежде они были короткими, покрасить волосы, сделать пирсинг, поменять стиль одежды и т. д.).

Популярными, как в записях Дамдинсурэна, так и в современных материалах, является сюжет о встреченных в пути *чотгорах* – демонах, неуспокоенных душах умерших, которые могут принимать самые разные облики: навьюченного быка, белого верблюда, и во сне и наяву являющегося дурным предзнаменованием, и даже, как

в приведенном ниже рассказе, голой исчезающей девушки. В современной монгольской традиции этот сюжет соотносится с мотивом демонического автостопщика, крайне популярного в современной массовой культуре, из которой он, по-видимому, продолжает черпать новые образы и элементы сюжета.

Таковы некоторые особенности приведенных ниже текстов<sup>6</sup>.

### Раненый лус-савдаг

В хошуне Зоригт вана<sup>7</sup>, нынешнем сомоне Бурэн Центрального аймака, был человек по имени Сээмий Лувсан, сельский лама, не слишком искушенный в священных книгах. Жил он в ходоне, иногда приходил в храм, проведет молебен и опять уйдет пасти скот – такой был человек. Однажды Лувсан сидел дома, как вдруг залаяла собака. Он вышел посмотреть – с западной стороны подбегал ноён<sup>8</sup>, верхом на иноходце, в коричневом шелковом дели. «Это не Зоригт Ван, Мишиг гун, что ли?» – подумал лама. Это было в период автономии [1911–1921 гг.]. Тот ноён подбехал и вошел в юрту.

– Вы завтра будьте готовы и ждите дома, я хочу вас пригласить к себе. Завтра приду за вами, – так он сказал Лувсану.

А где проживает ноён?  
На холме Эрдэнэ толгой.  
А как славное имя ноёна?  
Эрдэнэ толгой.

Лувсан еще более удивился, но много вопросов задавать не стал. На северо-востоке хошуна Мишиг гун есть гора Эрдэнэ толгой, это Лувсан помнил. Ноён уехал. На другой день Лувсан остался дома. Собака вновь залаяла. Дочь, которая жила с ним, вышла посмотреть – с севера показались два всадника, гнавшие несколько овец. Затем, чуть погодя, она опять вышла – вернулась совсем напуганная. «Вы сами идите, посмотрите. Те овцы, которых всадники гонят, вовсе не овцы, а, похоже, волки», – так она сказала. Лувсан вышел посмотреть: вчерашний ноён в шелковом коричневом дели вел за собой еще одного человека и погонял маленькую тележку, в которую был запряжен волк. Лувсан чуть разума не лишился от страха. Волк, высунув язык, тяжело дышал. Лошади двух всадников тоже были в мыле. Ноён сказал: «Ладно, Лувсан, быстро садись в эту телегу». Испуганный Лувсан торопливо переоделся в новое дели и залез в телегу. И так двое всадников, посадив Лувсана в телегу, запряжен-

ную волком, помчались на северо-запад. Очень далеко они заехали, наконец достигли горы Эрдэнэ толгой. На склоне той горы были две белые юрты. Поблизости не было ни скота, ни скарба, и трава была совсем не примята. Лувсана ввели в западную юрту. В юрте, на удивление хорошо обставленной, никого не было. Лувсан, испугавшись, остановился. Тем временем вошло несколько существ с телом человека и странной головой: «Ноён идет!» – говорили они между собой. Тогда появилась длинная коричневая змея, которая вползла на подушку и села, превратившись в ноёна. Еще одна змея вползла на другую подушку и превратилась в ханшу. Лувсана посадили на подстилку пониже. Ноён произнес: «В той восточной юрте лежит мой больной сын. Вылечи его». Лувсан сказал: «Мой ноён, я не могу лечить людей, лекарств не взял». Ноён ответил: «Ничего, ты сможешь. То, что ты в силах это сделать, сказал зурхайч<sup>9</sup> Жамба-Иш хошуна Мишиг гуний». Действительно, в хошуне Мишиг гуний был зурхайч Жамба-Иш, очень ученый лама. С ним Лувсан был знаком. Тот Жамба-Иш поклонялся горе Эрдэнэ толгой. Лувсан вошел в восточную юрту. На кровати лежал какой-то больной человек. Лувсан приподнял одеяло, чтобы осмотреть его: это было существо до пояса – человек, ниже пояса – змея. В змеином хвосте торчал гвоздь. Когда Лувсан выдернул и выкинул гвоздь, существо сказало: «Как хорошо. Теперь все закончилось!» Вошел ноён: «Спасибо! Ты вылечил болезнь моего сына. Здесь живет богатая семья Очирбата Тайжи. У них очень много верблюжат. Их служанка, когда меняла для них привязь, вынула гвоздь и бросила, а в другое место новый гвоздь вбила. Тот гвоздь она вбила в хвост моего сына, вызвала болезнь и мучения. Та девушка и сама тоже от болезни страдает. Сейчас мой сын выздоровел, поэтому и она выздоровеет. Я хочу тебя одарить, но ничего нужного тебе у меня нет. Я прикажу охранять табун твоих лошадей на северном склоне горы Дохомийн», – такие слова сказал ноён и отправил Лувсана домой. Сын зурхайча Жамба-Иша в мое время был очень знающим человеком. Но мой учитель не велел к нему обращаться. У них были люди, в которых вселились хадир-лусы.

### Белая скала

На Селенге жил один старик, китаец-крестьянин. Как-то раз, когда он ездил по ходуноу, ему повстречалась маленькая белая скала. Как женская грудь, гладкая без изъянов, круглая белая скала. Удивленно глядя, он помочился на нее. А потом сказал, немного сожалея: «Как же это я мог помочиться на такую хорошую горку!»

Затем он вернулся и, когда уснул ночью, к нему во сне пришла молодая хорошенькая белая девушка, припала ему на грудь и сблизилась с ним. После этого каждую ночь он блаженствовал с той молодой красавицей. Но прошел месяц, и тот китаец превратился в седого изможденного старика: истощал, жизненные силы его ушли, был еле живой.

Он пошел к врачу: «Истощение семени болезнь называется», – сказали, надо нервы лечить. Лечился он какое-то время, но так и не помогло. Тогда он обратился к одной шаманке. Та шаманка сказала: «Ты осквернил белого луса. Пойди туда и сделай подношение – воскурение с молитвой, принеси жертву». Тогда старик китаец пошел на то место, но, непонятно отчего, никак не мог отыскать той белой горки. Китайский старик, во сне блаженствуя, так устал, что недавно умер.

## Месть змеи

В наших краях был очень степенный старик лама по имени Лувсандаш. В молодости он неплохо боролся, мог стать хорошим борцом. О том Лувсандаше люди говорили, что он боролся с чотгором. Где именно это произошло, я не знал, поэтому решил расспросить, но все не находилось удобного случая.

Как-то раз я ездил по делам, настал вечер, и надо было где-то переночевать. Я остановился в одной семье, где, на мое счастье, как раз и жил Лувсандаш. Кроме него, никого не было. Вечером я решил поговорить с ним.

– Вы прежде боролись с чотгором? Люди так говорят.

– Что ты такое говоришь? С какими чотгорами?

– Вы расскажите, пожалуйста, как и где это произошло. Я просто так интересуюсь.

Он улыбнулся и начал.

– Все правда. Я как-то боролся с одним чотгором<sup>10</sup>. В молодости я был удалым парнем, если двадцать человек одолею, борцом стану, думал. Однажды я собирался съездить в столичный монастырь и тронулся в путь мелкой рысью. Монастырь находился далеко, несколько суток надо было ехать. Едва я проехал километров 70, как посреди дороги показалась змея. Когда змея лежит посреди дороги – это, говорят, плохая примета. Я остановился, натянул поводья и раздумывал про себя, можно ли пройти мимо этой змеи, подождал – змея не шевелилась. Умерла, что ли? Посмотрел – живая. Тогда я решил убить змею. Монашеский обет не убивать живых тварей позабыл.

Сойдя с лошади, подошел к змее – она не шевелилась. Размахнулся плетью и ударил ее посередине. Змея свернулась, но не умерла. Опять ударил, через некоторое время пополам ее разорвал и выкинул. Неприятно вспоминать. Дурное это было предзнаменование.

Потом я доехал до храма, сделал все дела и начал возвращаться обратно. Подъехал к тому, где убил змею. Был день, солнечно. На северной обочине дороги показался сидящий человек. Я не обратил сперва на него внимания и поехал дальше. Вдруг тот человек собрался переходить дорогу. Женщина вроде бы пешая. «Что это за женщина?» – пока я так думал, подъехал ближе. Одна сторона того существа была покрыта волосами, другая – как обычное человеческое тело выглядело<sup>11</sup>. Я испугался, натянул поводья, собирался повернуть назад, но она вцепилась в меня и скинула с коня. Упав на землю, мы схватились и начали бороться. То один верх одерживает, то другой, долго так катались, боролись, вся сила моя истощилась, и я начал проигрывать. Покровитель нашего хошуна – гневный Гомбо<sup>12</sup>. Я вспомнил нашего сахиуса<sup>13</sup>. «Гомбо сахиус мой, спаси!», – закричал. Тогда сила моя увеличилась, и я подмял существо под себя. Оно как будто стало неспособно уже бороться. «Гомбо сахиус мой, спаси!» – опять закричал. И тогда я вдруг оказался сидящим в одиночестве. Очень запыхался. Посмотрел – на земле валялось разорванное женское дели и рваная шкура той мертвой змеи. Ничего другого не было. Огляделся по сторонам – конь стоял, жевал траву. Я поднялся, отряхнул дели, взял коня и, еле забравшись в седло, поехал. Во всем теле сил не осталось, как будто избили всего. Долго ехал, насилу добрался домой. Заказал после этого служить молебн, тогда только немного пришел в себя. Но прежняя сила ко мне уже не вернулась. Не то что бороться, лошадей ловить не мог, за несколько лет стал дряхлым и седым. Постепенно здоровье все же улучшилось. Но способность к борьбе так и не вернулась. Так я один раз боролся с чотгором. Тот чотгор лус савдагом был или нет, не знаю. Змею называют лус савдагом. Бурхана прошу, чтобы больше не встречаться с ним. То место по дороге в монастырь за версту обхожу. Очень страшно.

### Случай, произошедший с табунщиком Тумэном

В сомоне Дэлгэрхан Центрального аймака был старик Тумэн. Он умер в прошлом году, когда ему исполнилось 96 лет. Тот старик в молодости пас табун ноёна У бэйса. У был очень богат, его табун достигал десяти тысяч голов.

Как-то раз Тумэн с одним товарищем вели табун лошадей на отгонное пастбище в сторону Хангая. Они расположили табун на стоянку и захотели вздремнуть на южном синем стойбище. Впереди этого стойбища – возвышенность, позади – покатая низина, такое это было место. Они стреножили коней, расстелили дохи, подложив седла головой к возвышенности, и легли рядом. Оба задремали. Тумэн гуай проснулся, почувствовав что-то неудобное, как будто место под головой вниз наклонено. Приподнялся посмотреть – седло из-под головы выпало, и вытянулся он ногами к возвышенности. Глянул на приятеля – тот тоже вверх ногами лежит<sup>14</sup>. Оба проснулись, вернули седла на высокую сторону и опять собрались спать. Тумэн гуай задремал, но тут его приятель потянул за локоть: «Над моей головой только что как будто какой-то человек был и исчез», – сказал.

Оба, немного оробев, поднялись, оседлали коней, пока объехали табун, стало светать. При свете позади показались несколько юрт. Дым от утреннего кипящего чая поднимался через тооно. «Зайдем в ту юрту чая попить», – решили приятели. В юрте, перебирая четки, сидела дородная румяная старуха.

– Вы откуда? – спросила она.

– Мы перегоняем скот. Пришли с того южного склона, где ночевали.

– А есть ли там синее стойбище? – опять спросила старуха.

– Есть. Мы как раз там и спали, – ответили табунщики.

– И там вам ничего не встретилось?

Оба парня переглянулись: «Ничего не встретилось. А что там такое?» Тогда старуха рассказала: «Там жил одинокий старик, несколько лет назад он умер. Теперь там по ночам человек ходит, лошадей, скот пугает, дети рассказывают. Раз вам ничего не встретилось, то и хорошо».

### Чотгоры боятся, когда мужчина поправляет пояс

В 1951 г. я учился в средней школе [интернате] госхоза Баруун Турууна Увс аймака. Вместе со мной училась девочка по имени Янжлаа. Ее отец был щеголеватым мужчиной, звали его Чойпэл. Говорят, как-то вечером он загнал скотину в загон, сел на своего черного иноходца и поехал, чтобы забрать свою дочь на несколько дней домой на новогодние праздники. Расстояние до Баруун Турууна было примерно половина уртона. Прибыв в Баруун Туруун, он переночевал у знакомых и на следующий день задумал ехать об-

ратно, посадив свою дочь сзади на коня. Когда он спустился вдоль долины, называемой Хар Зуухт, на вершине показался человек в белом деле, едущий навстречу верхом на белом верблюде. Человек на белом верблюде подъехал и начал спешиваться, тогда Чойпэл захотел поздороваться с ним, спустился с коня и, спутав его, оставил. Однако тот человек ни с того ни с сего набросился на него, схватив за плечи. У Чойпэла не было другого выхода, как вступить с ним в борьбу. Только вот незадача, схватит он его, сожмет, а в руках ничего нет, повалит на бок, оседлает сверху, а под собой ничего не чувствует – что-то такое это было. Улучив момент, Чойпэл, добравшись до стреноженного коня, выхватил ташур и ударил им это нечто. Ташур переломился в трех местах. А тот поднялся и опять продолжает наступать. Так в борьбе незаметно перевалило за полночь, забелел рассвет. У Чойпэла начал развязываться кушак. Он его подтянул и приготовился бороться дальше, но тут его противник исчез. Он пошел к коню – конь его, вытянувшись, лежал мертвый. Все тело Чойпэла было разбитым и уставшим. На рассвете он дошел пешком до какого-то айла, поел, попил и лег спать.

За год до того неподалеку от Хар Зууха по неизвестной причине повесился один парень, Зоригт, и стал чотгором. Говорят, что чотгор боится, когда мужчина поправляет свой пояс. Чойпэл подтянул кушак и спугнул его. А поскольку Чойпэл не смог победить, тот чотгор умертвил его коня. Тем же летом девочка Янжлаа заболела и осенью умерла. Может быть, ее тоже Зоригт погубил.

### Голая девушка

– Расскажите, пожалуйста, о встрече с чотгором, не сказки, которые Вы от людей слышали, а достоверное событие, которому Вы сами были свидетелем.

– Ладно, я расскажу об одном реальном чотгоре. Я сам видел, это все правда. 1937–1938 годы. Я из Алтан Бугаса ехал в кабине с водителем Базаром, чтобы добраться до Улан-Батора. Грузовик был полный. С нами вместе ехал еще другой грузовик. Имя того водителя не помню, знакомый Базара. Проехали мы почти половину пути от Алтан Булага до Улан-Батора. Стемнело. Был конец ноября. Вдруг Базар остановил машину. Говорит мне: «Ты это видишь?» – кивнул головой влево. Я из-за руля выглянул, думаю, что же там такое – какая-то голая девушка стоит, голосует, подняя руку. Длинные распущенные волосы на ветру развеваются. Бледная, лет двадцати, можно сказать, девушка. Стоит, голосует, подняя

руку. Посмотрев на нее, нам как-то не по себе стало и мы решили проехать мимо. Но тут подъехала машина, которая была за нами, и остановилась слева от Базара. Девушка опять подняла руку. Водитель тот страха вообще не знал, очень смелый был. «Залезай!» – сказал и открыл дверь кабины. Но тут девушка исчезла. Водители между собой стали говорить:

«Так ведь где-то здесь она».

«Точно. Осторожней надо ехать».

«Поехали рядом».

Так они поговорили между собой и поехали. Затем перед нами пробежал белый верблюд. И тоже пропал. После этого прямо перед нами прошла девушка в ермолке и коричневом шелковом дели, несущая на спине корзину для аргала и напевающая что-то. И тоже пропала. Нам никакого вреда от этого не было.

Судя по тому, что рассказали водители, та обнаженная девушка многим водителям встречалась.

– Говорят, когда хийморь человека ослабевает, когда он должен скоро заболеть или умереть, такой человек видит чотгоров.

– Нет, это неправда. Из нас никто не заболел и не умер. Мне уже за 76 перевалило.

– А сейчас есть тот чотгор?

– Нет. Чотгоры обычно больше 2–3 лет не существуют. После этого исчезают.

– А почему так?

– После того, как душа находит следующее перерождение, чотгор исчезает.

– Если душа каждого человека перед следующим перерождением существует в виде чотгора, тогда мир должен быть переполнен ими.

– Нет, не каждый человек после смерти становится чотгором. Наверное, чотгорами становятся души людей, на что-то обиженные, сильно переживающие, беспокоящиеся. Я так думаю. В обычной ситуации душа умершего чотгором не становится. Если не бояться чотгоров, то вреда от них не будет, а вот если бояться, тогда да. Главное, что не чотгор наносит вред, а само испуганное, неуверенное состояние вредит.

### Учитель Гармаа

В нашем доме живет пенсионер по имени Батсуурь. Его младшая сестра, Цэндсурэн, работает учительницей в средней школе. Как-то раз этой осенью во время урока одна ученица, девочка

десяти лет, вдруг закрыла руками глаза и начала кричать: «Ой-ой, как же это? Как же так... Я боюсь!» После урока Цэндсүрэн стала расспрашивать ребенка:

– Что с тобой? Ты чего испугалась?

– Учитель Гармаа в истрепанном белом дели заходил и хотел схватить вас. Поэтому я испугалась. А в конце он будто ушел.

– Перестань. Как покойный Гармаа может встать и сюда прийти? Покажись врачу, – так она ответила и потрогала лоб девочки, температуры вроде бы не было.

Вскоре после этого Цэндсүрэн заболела и сейчас лежит в больнице. Что произошло – не знаю.

## Шар Дамба

На моей родине в сомоне Дэлгэрхаан Центрального аймака был один очень ученый лама. У него была редкая книга, в которой перечислялись монгольские земли. Ту книгу Шар Дамба попросил посмотреть и долго не возвращал, верну, говорил, и не отдавал. Тогда ученик того ламы, Тарган Осор, забрался в жилище Шар Дамбы, пока хозяина не было, забрал книгу и принес учителю. С этого началась непримиримая вражда между Шар Дамбой и Тарган Осором.

Пока так продолжалось, Шар Дамба умер. Прежде чем умереть, он говорил в бреду: «Я дурного Таргана с собой заберу». Двадцать суток спустя после смерти Шар Дамбы Тарган, человек крепкого здоровья, заболел и несколько дней спустя умер. «Шар Дамба Таргана забрал», – такая молва в наших местах пошла.

Тогда еще появились слухи, что Шар Дамба, став чотгором, преследовал Таргана. Жена начальника сомонной администрации, как там ее имя... Одна как-то раз на улице стояла, и вдруг как закричит: «Эй! Да как же это! Шар Дамба Осор гуая ведет!» – так она вскрикнула и потеряла рассудок. Как же быть? Решили обратиться к служащему по имени Дугэржав, но тот сказал, что занят, сказал: «Сами придумайте что-нибудь», – и ушел на работу. Тогда люди вызвали родственника Шар Дамбы, Хох Лувсан-Осора. Он был монахом-сторожем, знанием не обладал, уйдя из монастыря, решил стать зодчи<sup>15</sup> и в конце концов сам им стал. Книги по зоду<sup>16</sup> выучил, наверное. Зодчи пришел, «обдул» молитвами жену Дугэржава, и та стала нормальной. «Это было загрязнение, идущее от мертвеца», – сказал он, поставил воскурение, очистил, осветил и отдал ей, все стало в порядке. Что же такое «загрязнение, идущее от мертвеца»? Жена Дугэржава собирала аргал рядом с местом, где похоронили

Шар Дамбу, увидела его череп и заволновалась. Так все и вышло. Сегодня люди, наверное, скажут, что все это вранье. Случай этот произошел в 1970 г.

### Сон, предвещающий дурное

Бямбадорж гуай поскользнулся и упал, повредил ноги и лежал дома. Я его навещал, и мы разговаривали. Когда люди выходили, мы разговаривали о приметах, связанных со снами.

Бямбадорж гуай сказал:

– Бывают сны, предвещающие дурное. Почему, не знаю, а только есть сны с дурным предзнаменованием.

– Какие плохие сны вам снились? – спросил я.

– Я расскажу о событии, которое поведал мне один человек. В нашем сомоне Дэлгэрхан был старик лама по имени Лувсанцултэм. Он неправды не говорил, серьезный человек был. 1936 год был. Тот лама мне как-то вот что рассказал: «Обычно мои сны предвещают что-нибудь дурное. Что-то дурное со мной произойдет», – сказал. «Разные сны снятся. Они не все сбываются. А какой из снов пустой, как узнаешь?» – так я ему ответил, пытаюсь успокоить. «Нет, мне обычно только плохие сны снятся!» «Вы какие дурные сны видите?»

И вот что он сказал: «Я недавно, когда уже светало, увидел кошмар. Одел я шапку (*шаамаа*), покрылся балахоном (*жанчаа*) и в полном ламском облачении верхом на верблюде выезжал из храма, снилось. Во сне на верблюде ездить – плохая примета, говорят. На верблюде из храма выезжать – еще хуже. Странный сон. Это предвещает дурное».

Несколько месяцев спустя все храмы были закрыты, а Лувсанцултэма арестовали.

За день до этого я зашел в монастырь Дэлгэрхана и заглянул к Лувсанцултэм гуаю. Тот мне сказал:

– Сейчас ты услышишь кое-что интересное.

– Как не послушать.

– Цоохор зоч<sup>17</sup> только что умер. Ты слышал? Цоохор зоч был ламой, читавшим луйчжин<sup>18</sup>, сам из Внутренней Монголии. К нам в одиночку приехал и жил. Сначала ламы и простые жители к нему с пренебрежением относились. В конце стали замечать, просили молебен прочитать. Стали называть его благодетельным заслуженным ламой. Учеников у него много стало. Когда он состарился, за ним ухаживал один ученик по имени Ишсамбуу.

Цоохор зоч сказал как-то Ишсамбуу: «Ладно, сынок, твой учитель очень скоро умрет. Мою юрту, бурхана, все ты возьми», – сказал. В то время Цоохор был в добром здравии. Тогда Ишсамбуу ответил: «Здоровье учителя хорошее, еще не один год проживете». Цоохор ответил: «Нет, не так. Близок час смерти. Дурной сон видел». «Учитель, какой дурной сон видели? Если прочитать *Дарь Эх*<sup>19</sup>, то дурной сон не сбудется». Цоохор зоч сказал: «Я как-то ночью спал и вот что видел. К нам пришел арат, совсем незнакомый, прежде его никогда не видел, в белом дели и сказал: “Я за тобой пришел. Я посланец Эрлика”. Тогда я начал просить его смилостивиться и дать еще несколько дней жизни: “Мне нужно помолиться и встретиться с друзьями”. “Нет, как можно, я сейчас же тебя заберу”».

Потом пришел другой арат, его приятель: “Ты куда идешь?” “Я вот за этим пришел. А он упрямится, просит несколько дней жизни”. “Ну и дай их ему. Мне надо забрать одного человека и еще старуху, пойдем вместе. А на обратном пути его захватим”.

Вот такой сон приснился, значит, скоро я умру».

После это Цоохор зоч помолился солнцу, встретился со знакомыми людьми, завершил свои дела и приготовился к смерти. Прошло несколько дней, и как-то в одну и ту же ночь не стало старухи-монашки, жившей неподалеку от монастыря Дэлгэрхана, и Цоохора.

Такую историю рассказал Лувсанцултэм.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Настоящая публикация является тематическим продолжением статьи: *Цендина А.Д.* Рассказы о чертях из записей Ц. Дамдинсүрэна // Живая старина. 2008. № 4. С. 27–30.
- <sup>2</sup> Материалы российско-монгольских экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, 2006–2015 гг.
- <sup>3</sup> Названия отдельных рассказов даны автором настоящей публикации.
- <sup>4</sup> Популярный мотив несказочной прозы, когда демонологический персонаж обращается к специалисту за помощью, например «повитуха знается с лешим и моет его ребенка». Подробнее см.: *Петров Н.В.* Указатель мотивов к публикуемым текстам: Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере. 2-е изд., испр. М.: Форум; Неолит, 2016. С. 445. VI. Ч. 1. 2.
- <sup>5</sup> Возможно, какую-то роль в маркированности этих возрастных значений сыграли элементы христианской традиции – возраст распятия Христа. Также возраст 33–44 года коррелирует по числовым значениям с возрастом первой

- инициации, обрядом пострижения волос – 3 года (для мальчиков) и 4 года (для девочек).
- <sup>6</sup> Перевод текстов сделан по изданиям: *Дамдинсүрэн Ц.* Чөтгөртэй учирсан хүмүүсийн өрчил (Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн өрчил). Улан-Батор, 1991; Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн яриа // *Цэнд Дамдинсүрэн.* Бүрэн зохиол. Т. 2. Улан-Батор, 1998. С. 301–383.
- <sup>7</sup> Ван – китайский титул правителя (от кит. *wang*).
- <sup>8</sup> Ноён – монгольский титул правителя.
- <sup>9</sup> Астролог.
- <sup>10</sup> Мотив схватки сильного человека, борца с демоном-чотгором является крайне популярным в монгольском фольклоре.
- <sup>11</sup> Данный образ демонессы, распространенный в монгольском фольклоре, имеет сразу два маркера принадлежности к потустороннему миру – асимметрия и зооморфизм. См.: *Неклюдов С.Ю.* Образ потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // *Восточная демонология: сб. статей.* М., 1998. С. 6–51.
- <sup>12</sup> Махакала, охранник и защитник учения Будды.
- <sup>13</sup> Божество-покровитель.
- <sup>14</sup> Популярный мотив несквозной прозы, в славянских традициях таковой является тропа лешего, на которой спящий герой подвергается схожим манипуляциям со стороны демонологического персонажа. Подробнее см.: *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: РГГУ, 2015. С. 51.
- <sup>15</sup> Монах, практикующий зод.
- <sup>16</sup> Зод – ритуальная практика тантрического буддизма.
- <sup>17</sup> Монашеская должность, блюститель порядка.
- <sup>18</sup> Ритуальная практика тантрического буддизма.
- <sup>19</sup> Молитва Таре.

Чем опасен однорогий зверь:  
духи охоты и другие локальные духи  
в монгольском фольклоре

Монгольские локальные духи весьма разнообразны. В данной статье рассматривается отдельная группа духов – хозяев местности – охотничьи духи. Эти персонажи являются людям в виде животных, но при этом имеют две важные черты: они целиком окрашены в белый цвет и имеют один рог вместо двух. В регионе, где распространены эти представления, основные черты духов местности оказываются свойственны не им одним. Они переносятся на других мифологических персонажей, в результате чего появляются представления о магических свойствах белого цвета, однозубого тарбагана, одноглазых рыб и однорогого водяного быка.

*Ключевые слова:* монгольская демонология, актуальная мифология, духи – хозяева местности, однорогие животные.

Важное место в монгольских актуальных верованиях и ритуально-мифологических практиках занимают духи – хозяева местностей. В разных областях они могут различаться своими названиями, внешним видом и функциями. Чаще всего их называют *эзенами* или *лусами и савдагами*. Хозяева воды лусы и земные или горные духи савдаги (от тибет. sa-bdag – ‘владелец земли’) часто объединяются в собирательном образе *лус-савдага*. Кроме того, существует термин *лусын эзэн* – хозяин лусов, также применяемый к духам – хозяевам местности, *Цаган збугэн (Цагаан өвгөн*, тибет. *Гамбо Гарбо* – ‘белый старец’) иногда считается главой этих духов.

Охотничья магия монголов в основном строится вокруг почитания духов местности и некоторых персонажей, связанных с ними. Представления о духах охоты либо прямо восходят к представлениям о локальных духах (первые как бы отделяются от вторых и

начинают бытовать самостоятельно), либо охотничьи духи и духи местности имеют схожие черты.

Комплекс фольклорных представлений о духах местности в целом чрезвычайно разнообразен. Существует большой корпус текстов разных жанров, повествующих о локальных «хозяевах» и о нормах взаимоотношений с ними: запреты, предписания, былички, специальные места поклонения, буддистские и шаманские молитвы и ритуалы, призванные задобрить духов – широко распространены во всех регионах Монголии.

### Духи охоты – дикие животные

Представления о внешнем виде локальных духов сильно разнятся. Они могут появляться в виде мужчин или женщин или быть вовсе невидимыми [Инф. 1], [Инф. 2]<sup>1</sup>.

В сомоне Ханбогд Южно-Гобийского аймака было записано представление о том, что местный «хозяин» выглядит как мужчина с трубкой, а «хозяйка» близлежащей горы – это девушка в зеленом дэли верхом на белом верблюде [Инф. 1]. Такой визуальный образ (антропоморфный персонаж верхом на животном) близок к тому, как монголы представляют себе духов – покровителей охоты.

На севере Монголии тоже существует представление о том, что хозяин земли передвигается верхом:

[Могла змея быть хозяином Хангая?]

Хозяином Хангая, по словам моего отца, было что-то другое.

[Что другое?]

Теперь люди его увидеть не могут. Иногда едет верхом на чем-то. На оленях, лосях или еще чем-нибудь. Так только говорили, но никто не видел.

Далее на вопрос собирателя, можно ли убивать оленей, информант дает такой ответ:

Сейчас на них охотятся. Раньше считали, что они живут долго, что олень – ездовое животное хозяина Хангая, поэтому почти не убивали [Инф. 5].

Как показывают эти примеры, существуют представления о том, что у духа местности может быть ездовое животное. Это ездовое животное (будь то специально посвященный ему скот – *сэтэртэй*

*мал* – или какой-либо дикий зверь) почитается не меньше самого духа. Надо заметить, что далеко не везде, где распространен обряд посвящения скота духам, параллельно существует представление о том, что на посвященных животных ездят духи.

В нарративах о встрече охотника с неким существом, предвещающим удачу или несчастье, это существо всегда появляется в облике животного. Считается, что либо это животное принадлежит локальному духу, либо сами локальные духи являются в виде животных. Образ духа-всадника в таких нарративах (в отличие от рассказов о локальных духах в целом) не появляется.

Представление о том, что существует принадлежащее духу животное, которое следует почитать, присутствует и в фольклоре, связанном с обрядом посвящения скота (*сэтэртэй*), и в охотничьем фольклоре.

В обряде *сэтэртэй*, в ходе которого животному привязывают специальную ленту, означающую, что его теперь нельзя убивать и как-либо использовать (считается, что с этих пор оно принадлежит духу или бурхану), дух никогда не отождествляется с посвященным ему животным. В охотничьем фольклоре это происходит достаточно часто: животное, само являющееся духом, изофункционально животному, которого считают принадлежащим духу. В фольклоре вокруг обряда *сэтэртэй* само действие – преподнесение животного духу дает толчок к появлению представления о том, что дух ездит на животном (и что его можно увидеть верхом на нем). Возможно, это представление возникает как одна из вторичных интерпретаций обряда посвящения скота.

В то же время в охотничьем фольклоре представление о животном, принадлежащем духу, сосуществует с представлением о духе, который сам является людям в виде животного. Образ духа-наездника в нарративах об охоте не появляется.

Духи местности и охотничьи духи, имея множество пересекающихся черт (в том числе названия – *ээн*, *лусын ээн*, представление о том, что им принадлежит определенная территория, их тесная связь с природой и др.), различаются тем, каким представляется их внешний облик. С одной стороны, функции духов охоты уже. Они не выходят за рамки функций духов местности в целом. С другой стороны, в их внешнем виде присутствуют такие черты, которые не приписываются духам местности.

Животные луса и хозяин лусов в нарративах выступают в облике обычного животного, которое всегда имеет какую-либо отличительную черту. Это может быть полная белизна животного (реже – любая его сплошная окраска) или один рог посередине

головы вместо обычных двух (у однорогого оленя в таком случае рог бывает разветвленным) [Инф. 3]. Эти отличительные черты, которые могут сочетаться и встречаться отдельно друг от друга, являются признаками того, что данное животное обладает определенными свойствами, которыми другие животные не обладают (может приносить удачу или причинять вред охотнику). При этом род и вид животного варьируются. В роли животного луса или самого хозяина лусов выступают и дикий козел, и антилопа, и изюбриха, и олень – важно лишь, чтобы животное было лесное, а не домашнее.

Завершенных нарративов, связанных с однорогим хозяином лусов, не так много. Мы смогли записать лишь один сюжет, в котором речь идет о встрече хозяина лусов с охотником, о нарушении запрета на убийство этого животного и о последующей каре (начиная с неудач на охоте и всяческих бедствий и заканчивая смертью провинившегося) [Инф. 8, 9]. Если нарушения запрета не происходит, герой былички, напротив, вознаграждается за проявленное уважение и становится удачливым охотником.

Поскольку хозяина лусов от обыкновенных животных отличает единственный рог, именно на него носители традиции обращают основное внимание в рассказах и ритуальных практиках. Рог такого «единорога» используется в различных ритуальных целях. Например, рогом однорогой антилопы, как и *очиром* (*ваджрой*<sup>2</sup>), надо очерчивать место могилы, прежде чем похоронить человека (видимо, это достаточно новое представление, если учесть, что хоронить покойников в земле монголы начали не так давно), рогом хозяина лусов очерчивают дерево, прежде чем срубить его. На счастье в доме хранят клык однозубого тарбагана.

### Черты духа охоты у сурка-тарбагана

Черты, отличающие духов местности от обыкновенных животных, переносятся на других персонажей, которые наделяются функциями, схожими с функциями локальных духов.

В Архангайском аймаке (2012 г.) нами записано представление о том, что нельзя убивать белого тарбагана [Инф. 4]. Полная белизна животного выступает в роли маркера, сообщающая о его исключительности. Информант не эксплицирует представление о том, что белый тарбаган может быть хозяином лусов, однако функции белого тарбагана и духа местности одинаковы (тарбаган служит основой для похожего запрета и отвечает за последствия его несоблюдения). Есть вероятность появления былички, в которой рассказывалось бы об

убийстве тарбагана и наказании виновного; тогда тарбаган выступал бы в той же функции, что и лесные копытные.

Другое представление, также записанное нами всего один раз, позволяет провести параллель между тарбаганом и однорогими животными – духами местности. Это зафиксированное в том же Архангайском аймаке представление о том, что клык тарбагана следует хранить в юрте, так как он приносит счастье. Подходит, однако, не любой зуб, а только клык однозубого тарбагана.

Таким образом, в этих двух случаях характерные черты лесных духов распространяются на тарбагана. Появляется представление о том, что белый или однозубый тарбаган, так же как и белое и однорогое животное, – особенные. Если рог однорогого животного считается чудодейственным, то зуб однозубого тарбагана хранится на почетном месте и выполняет функцию оберега. Он привязывается к *чагтге* – веревке, прикрепленной к верхнему отверстию юрты и усиленно сакрализуемой.

Видимо, перенос функций однорогих копытных на тарбагана оказался возможен по той причине, что этот зверек, как и лесные копытные, является объектом охоты, следовательно, может иметь признаки, сближающие его с духом охоты.

Существует комплекс представлений о тарбагане, который включает в себя запрет охотиться на него с луком и стрелами. Однако эти запреты существуют отдельно и не связываются с представлением о белом и однозубом тарбагане.

### Охотничьи духи и рыбы

В фольклоре монголов, живущих вокруг озера Цагаан Нуур, значительное место занимает вода и связанные с ней мифологические представления. Существуют легенды о появлении самого озера и острова посреди него и о различных существах, обитающих в нем.

Исторически у монголов не было принято есть рыбу и заниматься рыбной ловлей, что, в частности, объясняется и запретом на убийство рыбы:

[Есть животные, которых нельзя убивать?]

Есть такие. Когда я был маленьким, говорили, что рыба – это хозяин воды. <...>

[А как ловили рыбу, кто ловил?]

Когда я был ребенком, у нас не ловили рыбу. Сейчас уже ловят.

[Инф. 5]

Однако в последнее время рыбалка становится обычным делом у монголов. При появлении этого нового промысла местные жители столкнулись с необходимостью пересмотреть запрет на убийство рыбы. Он начал трансформироваться по модели фольклорных представлений об охоте: представления об особенностях и функциях хозяев местности, отвечающих за охоту, стали распространяться на духов воды. Основные характеристики охотничьих духов (внешний вид – один рог вместо двух и главная функция – наказание за нарушение запрета) стали переноситься на рыб. Таким образом, появилось представление о существовании одноглазых рыб. Убийство одноглазой рыбы, которая считается духом реки (*голын савдаг*), так же как и убийство однорогих копытных или белого тарбагана, влечет за собой скорую смерть.

В сомоне Отган был учитель русского языка, он поймал в реке Баянгол одноглазую рыбу. Она – голын савдаг. За свою жизнь он поймал много таких савдагов, поэтому быстро умер.

[Инф. 6]

Эти примеры показывают, что функции мифологических персонажей в данном случае неотделимы от их внешнего вида. Представление о запрете на убийство тарбагана существует в паре с представлением о том, что он имеет такую же отличительную черту, что и лесной дух, которого тоже нельзя убивать; а в новом представлении о «хозяевах рыб» они будут обладать признаками, схожими с привычными признаками хозяев местности.

### Однорогий бык

В тюрко-монгольской традиции широко распространен миф о выходящем из озера быке. Считается, что встретить быка, который живет в озере, – хорошая примета. Это обеспечит счастливец богатством и скотом на всю жизнь.

От информанта из того же Архангайского аймака было записано, что из озера выходит бык с одним рогом [Инф. 7]. Такая контаминация произошла под влиянием распространенных в той местности представлений об однорогих хозяевах земли, встреча с которыми также могла обеспечить охотника удачей и богатством на всю жизнь.

Эти примеры служат иллюстрацией того, как старые мифологические представления обретают новые формы. Традиционное

представление о том, что животные, принадлежащие духам местности, всегда лесные и имеют две отличительные черты: особую окраску и один рог вместо двух. Тарбаган – это связанное с охотой и активно мифологизируемое животное, поэтому может появляться его функциональное и внешнее сходство с духом местности. В результате возникает представление о том, что плохо убивать именно белого тарбагана, так же как плохо убивать белое копытное животное. Наличие у такого животного единственного рога (показатель его ущербности и одновременно уникальности) тоже может быть перенесено на тарбагана: особый тарбаган должен иметь такую же ущербность, недостачу чего-либо, что выражается в наличии у него лишь одного зуба. Как рог однорогого *лусын ээна* используется в ритуальных целях, так и зуб однозубого тарбагана может использоваться как оберег.

Следовательно, по аналогии с уже существующим представлением, появляется новое, которое может распространиться дальше или не получить никакого распространения. Отмечу, что единожды зафиксированные представления о тарбагане и представления об одноглазых духах воды были записаны именно в Архангайском и Хубсугульском аймаках, в которых записана и большая часть представлений об охотничьих духах.

Описанная «ущербность» представителей потустороннего мира – черта, свойственная не только монгольским охотничьим духам. Такое представление широко распространено: «Хромы и кривы, одноглазы, одноруки и одноноги хтонические духи в фольклоре сибирских и центральноазиатских народов [нгаэтары и вайнга у ненцев, сихео у энцев, сиге и баруси у нганасан, чулюгды и бучу у тунгусов, абааны у якутов, шулбус у хакасов, глава подземного царства “кривой демон” (сокор кормос) Эрлик у алтайцев, демон тэрэн и ведьма алмас, имеющая единственный глаз и одну грудь, которую она закидывает за спину, у монгольских народов]»<sup>3</sup>. Ущербность животных становится маркером потустороннего, отделяет их от обыкновенных лесных зверей и наделяет сверхъестественными способностями. В этот же ряд вписывается одноцветность животного, прежде всего – белизна. Наличие лишь одного цвета вместо нескольких – это, как и наличие одного глаза или рога вместо двух, тоже своего рода ущербность, признак того, что потустороннее невозможно ощутить и увидеть до конца.

Белый цвет является характерной чертой еще одного героя мифологии монгольских народов. Эпитет «белый» имеет один из персонажей божественного пантеона – бог охоты Манахан. Его функции пересекаются с функциями духов – хозяев местности, он

владеет дикими животными и распоряжается удачей охотника. Существуют специальные молитвы, возносимые Манахану. В них его именуют «властителем всех травоядных и плотоядных животных, богом хранителем, чье тело как расплавленное серебро», и просят у него удачи на охоте<sup>4</sup>. Манахан – это не только бог охоты, как и однорогие охотничьи духи, он имеет связь с местностью и частично является духом местности: «Наименование божества Цагаан Манахан тэнгри указывает на его связь с горой и горным духом; ср. название священной горы Манхан Цаган, упоминаемой в зачине некоторых версий калмыцкого эпоса о Джангаре (духу этой горы поклонялись герои перед выступлением в поход)»<sup>5</sup>. Д. Банзаров также пишет о некоей горе Мона хан, возвышающейся на юге Монголии: «Она возвышается в южной Монголии на северном берегу Желтой реки против области Ордос. Из европейцев только миссионер Жербильон, путешествуя с китайским императором Кан-си, имел случай видеть ее»<sup>6</sup>.

Также с духом горы связывается и другой персонаж охотничьего фольклора – женский онгон (дух умершего предка) по имени Амни-Мачин. В молитве его просят наградить молящегося в том числе и однорогими животными, выступающими в данном случае не в роли духов, а в роли наилучшей, самой желанной добычи:

Обладающая тринадцатью крутыми пиками,  
 Семьдесятю тремя вершинами,  
 Ста тысячами ручьями,  
 Десятью тысячами быстринами!  
 Пожалуй меня копытными лохматыми своими.  
 Пожалуй однорогими,  
 Пожалуй обладающими чуткими копытами,  
 Пожалуй такими тучными, что не могут унести свой жир!<sup>7</sup>

Боги и духи охоты одновременно являются и духами местности, при этом духи местности далеко не всегда берут на себя функции охотничьих духов. Духи гор, чьи имена нельзя называть, лусы и савдаги, которым делают подношения, часто не имеют никакого отношения к охоте. При этом удачу на охоте просят не только у локальных духов или охотничьих богов, но и у персонифицированной силы – природы (*хангай дэлхий*).

Итак, охотничьи духи у монголов могут выступать в разных воплощениях, но всегда имеют одни и те же функции, при этом их отличительные черты могут переноситься на других персонажей, которые имеют функции, схожие с функциями охотничьих

духов. Так появляются такие мифологические персонажи, как одноглазые рыбы или однозубый тарбаган. Идея о принадлежности какого-либо животного духам присутствует как в охотничьем фольклоре, так и в обряде посвящения скота. При этом разные персонажи – животные, принадлежащие духам, и сами духи – выступают в одной и той же роли и оказываются изофункциональны.

### Список информантов

- [Инф. 1] – Хумбаа Нонойхуу, 1952 г. р., преподаватель монгольского языка и литературы, Южно-гобийский аймак, Монголия.
- [Инф. 2] – Буяантохтох, 1954 г. р., работник администрации сомона, Южно-гобийский аймак, Монголия.
- [Инф. 3] – Батмягмор Дамдиныйн, 1982 г. р., Хубсугульский аймак, Монголия.
- [Инф. 4] – Дамдинсурэн Гэлэгчунийн, 1934 г. р., водитель трактора, Архангайский аймак, Монголия.
- [Инф. 5] – Пурэвжав, 1984 г. р., пенсионер, Хубсугульский аймак, Монголия.
- [Инф. 6] – Ариуна Галбатрынхгийн, 1984 г. р., скотовод, работает в гостинице, Дзабханский аймак, Монголия.
- [Инф. 7] – Чагдарсумбрэл, 1950 г. р., водитель, был ламой, Архангайский аймак, Монголия.
- [Инф. 8] – Сэржийн Ванчиг, 1936 г. р., ветеринар, Южногобийский аймак, Монголия.
- [Инф. 9] – Доржиев Нимбу Доржиевич, 1923 г. р., военный, учетчик на МТС, Еравнинский район, Россия.

### Примечания

<sup>1</sup> Материалы монгольских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета // Институт языка и литературы Монгольской академии наук) – 2006 г. (Убурхангайский аймак), 2007 г. (Хубсугульский и Булганский аймаки), 2008 г. (Центральный, Хэнтэйский, Сухэбаторский аймаки), 2009 г. (Среднегобийский и Южногобийский аймаки), 2010 г. (Центральный и Восточный аймаки), 2011 г. (Убурхангайский, Архангайский и Хубсугульский аймаки). Участники: А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, И.Л. Дашицыренова, Д. Дорж, Е.Е. Дувакин, А.В. Козьмин, Ю.В. Ляхова, С.Ю. Неклюдов,

- В.В. Олзоева, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чекменева, Р. Чултэмсүрэн. Экспедиции проводились в рамках совместных проектов РГНФ – МинОКН Монголии (гранты 06-01-91916 е/Г; 08-01-92070 е/Г; 08-01-92070 е/Г).
- <sup>2</sup> Ваджра – индуистский и буддийский символ, предмет религиозной практики; атрибут будд и бодхисатв, символизирующий прочность и неуничтожимость.
- <sup>3</sup> *Неклюдов С.Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: От народных верований к литературе. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.
- <sup>4</sup> *Tatar M.* Three manuscripts witness to the Mongolian hunters' worship of the Saddle-Thongs // Acta Ethnographica. 1976. Т. 5. № 3–4. P. 349–372.
- <sup>5</sup> *Неклюдов С.Ю.* Манахан // Мифы народов мира: В 2 т. / Отв. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 2. С. 99.
- <sup>6</sup> *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. С. 72.
- <sup>7</sup> Цитата приведена из дипломной работы Д.И. Водяницкой «Шаманские моления духам-хозяевам: соотношение текста и ритуала» (2011).

А.С. Архипова

## Как убить шамана, или Зачем женщине штаны?

Статья посвящена широко распространенному мотиву осквернения, лишения магической силы, а в некоторых сюжетах и жизни шамана путем совершения определенных обрядовых действий с использованием женских штанов. Представление о ритуальной нечистоте женщины, в особенности во время менструаций или в послеродовой период, послужило основой для наделения этого вида одежды путем метонимического переноса статусом «нечистоты» и «гибельности» для шаманов. В статье приводится интересный сравнительный материал, позволяющий показать, как данный мотив реализуется в разных этногеографических традициях и какие фольклорные элементы его оформляют.

*Ключевые слова:* монгольский фольклор, шаманы, контагиозная магия, осквернение, ритуальные практики.

### Сюжет: как убить шамана?

«Точно неизвестно. В то время были такие удган [шаманки] и дзайраны [шаманы-мужчины высокого посвящения], которых нельзя было разрубить мечом. Их убивали, обвязав собачьим нутряным жиром и ударив штанами нерожавшей женщины. Так рассказывали. Так убили Дзунуг-хайрхана. Дзунуг-хайрхан был одним из семи летающих шаманов. Это длинная легенда»<sup>1</sup>, – так ответил на вопрос, стоящий в подзаголовке статьи, наш замечательный информант, дархат из шаманского рода Ринчиндаваа

---

© Архипова А.С., 2016

Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 14-18-00590 «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

(из сомона Ринчинлхумбэ) во время экспедиции 2007 г. на северо-запад Монголии, в окрестности озера Хубсугул, где живут халха-монголы и дархаты (монголизированные турки)<sup>2</sup>, а также буряты. Из этого ответа выросло целое небольшое исследование.

После нашей просьбы о более подробном пояснении Ринчиндаваа сказал, что легенда об известном шамане Дзунуг-хайрхане, которую рассказывал его дед-шаман, имеет длинную и краткую версии. Он рассказал нам краткую версию, которая оказалась в несколько раз длиннее текста, записанного венгерским этнографом В. Диосеги. Он побывал в тех же местах почти полвека назад<sup>3</sup>. Наша версия содержит концовку легенды о знаменитом шамане Дзунуге (Dzonog в транскрипции В. Диосеги), не зафиксированную Г.Д. Санжеевым и В. Диосеги (или, по крайней мере, не опубликованную им). Шаман Дзунуг-хайрхан постепенно стал очень могущественным, его несколько раз пытались убить классическими способами: топили, сжигали на костре, стреляли в упор, но так и не могли достичь результата. В определенный момент он утратил способность летать и решил покончить с собой. Далее события развивались следующим образом.

Тэгээд би яагаад нисч чадахгүй байна. Ингэж амьд байгаад үхье гэж боджээ. Нутгийн хүмүүс нь ч шидтэй, сайн зайран болчихлоо гээд их шүтдэг болжээ. Тэхээр нь нөгөө зайран чинь нутгийн хүмүүстээ: «Намайг алж өг» гэж гуйжээ. Тэгсэн нөгөөдөхийг чинь алж өгөх хүн олдохгүй байв». Тэр үед монголд, дархатын хотгорт шар нохой ерөөсөө олддоггүй байсан ажээ. «Шар нохойгүй бол би үхэхгүй ёстой хүн» гээд Зөнөг бөө Тэнгисээр давж, оросын буриад руу явж, шар жингэр худалдаж авчээ. Тэгээд тэр нохойг авчраад нэг хүнээр алуулж, нохойн сэмжээр миний толгойг ороогоод өдрийн сайныг сонгож, хүүхэд гаргаагүй эмэгтэй хүний өмдийг олж ир гэж хэлжээ. Нутгийн хүмүүс нь том зайран

«Почему у меня не получается летать? Лучше я умру заживо!» А его односельчане стали его очень почитать, мол, сильный, могущественный дзайран. Тогда дзайран попросил своих односельчан: «Убейте меня!»

Но ни одного человека, который бы согласился убить его, не нашлось. В то время в Монголии в Дархатской долине не было ни одной рыжей/желтой собаки. «Без рыжей собаки мне не умереть», – сказал Дзунуг, переплыл Тэнгис, пошел в русскую Бурятию и купил там рыжую собаку. Он привел собаку и наказал одному человеку убить ее и сказал:

«Оберни мою голову нутряным жиром собаки, выбери хороший день и принеси

хүн үхэх гэж байна гэхээр өмдөө өгөхгүй байжээ. Тэгэхээр нь зайран нэг хүнийг нэр зааж, шинэ өмд хийлгээд тушаан авчруулжээ. Тэгээд тушааж байгаад: «Миний толгойг энэ нохойны сэмжээр ороогоод энэ өмдөөр миний толгой руу гурав цохиорой» гэжээ. Намайг үхэхээр Тэнгисийн жаргийн бэлд аваачиж, уулын энгэрт тавиарай. Гурван жилийн дараа ирэхэд чинь миний аль нэг эрхтэн тэнд байж байх болно.

штаны женщины, которая не рожала». Односельчане не давали штанов, говоря, мол, это для смерти большого дзайрана. Тогда он приказал одному человеку сшить новые штаны и принести их. «Оберните собачьим нутряным жиром мою голову и три раза ударьте этими штанами меня по голове! Когда я умру, отнесите меня к Тэнгису и оставьте у подножья горы. Придите через три года».

Концовка легенды содержит несколько любопытных деталей. Во-первых, для убийства шамана оказались необходимыми не только штаны, но и жир собаки; к этой детали мы вернемся позднее. Во-вторых, шаман сначала попросил штаны женщины, не имевшей детей (*хүүхэд гаргаагүй эмэгтэй хүний өмд*), у своей «паствы», которая отказалась их предоставить, справедливо решив, что «это для смерти большого шамана». Таким образом, простым людям (*аратам*) было известно, для чего могут понадобиться штаны женщины. Шаману пришлось использовать для своих целей новые, специально для этого сделанные женские штаны. К этой детали мы еще вернемся в конце статьи.

Здесь напрямую не говорится, что штаны замещают собой оскверняющую менструальную кровь, хотя это довольно очевидно в контексте приводимых ниже примеров, а также текстов поверий, проанализированных во второй части работы.

Такой же сюжет – сказание о могущественном шамане, обладающем сверхъестественными свойствами, в том числе умением летать, которого в конце концов лишают этих шаманских способностей, – обнаруживается среди мифологических представлений народов Сибири. Вот несколько примеров.

*Дальний Восток.* Шаман мог наносить себе раны, ходил по снегу, вслед за ним появлялись следы медведя и тигра, которые потом исчезали. Шаман никогда не снимал одежду: на спине у него были медвежьи волосы, а на руках крылья. Шаман взобрался на дерево и полетел; в него выстрелили деревянной стрелой, он упал, его связали, выжгли железом волосы, вырвали перья и помазали женской месячной кровью. После этого шаман чуть не умер и больше уже не летал (орочи)<sup>4</sup>.

*Южная Сибирь.* На земле становилось все больше духов (адов и анахаев). Шаман Моегхэ решил покончить с ними, поймал их и поместил в пустой кувшин, который зарыл в земле. Шаман решил передохнуть, но в это время дети перевернули кувшин. Духи побежали на север, к покровителю анахаев Адайн-тенгри; шаман догнал и оплевывал их, после чего они прилипли к земле и стали просить освободить их. Сжалившись, шаман начал отделять их от земли, но тут покровитель анахаев, Адайн-тенгри, наслал кровавый дождь<sup>5</sup>, от которого шаман осквернился и стал терять силы; он совсем изнемог и еле живой побежал домой (аларские буряты)<sup>6</sup>.

Несколько запретов, связанных с менструальной кровью, особенно касающихся шаманов и сверхъестественных существ, приводит Ю.Б. Симченко<sup>7</sup>.

*Таймыр.* Мужик возвращается с охоты и обнаруживает, что его сестра похищена. Он отправляется на поиски и встречает одного ня (нганасана), который рассказывает, что девушку украл Саларе-дюрака (*дюраки* 'юраки, ненцы'). Мужик идет на юг и приходит в лес, в котором находит чум Саларе-дюрака; в чуме мужик встречает свою сестру и договаривается с ней о том, как бороться с похитителем. Мужик прячется на ню-нятага (место слева от входа в чум). Возвращается Саларе-дюрака; девушка прячет его нож к себе под постель, из-за чего тот становится поганым. Дюрака ложится спать, мужик хватает его за плечи; завязывается борьба, продолжающаяся в течение двух дней. Мужик начинает ослабевать и обращается за помощью к сестре; девушка берет нож и распарывает тело дюрака; тело срастается; девушка разрубает дюрака пополам с помощью топора и заталкивает в рану свою постель. Дюрака погибает, мужик вынимает из его тела два сердца; брат и сестра возвращаются домой, но сестра по дороге умирает (нганасаны)<sup>8</sup>.

Согласно объяснениям Ю.Б. Симченко, нож, побывавший в постели женщины, становится «поганым» (*надюма*):

Особый круг запретов у нганасан существовал только для женщин. К примеру, женщина во время менструации не может сидеть или спать с кем-нибудь на одной шкуре. Все такие запреты определялись одним словом – «надюма», не имеющим эквивалентов в русском языке. В одних случаях его можно отождествить с русским понятием «поганный» <...> Средоточием надюма, представляющим опасность для окружающих, является часть штанов на гениталии. По своей конструкции оно

восходит к куску шкуры, пропущенной между ногами, закрепленной на поясе, к которой пришиты набедренники. Эта деталь штанов так и называется – надюма<sup>9</sup>.

Великан Саларе-дюрака оказывается окончательно убитым только тогда, когда девушка совершила над ножом ритуальное осквернение, «потом сует в рану шкуру, на которой она спит сама», т. е. нарушает запреты, которые она обязана выполнять по отношению к другим людям»<sup>10</sup>. Интересно, что далее Ю.Б. Симченко пишет: «Нарушение девушкой запретов ведет к смерти великана, но не влечет никаких бед по отношению к нарушительнице»<sup>11</sup>, что странно, учитывая, что девушка умирает по пути домой.

### Осквернение Гэсэра по-монгольски и по-бурятски<sup>12</sup>

В 1906 г. Ц. Жамцарано записывает бурятскую (эхирит-булагатскую) версию эпоса о Гэсэре, в которую входит и известный эпизод о превращении героя в осла, когда он отправляется выручать свою жену, похищенную демоном. Этому эпизоду, чрезвычайно популярному в монгольских версиях Гесериады<sup>13</sup>, посвящена самая старая из дошедших до нас рукописей книжной версии (глава о демоне Лубсаге, XVI в.), которая предположительно относится к древнейшим частям данного сюжета. Согласно пекинскому ксилографу начала XVIII в., когда Гэсэр подходит под благословение мангаса, принявшего вид ламы, мангас кладет на его склоненную голову изображение осла и таким образом превращает его в животное<sup>14</sup>; здесь мы имеем дело с типичным примером симпатической магии.

А вот его развернутая версия – согласно упомянутой выше старейшей рукописи:

Гэсэр-хан склонил голову, а лама, сделав вид, что он хочет взять посох, схватил рисунок осла и им коснулся лба Гэсэра. И Гэсэр превратился в черного осла. Лама [-мангус] заспешил, засуетился. Он навьючил на осла всякую худую одежду: сапоги, штаны, чулки. Это осквернило тело Гэсэра: будды десяти сторон света, бывшие у него в верхней части тела, улетели наверх; восемь царей драконов, находившиеся в нижней части тела, отправились вниз к другим царям драконов; четыре великих тенгри, обнявшиеся и переплетенные в средней части его тела, улетели к своим тенгри; 108 дакини,

оплетших его по поясу, поднялись в свою страну. Осталось одно его земное тело. Лама поспешно взнуздal осла железным недоуздом, сплетенным в три ряда, опутал его железными путами, свитыми в три слоя, приставил к нему двух колдунов-шаманов. Все пятеро во главе с ламой, забрав осла Золотую дакини и все сокровища, полетели по небу в свою страну<sup>15</sup>.

Гэсэр осквернен тем, что на его «небесное тело», посвященное верховным богам, навьючили «низкие» земные предметы. Из текста следует, что лама-мангус совершил намеренное осквернение, хотя здесь еще нет никакого намека на штаны с менструальной кровью. Однако этот мотив появляется, когда эпос о Гэсэре попадает в бурятский фольклор, в сибирскую часть монгольского мира (кстати, от западных, приангарских бурят не столь уж далеко и до хубсугульских дархатов). В эхирит-булагатской традиции рассматриваемый эпизод представлен несколько иначе: мать демона мангадхая, желая справиться с Гэсэром, «махнула искрящимся войлоком... только махнула, осквернился Абай Гэсэр-хубуун и с места не смог сойти, и поймать себя дал»<sup>16</sup>. В оригинале «искрящийся войлок» – *ошхон ханай энэгийн* (букв. 'войлок от стенки юрты'); к этому выражению Жамцарано делает следующее примечание: «Это кошма с менструацией женщины – вещь поганая»<sup>17</sup>. Таким образом, штаны и другая старая одежда, навьюченные на Гэсэра для его осквернения, получают другую, «сибирскую» интерпретацию, сводящуюся уже не к лишению «сакрального» статуса, а к магическому приему, направленному на лишение героя силы.

Кроме того, в бурятском фольклоре существует значительное количество версий мифологического предания о родоначальнике булагатов и эхиритов Буха-нойоне, который в образе быка борется с серым порозом Тайджи-хана. Дочь Тайджи-хана «болеет» не за быка своего отца, а за Буха-нойона. Согласно одной из версий, «увидев поражение своего пороза, она заступилась за него, взяла палку и ударила сивого пороза по голове. Так как она менструировала в это время, то сивый пороз осквернился и силы у него убавились». Вследствие этого Буха-нойон победил<sup>18</sup>.

Таким образом, в сибирской части тюрко-монгольского мира, а также среди тунгусов и некоторых самодийцев существует устойчивый мифопоэтический сюжет о сверхъестественном персонаже, который был убит (~ превращен в смертное существо) с помощью менструальной крови или ее субститута.

### Ритуальные практики: как перестать быть шаманом?

Как свидетельствуют тексты, проанализированные во втором разделе, речь должна идти не только о фольклорно-мифологическом мотиве, но и об элементе шаманской практики, описание которой дается в меморатах, причем иногда рассказ идет даже от первого лица<sup>19</sup>.

*Северо-Восточная Азия.* «Чукчи считают, что дар индивидуального шаманства чаще замечается у женщин, но женское шаманство достигает низшей силы, и самые могущественные шаманы бывают среди мужчин. В виде причины указывается на то, что рождение детей действует разрушительно на шаманское вдохновение, и молодая шаманка после рождения первого ребенка теряет значительную часть своей силы и может вернуть ее только через долгое время после окончания периода материнства... Все предметы, связанные с родами людей или животных, считаются действующими губительно на шаманскую силу даже у мужчин. Старая шаманка Telrune рассказывала, что злая свекровь однажды напоила ее послеродовой жидкостью собаки, после чего шаманка несколько дней не могла камлать. Точно так же другой шаман Kogawge, желая очиститься от непосильной ноши шаманства, натирал себе лоб той же жидкостью» (чукчи)<sup>20</sup>.

*Аляска.* «Иной, как бы ни старался получить себе духов, не может видеть ни одного, а напротив того случается, что иной, хотя бы совсем не желал быть шаманом, но духи навязываются ему сами. Один из призываемых к шаманству всячески отказывался, всеми силами хотел избавиться jek'ов, он входил к женщинам, имеющим обыкновенное им [menstrua], но и оттуда духи вытаскивали его и в конце концов заставили стать знаменитым и сильным шаманом» (тлинкиты)<sup>21</sup>.

Таким образом, существует знание о том, что менструация (~менструальная кровь), роды (~послеродовая кровь), как и женские штаны, оказывают губительное воздействие на шамана или шаманку, на его/ее силы и способности общения с духами<sup>22</sup> (нга-насы, алтайцы, чукчи, китайские эвенки, индейцы павиоцо). Это знание учитывается в ритуальных практиках и передается в качестве прямого запрета или предписания (см. ниже), а не предания о конкретном шамане (как это имеет место в рассмотренных текстах). Факты, описанные Богоразом и Вениаминовым как единичные случаи, в других текстах уже представляют собой эксплицированное предписание.

*Западная Сибирь.* Считалось, в частности, что можно убить каждого человека, включая шамана любой силы, если положить на короткое время ему на голову часть шкуры *надюма* (средоточием *надюма*, представляющим опасность для окружающих, является часть штанов, приходящаяся на область гениталий). В этом случае человек начинал мучиться от головной боли и умирал. По объяснению многих информантов, его голова начинала первая умирать от *надюма* (нганасаны)<sup>23</sup>.

*Южная Сибирь.* Шамана, который причиняет зло, бросают на землю, связывают и заставляют женщину перешагнуть через его голову, чтобы лишить его таким образом шаманских способностей (алтайцы)<sup>24</sup>.

*Маньчжурия.* Новый костюм для шамана шьют пожилые вдовы и молодые девушки, т. е. женщины, не имеющие менструаций<sup>25</sup>. Шаманка не может вступать в контакт с духами во время менструации и некоторое время после родов (китайские эвенки)<sup>26</sup>.

*Северо-Восточная Азия.* Рождение детей действует разрушительно на способности шаманки; после рождения первого ребенка она теряет значительную часть своей силы и может вернуть ее только через большой промежуток времени, после окончания периода материнства. Все материальные предметы, связанные с родами людей или животных, действуют губительно на шаманские способности и у мужчин. Во время месячных женщина не должна прикасаться к бубну (чукчи)<sup>27</sup>.

Косвенно этот запрет выражается в обычаях индейцев павиоцо.

*Запад Большого Бассейна.* Присутствие женщины в период месячных повредит шаману только в том случае, если она присутствует при лечении. В любое другое время он может спокойно контактировать с такой женщиной (павиоцо)<sup>28</sup>.

Обратим внимание на интересную деталь, которая, как кажется, становится понятной только в контексте сравнительного анализа этих ритуальных практик. В монгольском (дархатском) тексте, приведенном в начале статьи, шаман просит убить его не просто штанами женщины, но особым образом: «Три раза ударьте этими штанами меня по голове!». Эту странную просьбу можно сравнить с рядом запретов/предписаний сибирских народов: если положить на голову часть шкуры *надюма*, человек будет мучиться от головной боли и умрет (нганасаны)<sup>29</sup>; шамана, который причиняет зло, бросают на землю, связывают и заставляют женщину перешагнуть через его голову, чтобы лишить его таким образом шаманских способностей (алтайцы)<sup>30</sup>; шаман Kogawge, чтобы избавиться от духов, натирал себе лоб послеродовой жид-

костью собаки (чукчи)<sup>31</sup>. В эхирит-булагатском предании дочь Тайджи-хана, находясь в соответствующем состоянии, прикасается к голове быка; также, по всей видимости, кошмой с менструальной кровью трясли над головой Гэсэра, превращая его в осла, – если вспомнить, что в монгольских книжных редакциях именно на голову этого героя возлагает демон оскверняющее изображение.

В приведенном ниже замечательном тексте заворачивание головы убитого колдуна (или бурятского шамана?) в «поганый войлок» должно предотвратить возвращение то ли самого колдуна, то ли злого духа (стоит обратить внимание в этом тексте на ассимиляцию русских поверий бурятами).

Что касается вообще колдунов, то приблизительно в 1870-х годах в улусе Хуһа-Нуга жил знаменитый колдун, некто Хулман, который, по мнению населения, погубил очень многих своих соседей и недоброжелателей. В результате население убило его, воспользовавшись его сонным состоянием после выпивки «арзы», хорошо приготовленной для этой цели. Для того чтобы его душа не вышла из тела и не вредила народу, при убиении его голову завернули «поганым» войлоком, а при похоронах его труп завернули таром (бурятская кошма) и шкурой дикой козы, так как злой дух, не сосчитав дыр тара и волос шкуры, не может выйти. Положили его в осиновый гроб и могилу забили осиновым колом, так как злой дух не может проникнуть через осиновое дерево<sup>32</sup>.

Возможно, мы имеем дело здесь с отголосками обряда, который включал в себя прикосновение «нечистых» предметов именно к голове. Семантика акционального и предметного рядов здесь совершенно очевидна. Вещь, связанная с телесным низом, репрезентирующая его, благодаря магическому действию входит в контакт с «чистой» частью тела. Происходит семиотическое переворачивание «верха» и «низа», что само по себе в народной культуре имеет магическую силу и открывает возможность для совершения следующих событий – таких как потеря магической силы (Буха-нойон, Гэсэр), отказ от шаманской силы (чукчи, алтайцы) и, наконец, гибель (нганасаны).

### Спасение от зова духов

Менструальная (-послеродовая) кровь и штаны женщины могут использоваться в качестве средства, с помощью которого еще не инициированные шаманы избавляются от шаманского зова (телеуты, якуты, буряты, чукчи).

*Южная Сибирь.* Человека, преследуемого зовом от шаманских духов, можно оградить от них с помощью целого ряда мер. Наиболее эффективно накрыть юношу женскими штанами, положить под кровать, на которой спит женщина, или спустить в подполье. Подполье уже по одному тому считалось нечистым, что женщина ходит по полу, т. е. над подпольем, она же чаще всего спускается в него. Самым сильным средством от шаманского зова считается менструальная кровь (телеуты)<sup>33</sup>.

*Восточная Сибирь.* «Чтобы избавиться от шаманского зова, нужно подойти к труп у умершей женщины близкого родственника во время ее омовения и незаметно дотронуться до ее ребер пальцами» (вилуйские якуты)<sup>34</sup>.

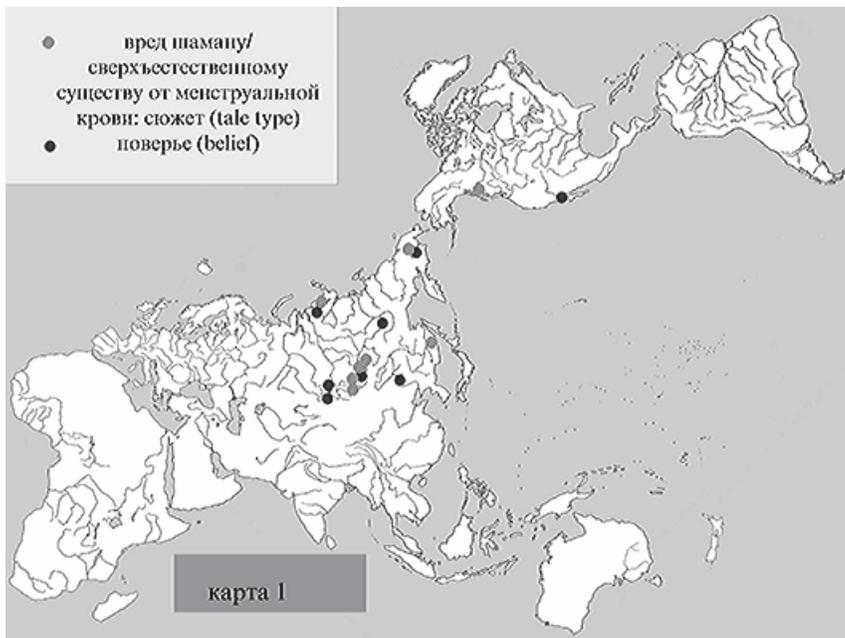
*Северо-Восточная Азия.* «Если взять несколько стеблей травы, служившей подстилкой роженице, и потереть ею голову молодого подростка, испытывающего шаманскую болезнь, он немедленно вернется к обычной жизни» (чукчи)<sup>35</sup>.

Видимо, именно этим можно объяснить строгость запрета для молодого шамана, не прошедшего инициацию:

*Южная Сибирь.* «До посвящения шаман подчиняется всем запретам, связанным с шаманским званием. Он не должен совершать каких-либо шаманских действий, если жена имеет регулы, пить или есть от женщин с регулами, не прикасаться к собакам, не надевать женского костюма»<sup>36</sup>. «За три дня до посвящения посвящаемый шаман вместе с помощником ездит по своему роду собирать подарки. Подъезжая к юрте, провожатый звонит колокольчиком, чтобы хозяева выносили подарок, если для данной семьи нет религиозного табу. Запрет может быть связан с тем, что у жены хозяина есть месячные» (буряты)<sup>37</sup>.

\* \* \*

В отличие от классических фольклорных традиций бытование данного текста (поверья о смерти сверхъестественного существа или шамана от менструальной крови или ее субститута) имеет достаточно архаический характер – актуальная мифология и ритуальная практика у аборигенов Сибири и Северной Америки еще в недавнем прошлом (и еще недостаточно) разошлись с повествовательным фольклором; в результате наблюдается значительный синкретизм фольклорно-мифологических мотивов и актуальных верований.



Ареальная дистрибуция мотива и поверья  
о смерти сверхъестественного существа/шамана  
от менструальной крови или ее субститута

Вернемся к дархатской легенде о самоубийстве шамана, с которой мы начали свое исследование, но сперва напомним, что и во всех вариантах данного сюжета, и в описании ритуальных практик речь напрямую шла о менструальной крови или же о предметах, которые соприкасались с женщиной во время месячных. Как мы помним, шаман заявляет, что его можно убить только штанами нерожавшей женщины, а затем требует, чтобы односельчане принесли их ему. Когда те отказываются, он заставляет своего помощника изготовить такие штаны и три раза ударить его ими по голове. Таким образом, шаман и его помощник как бы моделируют магический обряд. Штаны, изготовленные помощником, – это не настоящие штаны, которые носила женщина в период менструаций, а их имитация. «С точки зрения сибирских традиций» действие, совершаемое шаманом Дзонугом – бессмысленное, такие штаны ему ничем не угрожают.

Возможно, здесь мы наблюдаем точку бифуркации – расхождение между реальным пониманием ритуальной практики

и фольклорно-мифологическим сюжетом. Фольклорный нарратив, пришедший, видимо, из Сибири, перестает поддерживаться интерпретацией соответствующего обряда и далее уже начинает жить своей жизнью. На самом деле этот очерк о штанах женщины и смерти шамана можно было бы назвать «Один монгольский мотив – Туда и обратно», потому что по соседству, у другого монгольского народа, у бурят, мотив об осквернении Гэсэра, пришедший в Сибирь из Монголии, претерпевает противоположные семантические изменения и превращается в мотив об околдовывании героя с помощью кошмы, испачканной менструальной кровью, чего не было в монгольском оригинале. Именно здесь пролегает граница между двумя макрорегионами – Сибирью и Центральной Азией.

Работ по ритуалам и запретам, связанным с менструацией, достаточно много. Среди монографий по этой теме стоит указать подробнейший указатель менструальных табу по всему миру Е. Püschel<sup>38</sup>, историко-культурный обзор по ним же – С. Knight<sup>39</sup>, сборники статей и монографии, посвященные проявлению соответствующих табу в разных обществах – работы А. Gottlieb, Т. Buckley<sup>40</sup> и R. Porter<sup>41</sup>. Однако нигде в этих исследованиях, даже в упомянутом указателе, нет нашего сюжета. Тем не менее эти работы, особенно указатель Е. Püschel, показывают и разнообразие табу, связанных с менструацией, и невозможность свести это разнообразие исключительно к идее осквернения<sup>42</sup>.

Так, для большинства североамериканских индейцев – от Аляски до Калифорнии, у которых есть обычай изоляции женщины от остального мира в период менструаций (с помощью запретов, налагаемых на еду, посуду, одежду, жилище), присутствует идея, что женщина в данный период не столько нечиста, сколько опасна – в первую очередь для охотников<sup>43</sup>. Среди индейцев юрок, например, считается, что менструация – это наивысшее проявление силы женщины, в том числе и магической<sup>44</sup>, а для некоторых традиций Сибири и Северной Америки актуальны представления о том, что менструальная кровь опасна для духов и соответственно может служить оберегом или своего рода противоядием.

*Северная Калифорния.* Менструальная кровь ядовита и опасна для мужчин. Девственницы с менструацией способны отпугнуть духов, которые хотят украсть ребенка (юрок)<sup>45</sup>.

*Дальний Восток.* Вместо мужа-охотника домой возвращается злой дух *дептыри*; его выдают острые клыки. Жена, у которой в это время как раз были месячные, повернулась к *дептыри* задом, нагнулась и подняла халат; *дептыри* увидел кровь и растерялся. Женщина уехала в лес к мужу (орочи)<sup>46</sup>.

*Японские острова.* Айны верят, что причиной эпидемий являются демоны, и известия об эпидемии актуализируют методы защиты. Старейшина цитирует *эпические сказания* hawki – наиболее сакрализованный жанр устной традиции айнов. После этого следует серия магических действий; если же все магические действия бессильны, как, например, в случае с оспой, то айну мажут менструальной кровью пораженные части тела (айны)<sup>47</sup>.

Способность менструальной крови отгонять сверхъестественные существа может приводить к развитию идеи, что предметы, вымазанные менструальной кровью или ее субститутами, духам или духовидцам не видны. 15 октября 1453 г. некий индеец на Багамских островах пытался продать Христофору Колумбу смесь, в которую входила земля и некая субстанция из ягодного растения. Индейцы Восточного Эквадора хиваро (Jibaros) связывают это растение с менструальной кровью и используют его как защиту от злых духов, которые не видят предметов, вымазанных такой красной краской. Женщины индейцев Гран-Чако (Toba) защищают себя этим составом (*urucu*) от атак злых духов<sup>48</sup>.

Видимо, именно этим объясняется логика воров в дархатском предании о потерянном бурхане – Зеленой Таре. Созванные со всех краев Монголии ламы-гадатели не смогли обнаружить похищенное с помощью всех своих сверхъестественных способностей. Тогда один вор спросил другого: «Куда же ты ее спрятал?» И получил ответ: «Завернул в штаны своей матери»<sup>49</sup>.

Возможно, наконец, что именно этим объясняется неудача великого кетского шамана Дога, который хочет увести свой народ на небо, но запрещает брать с собой старую одежду, разрешив захватить только все новое. Одна старуха нарушает запрет и пытается пронести на небо свои старые штаны, спрятав их у задней стенки нарты (кеты)<sup>50</sup>:

Поднимаются, поднимаются – силы не хватает. Те, кто сзади, идти не могут, как кто привязал их. Оказывается, бабка Дога взяла с собой свои грязные штаны. Он обрубил веревку ее нарты, баба его вниз упала<sup>51</sup>; на середине небосвода загремели громы. Я же тебе говорил: грязное белье не бери!<sup>52</sup>; когда они поднимались, нарта бабы Дога застряла: она не послушалась своего мужика, грязные штаны с собой взяла. [Превратилась в звезду.]<sup>53</sup>

Автор выражает благодарность за помощь в проведении исследований/написании статьи С.Ю. Неклюдову, Е.С. Новик и К.В. Пименовой.

- <sup>1</sup> «Тодорхой биш. Тэр үед мэсэнд дийлддэггүй удган, зайран гэж байсан. Тэднийг нохойн сэмжээр ороогоод хүүхэд гаргаагүй эмэгтэй хүний өмдөөр цохиж алдаг байсан гэсэн хууч яриа байдаг. Зөнөг хайрханыг тэгж алсан гэдэг юм. Зөнөг хайрхан гэдэг бөө бол нисдэг долоон бөөгийн нэг нь юм. Энэ бол их том домог доо». Здесь и далее перевод с монгольского А.Д. Цендиной.
- <sup>2</sup> Подробнее этнографическое описание дархатов см. в работах: *Санжеев Г.Д.* Дархаты: Этнографический отчет о поездке в Монголию 1927 года. Л.: Издательство АН СССР, 1930 (Материалы комиссии по исследованию Монгольской и Тувинской народных республик и Бурят-Монгольской АССР. Вып. 10); *Dioszegi V.* Ethnogenic aspects of Darkhat Shamanism // Shamanism. Selected writing of Vilmos Dioszegi / Ed. by M. Hoppal. Budapest, 1998.
- <sup>3</sup> *Dioszegi V.* Ethnogenic aspects of Darkhat Shamanism // Shamanism. Selected writing of Vilmos Dioszegi / Ed. by M. Hoppal. Budapest, 1998. P. 103–105.
- <sup>4</sup> *Березницкий С.В.* Мифология и верования орочей. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 112 (Фольклор народов Маньчжурии. Вып. 2).
- <sup>5</sup> Авторы коллективного труда, цитируя данный текст, считают, что этот кровавой дождь – менструальный. По крайней мере, осквернение дождем и возможная близкая гибель шамана на это явно указывают.
- <sup>6</sup> Пространство колдовства / Сост. и автор пред. О.Б. Христофорова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2010. С. 78–79.
- <sup>7</sup> *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. М.: Координационно-методический центр прикладной этнографии Институт этнологии и антропологии РАН, 1996. Ч. 1. С. 81–101.
- <sup>8</sup> *Симченко Ю.Б.* Указ. соч. С. 94–96.
- <sup>9</sup> *Симченко Ю.Б.* Указ. соч. С. 93, 98.
- <sup>10</sup> *Симченко Ю.Б.* Указ. соч. С. 97.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Сердечная благодарность С.Ю. Неклюдову, предоставившему мне материалы для этого раздела.
- <sup>13</sup> *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. М.: Восточная литература, 1984. С. 174, 212 (таблица), 187–190.
- <sup>14</sup> *Неклюдов С.Ю.* Указ. соч. С. 187–190.
- <sup>15</sup> «Как Гэсэра превратили в осла» / Пер. А. Цендиной // Декоративное искусство. 1995. № 1–2. С. 50.
- <sup>16</sup> Абай Гэсэр-хубун. Эпопея (Эхирит-булагатский вариант) / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Ч. 1. Улан-Удэ, 1961. С. 133.
- <sup>17</sup> Абай Гэсэр-хубун. Эпопея (Эхирит-булагатский вариант) / Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Ч. 1. Улан-Удэ, 1961. С. 226.

- 18 *Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят. Ч. 1: Булагаты и эхири-ты. Улан-Удэ, 1970. С. 35.
- 19 *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. 1910. Кн. 84–85. С. 10.
- 20 Там же.
- 21 *Вениаминов Ин.* Записки об островах Уналашкинского отдела и об атхинских алеутах и К. Кн. III // Творения Иннокентия, митрополита Московского. В 3-х тт. СПб., 1888. С. 596.
- 22 Так, например, во время экспедиции 2010 г. к западным бурятам (приангарским булагатам) мы обнаружили, что один из устойчивых запретов у современных бурятских шаманов – это запрет присутствовать на камлании женщине, у которой менструация.
- 23 *Симченко Ю.Б.* Указ. соч. С. 98, 101.
- 24 *Дыренкова Н.П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1930. Т. 9. С. 277.
- 25 *Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы. Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2001. Кн. 1.
- 26 *Heyne G.F.* The Social Significance of the Shaman among the Chinese Reindeer Evenki // Asian Folklore Studies. 1999. Vol. 58. P. 383, 391.
- 27 *Богораз В.Г.* Указ. соч. С. 10.
- 28 *Park W.* Paviotso Shamanism // American Anthropologist. 1934. Vol. 36. No. 1. P. 111.
- 29 *Симченко Ю.Б.* Указ. соч. С. 98, 101.
- 30 *Дыренкова Н.П.* Указ. соч. С. 277.
- 31 *Богораз В.Г.* Указ. соч. С. 10.
- 32 *Хараев А.А.* Очерки обычного права укырских бурят // Бурятоведческий сборник. Бурят-Монгольская Секция Восточно-Сибирского Отдела Государственного Русского Географического Общества и Кабинет Монгольского языка и культуры Иргосуна. Иркутск: Типография издательства «Власть труда», 1930. Вып. 6. С. 41.
- 33 *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1949. Т. 10. С. 111.
- 34 *Дыренкова Н.П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1930. Т. 9. С. 277.
- 35 *Богораз В.Г.* Указ. соч. С. 10.
- 36 *Михайлов В.А.* Религиозная мифология. Улан-Удэ: Соел, 1996. С. 25.
- 37 *Михайлов В.А.* Указ. соч. С. 28.
- 38 *Püschel E.* Menstruation und ihre Tabus: Ethnologie und kulturelle Bedeutung. Bonn: Schattauer, 1988.
- 39 *Knight C.* Blood relations: menstruation and the origins of culture. Yale: Yale university press, 1991.

- <sup>40</sup> *Buckley T., Gottlieb A.* (eds.). Blood magic: the anthropology of menstruation. University of California Press, 1988.
- <sup>41</sup> *Porter R.* Sexual knowledge, sexual science: the history of attitudes to sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- <sup>42</sup> Например, автор статьи о лечебных ритуалах у айнов несколько наивно удивляется, что процесс менструации, который, согласно его антропологическому образованию, должен восприниматься традиционной культурой как показатель аномалии, у айнов воспринимается совсем иначе. См. подробнее: *Ohnuki-Tierney E.* Ainu Illness and Healing: A Symbolic Interpretation // *American Ethnologist*. 1980. Vol. 7. No. 1 (Feb.). P. 144.
- <sup>43</sup> *Boas F.* Current Beliefs of the Kwakiutl Indians // *The Journal of American Folklore*. 1932. Vol. 45. No. 176 (Apr.–Jun.). С. 177–260; *Lantis M.* The Social Culture of the Nunivak Eskimo // *Transactions of the American Philosophical Society. New Series*. 1946. Vol. 35. No. 3 (Mar.).
- <sup>44</sup> *Buckley T.* Menstruation and the Power of Yurok Women // *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation* / Ed. by Thomas Buckley and Alma Gottlieb. University of California Press, 1988.
- <sup>45</sup> *Buckley T.* Указ. соч. С. 192.
- <sup>46</sup> *Березницкий С.В.* Указ. соч. С. 146.
- <sup>47</sup> *Ohnuki-Tierney E.* Указ. соч. Р. 133.
- <sup>48</sup> *Knight C.* Указ. соч. Р. 418–419.
- <sup>49</sup> Записано в экспедиции 2007 года на северо-запад Монголии от дархата Баттора, 62 года. 24.08.2007.
- <sup>50</sup> Мифы, предания, сказки кетов. Сост. комм. Е.А. Алексеенко. М.: Восточная литература, 2001. № 51.
- <sup>51</sup> Мифы, предания, сказки кетов. Сост. комм. Е.А. Алексеенко. М.: Восточная литература, 2001. № 50.
- <sup>52</sup> Мифы, предания, сказки кетов. Сост. комм. Е.А. Алексеенко. М.: Восточная литература, 2001. № 49.
- <sup>53</sup> Мифы, предания, сказки кетов. Сост. комм. Е.А. Алексеенко. М.: Восточная литература, 2001. № 46.

Ю.Н. Наумова

Демонологический персонаж *албасты*  
в родильной обрядности казахов:  
функции и атрибуты

Статья посвящена современным представлениям казахов Северного Казахстана об албасты – демоническом персонаже, известном многим тюркоязычным народам Средней Азии и Кавказа. В статье рассматриваются атрибуты и функции этого персонажа, которые реализуются в запретах, предписаниях и быличках, связанных в основном с традиционным родильным циклом. Согласно представлениям казахов, вредоносное действие албасты связано с похищением какого-либо жизненно важного органа женщины, как правило, в процессе родин. В традициях разных тюркоязычных народов этот демонический персонаж может существовать в разных ипостасях, но при этом он имеет ряд устойчивых признаков и функций, подробное рассмотрение которых предпринято в статье.

*Ключевые слова:* казахский фольклор, казахская демонология, демонологический персонаж, албасты, родильный обряд.

Период беременности и родов связан с особым пограничным состоянием, представление о котором подразумевает усиление опасности для матери и ребенка и особенную их уязвимость в это время. В культуре казахов целый комплекс запретов, предписаний и норм связан с верой в существование демонических персонажей, способных причинить вред беременной женщине как в процессе родов, так и задолго до них.

Основной вред, согласно бытующим в настоящее время поверьям, может причинить демон *албасты*, иногда его могут называть *шайтан* в качестве общего наименования нечистой силы. Этот персонаж известен многим тюркоязычным народам, в частности казахам, киргизам, узбекам, каракалпакам, татарам,

азербайджанцам, тувинцам и т. д. Его основное вредоносное действие связано с похищением какого-либо жизненно важного органа женщины, как правило, в процессе родин. По представлениям казахов, албасты крадет легкие, печень или сердце роженицы и спешит с ними к воде, как только опустит их в воду, женщина умрет<sup>1</sup>.

Образ этого демонического персонажа имеет ряд устойчивых признаков, один из которых – рыжий или желтый цвет волос или шерсти. Часто «албасты выступает в облике уродливой или красивой женщины с длинными распущенными светлыми или золотистыми волосами. В некоторых казахских мифах у нее вывороченные ступни или копыта на ногах»<sup>2</sup>. По представлениям киргизов, она может появиться в образе ребенка с рыже-желтыми волосами, чаще в виде девочки. Кроме того, этот персонаж обладает способностью перевоплощаться не только в животных, но и в разные предметы. Например, казанские татары считали, что албасты может принять облик воза, копыны, ели. У казахов подобные метаморфозы характерны почти для всех персонажей низшей мифологии (Жезтырнак, Мыстан Кемпыр). Иногда образ албасты по описаниям информантов совмещает в себе признаки этих персонажей (например, длинные медные когти, птичья стопа, длинные закинутаые на спину груди).

У киргизов албасты также называют *сары кучук*, что в переводе означает «желтый щенок». Такая номенклатура неслучайна, так как, согласно сведениям, полученным от информантов, этот демонический персонаж часто предстает перед человеком в виде собаки или другого животного (щенка, лисы, кошки, барана, козла), обязательно с рыжей шерстью. Ярким примером воплощения «желтой девы» в образе лисы<sup>3</sup> является быличка, записанная у баянаульских казахов.

Однажды всадник, приближаясь к одной деревне, увидел лису, бежавшую из деревни и державшую в зубах легкие одной несчастной женщины. Посмотрев на нее, путник понял, что это албасты в облике лисы. Всадник помчался за ней и, догнав, начал колотить камчой, гнал ее в сторону аула. Весь аул в суете. В этом ауле только что родившая женщина лежит при смерти, потому что дьявол украл ее легкие. Тот человек, колотя албасты плеткой, велит ей: «Положи легкие на место!» Албасты вернула легкие, и женщина открыла глаза и начала приходить в себя [Инф. 1].

Отметим, что человек, заметивший лису, сразу распознал в ней албасты. Наездник обладал особым даром видения этого демона

и умением изгонять его. Чтобы заставить ее вернуть легкие и тем самым излечить роженицу, он бьет ее камчой – плетью, которая традиционно являлась одним из атрибутов шамана. В некоторых случаях, когда рядом не оказывалось человека, способного видеть и изгонять *албасты*, в юрту вносили его плеть, платок или халат<sup>4</sup>. По представлениям казахов, «любой *пери* очень боится плети, особенно сделанной из дерева *тобылгы*. Говорили, что они даже не могут приближаться к тому месту, где находится тобылговая плеть»<sup>5</sup>. Именно поэтому плеть (каз. *қамша* – уже в самом названии, по мнению С. Кондыбай, имеется компонент *кам*, явно связанный с наименованием шамана) часто выступает оберегом от злых духов: плеть подвешивали над колыбелью ребенка или клали под подушку. В настоящее время в казахских семьях можно увидеть *камши*, висящую рядом с Кораном, что свидетельствует о сохранении ее апотропеической функции в казахской традиции.

Способностью видеть демона *албасты*, даже если он имеет конкретное воплощение в виде животного, обладает не каждый человек. Особый тип магического специалиста *куучу*, обладающего этим даром, отмечен у киргизов. По сведениям С.М. Абрамзона, сделаться *куучу* может тот, которому однажды удалось увидеть *албасты*. При зятянувшихся трудных родах призывали *куучу* (его называли батыр – богатырь, так как произносить его имя при *албасты* было нельзя, в противном случае он мог лишиться своей силы), при этом громко вслух произносили: «*Баатырды чакыр!*» (каз. «зови богатыря»). *Куучу* вбегал в юрту, брызгал на роженицу холодной водой, бил ее плеткой и выкрикивал слова *кет* («уйди») и *чык* («выходи»). Он будто бы видит в этот момент, как *албасты* несет в зубах легкое, вырванное ею у женщины<sup>6</sup>. Аналогичные действия совершал и герой в приведенной выше казахской быличке.

По казахским материалам, *албасты*, как правило, посещает «нечистый» дом, «нечистого» человека<sup>7</sup>. Если женщине во время рождения ее первого ребенка явилась *албасты*, то она будет всегда мучить ее при родах. Киргизы о такой женщине говорили, что «у нее однажды стали глаза мутными», так как основным визуальным признаком, указывающим на присутствие и влияние этого демона на роженицу, является изменение цвета ее тела и глаз: зрачки ее расширяются, становятся мутными, тело желтым, сама она лежит без сознания. По-видимому, желтый или рыжий цвет является маркером именно этого персонажа, так как при любых его перевоплощениях цвет волос, шерсти или кожи остается рыжим или желтым. В некоторых случаях признаком воздействия *албасты* мог быть перекошенный рот или скосившийся

глаз женщины, которые остаются на всю жизнь (при этом говорят *албасты урды* – «албасты ударила»). Присутствие таких женщин при родах не допускалось, так как считалось, что если женщина «с помутневшими глазами» войдет или подглядит за роженицей, то появится *албасты*. Появление *албасты* мог спровоцировать также громкий смех и веселье, поэтому в момент родин в соседних юртах молодежи запрещалось веселиться.

Для того чтобы предотвратить действия *албасты*, казахи использовали разного рода *тумары* – обереги, к которым подвешивали когти филина или других ловчих птиц<sup>8</sup>. Киргизы и узбеки с целью защиты от злых духов около очага кладут нож острием к двери. На решетчатый остов юрты (*кереге*) над головой женщины вешают заряженное ружье, подстилают шкуру волка или медведя, приносят беркута или сову<sup>9</sup> – все эти действия имеют апотропеический характер, а используемые атрибуты – значение сильных оберегов.

Следует отметить апотропеическую функцию хищных птиц в родильном обряде, в частности беркута и филина, которые по представлениям многих тюркских народов (казахов, узбеков, киргизов, татар, тувинцев, алтайцев) являются птицами священными. Так, по материалам, записанным у северных казахов, филин – священная птица, так как на его пестром оперении написана молитва из Корана – «Алла деген» [Инф. 2]. Поэтому перья и когти филина используют в качестве оберегов: подвешивают к колыбели, домбре, шапочке или рубашке ребенка, свадебному головному убору. К хвосту лошади привязывали связку из перьев филина, когда отправлялись свататься в другой аул. В качестве соответствия этому можно привести пример из современных записей: в настоящее время этот оберег, к которому часто подвешивают тумары со словами из Корана, можно увидеть в легковых машинах, т. е. в одном из средств передвижения, роль которого раньше, как известно, выполняла лошадь.

Упоминание о том, что хищных птиц в момент родов заносили в юрту в целях быстрого разрешения от бремени и защиты роженицы от злых духов, находим в дневниках путешественников конца XVIII в. Например, Христофор Барданес отмечал: в момент родов «приносят беркута голодного и ставят перед глазами недалеко от роженицы, который, будучи голоден, почасту кричит; стреляют над одной из ружей или пистолетов и сим криком беркута и стрелянием мнят из кибитки находящихся дияволов (которые бы могли чем ни есть рождению младенца воспрепятствовать) выгнать и роженицу несколько утратить, от чего может она легче и скорее родить»<sup>10</sup>. По другим сведениям, в юрту заносили сразу двух птиц – филина

и беркута. Как пишет Г.Н. Симаков, птиц приносил шаман, чтобы они отгоняли злых духов. При этом филина заставляли кричать в убеждении, что его голос прогоняет нечистую силу, а беркута сажали на родильницу<sup>11</sup>. В таких случаях шаманскую функцию изгнания злых духов выполняли сами птицы, выступавшие как бы заместителями шамана. Все эти сведения говорят о том, что представление о сакральности этих птиц сформировалось в так называемый домусульманский период, и такой признак, как молитва на оперении филина, – явно более поздний компонент.

Как кажется, наделение этих хищных птиц особым сакральным статусом, способностью отгонять злых духов, связано также с другими признаками, а именно с особенностями их обитания. Филин и сова – ночные хищные птицы, способные видеть в темноте, соответственно и разного рода злые духи и демоны, причисляя их к своему разряду, не причиняют ничего дурного тому, кто обладает ими или их перьями, когтями. Кроме того, многим тюркским народам, в том числе сибирским<sup>12</sup>, известен мотив превращения шамана в беркута или филина, которые борются со злыми духами, воплощенными также в образе птицы. В некоторых случаях эта борьба происходит за душу родильницы в момент родов. В связи с этим показателен текст шаманской легенды, записанной Ч. Валихановым:

Однажды во сне Койлубаю (имя шамана) явился Надыр-Чулак, глава периев, и объявил ему, что через несколько дней при родах одной женщины будет сам царь албастыев, советовал ему туда не ездить. Подъезжая к юрте, Койлубай поднял гвалт и, размахивая саблей, въехал в юрту и устремил глаза, полные гнева и бесстрашия, на чанарак юрты, размахнул саблей, сабля ударилась обо что-то, звон был металлический... Койлубай увидел на чанараке царя *албастыев* на черной как черный бархат лошади, закованного с головы до ног в синее железо, с одним глазом, огромным как чашка кумысу, торчащим посредине лба...<sup>13</sup>

Особенно этот текст интересен тем, что глава периев сообщает шаману о будущих родах женщины как о запланированном событии, которому, по-видимому, предопределен плохой исход. Таким способом он будто назначает место и время столкновения с шаманом. *Чанарак* (*шанырак* – у казахов) традиционно осмыслялся как место обитания нечистой силы – *албасты* или *каракуса* (орел-могильник, воплощение злого духа, который похищает души детей).

Таким образом, процесс рождения ребенка, осмысляемый как пограничное действие, был связан с комплексом представлений

о демонологических персонажах, которые способны навредить роженице, похитить ее душу или душу ребенка. Одним из таких демонов являлся персонаж *албасты*, который определяется рядом функций и атрибутивных признаков, например, похищение легких женщины, желтый или рыжий цвет волос, способность перевоплощаться в образы разных животных. В связи с этим многие обрядовые действия в этот период определялись этими представлениями и, как правило, носили апотропеический характер.

В настоящее время у казахов отдельные представления об *албасты* сохраняются в быличках и поверьях о шайтанах, так как информанты зачастую используют это наименование для общего обозначения персонажей низшей мифологии, и признаки отдельных демонических персонажей (*албасты*, *мыстан кемпыр*, *жезтырнак*) могут интегрироваться в этом едином образе.

### Список информантов

[Инф. 1] – Асет Кажымуканулы Пазылов, 1976 г.р., с. Жанажол Баянаульского района Павлодарской области (Казахстан), 2008 г.

[Инф. 2] – Жакап кажы Калеаскаров, 1945 г.р., костоправ, с. Заря, Павлодарской области (Казахстан), 2010 г.

### Примечания

<sup>1</sup> *Кондыбай С.* Казахская мифология: Краткий словарь. Алматы: Нурлы Алем, 2005. С. 57.

<sup>2</sup> Там же. С. 56.

<sup>3</sup> В связи с представлением о воплощении албасты в образе лисы вспоминается один интересный фрагмент из повести киргизского писателя Чингиза Айтматова «...И дольше века длится день». В самом начале повести Едыге видит пробежавшую ярко-рыжую лису и понимает, что случилось какое-то несчастье. Смерть Казангапа символизировало появление этого животного. По-видимому, автору, как знатоку киргизской традиции, было известно представление о том, что албасты, представ в образе лисы, может похитить душу человека.

<sup>4</sup> *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. Вып. 12. М.; Л.: 1949. С. 99.

<sup>5</sup> *Кондыбай С.* Указ. соч. С. 197.

<sup>6</sup> *Абрамзон С.М.* Указ. соч. С. 99.

<sup>7</sup> *Коновалов А.В., Шаханова Н.Ж.* Ребенок в системе традиционной обрядности казахов (родильный и ранний воспитательные циклы) // Детство в традици-

онной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа: Сб. МАЭ. СПб., 1998. С. 13.

<sup>8</sup> Там же. С. 14.

<sup>9</sup> *Абрамзон С.М.* Указ. соч. С. 96.

<sup>10</sup> *Барданес Х.* Киргизская, или казацкая, хорография // История Казахстана в русских источниках XVI–XX вв. Т. 4. Алматы, 2007. С. 181.

<sup>11</sup> *Симаков Г.Н.* Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб., 1998. С. 153.

<sup>12</sup> Например, у хакасов этот мотив разворачивается в следующий сюжет. Герой Хыяр заболел во время охоты в тайге; родители пригласили шамана, чтобы узнать о судьбе сына. Шаман прилетел к стрелку Хыяру в образе филина, тот, испугавшись оборотня, застрелил ночную птицу. Шаман, камлавший в юрте, в тот же момент скончался. Подробнее см.: *Бутанаев И.И.* Мифическое путешествие хакасских шаманов в иной мир // Памяти И.Н. Гемуева: Сб. науч. статей и воспоминаний. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2007. С. 111.

<sup>13</sup> *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. Алма-Ата. С. 119.

Апотропеическая повседневная традиция  
казахов-оралманов  
в предписаниях и практиках

Статья посвящена описанию некоторых элементов апотропеической повседневной традиции казахов. Основное внимание в работе уделено оберегам, не входящим в состав крупных обрядов жизненного цикла или календарных комплексов. Исследование строится на основе полевых материалов автора и данных из этнографической литературы.

*Ключевые слова:* обереги, апотропеическая магия, казахи, оралманы.

В этнографической литературе о казахах описывалась апотропеическая магия, однако интересовала она исследователей в основном как сегмент крупных обрядовых комплексов. Например, в обрядах жизненного цикла – свадьба, рождение ребенка – использовались пучки перьев филина *үкі*<sup>1</sup>. Считалось, что это оберегает невесту или ребенка от сглаза. На новорожденного надевали «собачью рубашку» (каз. *ит көйлек*), так как, по представлению казахов и других народов Средней Азии, такая рубашка отпугивала болезни и злых духов.

Использование казахами апотропеев в повседневной жизни, кроме *тумара*<sup>2</sup>, часто оставалось за рамками исследований<sup>3</sup>.

Целью данной статьи является систематизация и исследование особенностей использования определенными группами казахов некоторых повседневных оберегов-предметов. Мы направлены исследовали узколокальную этническую традицию и отказались от экстраполирования полученных выводов на всех казахов.

Материалом для исследования послужили данные, полученные в работе трех экспедиций 2009–2011 гг. по Павлодарской области (Северный Казахстан)<sup>4</sup>, в ходе которых мы брали интервью

у представителей трех этнических групп: казахов, вернувшихся в Казахстан из Монголии (Баян-Ульгийский и Кобдоский аймаки) и из Китая (Синьцзян-Уйгурский автономный округ), и казахов, родившихся и выросших на территории Казахстана (далее *монгольские, китайские казахи*, или *оралманы*<sup>5</sup>, и *казахстанские казахи* соответственно). Особый интерес для нас представляют монгольские и китайские казахи.

Этнически *оралманы* – это казахи, они владеют устным и письменным казахским языком (иногда с вкраплениями монгольского, китайского или турецкого, в зависимости от того, где проживали и откуда прибыли), но некоторые, особенно вернувшиеся из Китая, не владеют кириллической письменностью, которая была принята только в первой половине XX в., а пользуются арабицей. Стоит отметить и то, что казахи, вернувшиеся из Монголии и Китая, владеют еще и монгольским или китайским соответственно. *Оралманы* – это не этнос и даже не субэтнос, так в Казахстане называют участников программы по переселению<sup>6</sup>. Однако местное население, особенно казахи, негативно относится к «возвращенцам», называя их «ненастоящими казахами», потому что *оралманы* сохранили кочевой образ жизни и проживали в юртах вплоть до их обратного переселения в Казахстан. В Казахстане вернувшиеся казахи поселились в домах и квартирах.

Наши информанты, говоря о предмете, который защищает или оберегает, используют слова и словосочетания «*қорғау үшін*», что значит ‘чтобы защищать’, «*сақтау*» – ‘охранять’ и «*қору*» – ‘оберегать’. Определенного термина, близкого по значению слову «оберег», нами зафиксировано не было.

Стоит отметить, что оберег не может существовать вне апотропеической ситуации – она его создает. Данную ситуацию составляют следующие элементы: 1) носитель опасности, т. е. тот, против кого используют оберег; 2) охраняемый объект, то есть то, что нуждается в защите; 3) исполнитель берега, то есть то, что выступает оберегом<sup>7</sup>. В нашем случае носителями опасности являются как сверхъестественные существа – либо злые духи (*шайтан*<sup>8</sup>, *албасты*<sup>9</sup>, *джинн*<sup>10</sup>, *су перісі*<sup>11</sup>), либо люди с дурным глазом (*қарғысшы* – ‘проклинатель’, *көз тию* – ‘сглаз’) – так и естественные: волки и воры. Охраняемыми объектами считаются обычно человек, находящийся в лиминальной стадии (невеста, ребенок), и хозяйство (дом, скот).

1. *Перья филина* (‘үкі’). Согласно некоторым источникам, филин считался священной птицей у отдельных групп тюркских народов. В наших полевых материалах есть нарратив о шаманской

болезни – в человека вселился джинн совы/филина<sup>12</sup> и сделал его шаманом:

[Монгольские казахи]: В будущего баксы<sup>13</sup> джинн вселился так: человек утром гулял на улице, потом вернулся домой и упал в обморок. Женщина баксы сказала, что в него вселился джинн совы, и решила сама его лечить, укутала его шинелью, запретила заходить родственникам в юрту. Она лечила только один день. Джинн совы вселился в человека, которому было 50 лет, умер он в возрасте 93 лет [Инф. 2].

Также известно, что казахские баксы использовали перья филина в своей одежде. Об этом говорили и наши информанты: «Баксы могли носить одежду с перьями филина» [Инф. 18]. Шаманы народов Средней Азии и Южной Сибири прикрепляли этот атрибут к своим костюмам. У некоторых тюрков Южной Сибири существует представление о том, что шаман может воплощаться в филина, либо филин – это шаман, превращенный в птицу.

Кроме возможной связи филина с шаманом, существуют и редкие указания на то, что филин мог быть связан с родовыми преданиями. Г.Н. Потанин в работе «Очерки Северо-Западной Монголии» приводит следующую легенду, принадлежащую одному из колен казахского рода *керей*<sup>14</sup>, которое проживало на северо-западе Монголии: женщина сбежала от своего мужа в степь, там заснула, ей на плечо сел филин, наутро она поняла, что беременна, и вскоре родила двух сыновей, потомки которых до сих пор считают филина своим отцом и сохранили обычай выкупать пойманных филинов и отпускать их на волю<sup>15</sup>.

Как мы видим из приведенной легенды, филин – мифологический предок казахов-*керей*, поэтому он наделяется особым статусом, и это представление является мотивировкой для запрета охотиться на эту птицу. Рихард Карутц в описании населения запада Казахстана отмечает следующее: «Амулеты из перьев и ножек совы особенно трудно получить, так как сову не стреляют, считая ее священной птицей»<sup>16</sup>. Мы пытались проверить, существуют ли специальные запреты и предписания вокруг филина, которые показывали бы сакральный статус вне апотропеической традиции, но все объяснения монгольских казахов были крайне противоречивы – есть указания как на запрет охотиться на филина, на существование специальных охотников, которые могли это делать, так и на отрицание таких практик вообще.

Согласно народным представлениям, перья этой птицы обладали и магическими свойствами, поэтому они прикреплялись

к парадной одежде и использовались в крупных ритуальных комплексах, например, связанных с рождением ребенка, свадьбой и пр. Также известно, что перья совы защищают от болезней: «<...> при болезнях детей и скота им навешивают овечью лопатку<sup>17</sup>, черепаший щит, рыбы зубы, волчьи ноги, перья и ножки совы»<sup>18</sup>.

Ч. Ч. Валиханов и Н. К. Белиловский отметили другую мотивировку апотропеической функции перьев – защита от злых духов: «Голова филина, ноги и перья сохраняют от злых духов; для этого их привязывают в юрте и к колыбелям детей<sup>19</sup>; Шайтан боится совы и беркута, поэтому этих птиц вносят в жилище при трудных родах»<sup>20</sup>. Наши информанты также утверждают, что филин и перья филина защищают как от шайтана, так и от сглаза, при этом сохраняется прагматика объекта при исчезновении семантики: информанты не объясняют, почему перья могут защищать человека:

[Монгольские казахи]:

а. Шайтан боится филина [Инф. 18].

б. Перья филина помогают от сглаза [Инф. 21].

с. [Китайские казахи]: В хвост лошади заплетали перья филина от сглаза [Инф. 1].

Несмотря на вышесказанное и на указания связи филина с *баксы*, на данный момент у наших информантов отсутствует интерпретация сакрального статуса филина, хотя они и называют его так – *қасиетті*<sup>21</sup>, а на первое место выходят другие мотивировки.

Основное объяснение, почему перья филина являются оберегом, сводится к тому, что на перьях филина изображены священные слова / слова из Корана. Коран сам по себе обладает апотропеической функцией, так как содержит молитвы, оберегающие от нечистой силы (см. ниже). Стоит обратить внимание на то, как информанты объясняют наличие «слов на перьях» – это показательный пример того, как размывается семантика оберега. Текст **а** в полной мере отражает приведенное выше объяснение.

а. [Монгольские казахи]: Филин – это священная птица. Перья филина можно прицепить на любое место: на занавески, *кереге*<sup>22</sup>, на *тор'е*<sup>23</sup>. В основном вешают на тор'е. Есть перья, которые делаются специально для кого-то. Это не *тумар*, так как *тумар* делается из написанных на бумаге *сур*<sup>24</sup> из Корана, но на перьях написаны слова из Корана [Инф. 18].

В тексте **b** о Коране информант не говорит, но воспроизводит слова, которые можно прочесть на перьях филина. Это единственный случай, когда информант сам рассказывает, какие именно слова написаны на перьях филина: «*Ла илаха Илля-Ллах*»<sup>25</sup>.

b. [Монгольские казахи]: Перья филина вешают на *тор'е*. На перьях написаны слова «*Ла илаха Илля-Ллах*». Они защищают дом [Инф. 13].

В тексте **c** говорится об арабских словах на перьях и эксплицируется то, что арабский язык – это язык прежде всего Корана, и поэтому он является священным. Например, в экспедиции 2011 г. во время разговора о Коране информант – казахстанский казах [РГР] – несколько раз упоминал о том, что Мухаммед говорил на арабском языке и Коран написан на этом же языке, поэтому арабский язык считается священным.

c. [Монгольские казахи]: На перьях филина написаны арабские слова. Перья филина можно повесить на *тор'е*, над дверью нельзя. На кроватку младенца также вешали перья. Когда девушка выходит замуж, ей дают коня, на хвост которого вешают перья филина. На коня, участвовавшего в *байге*<sup>26</sup>, тоже вешали перья [Инф. 10].

В следующих двух текстах о Коране и арабском языке ничего не говорится, однако информанты подчеркивают наличие слов на перьях филина:

d. [Китайские казахи]: Перья филина вешали возле дверей. Перья защищают людей и дом. На перьях написаны красивые слова, из этих слов казахи составляют песни [Инф. 8].

e. [Монгольские казахи]: *Баксы* читал слова на перьях филина, на них написано много слов [Инф. 2].

Итак, мы видим следующие варианты: «мусульманская формула», «слова из Корана», «арабские слова», «красивые слова» и «много слов». Вероятно, здесь именно тот случай, когда информанты пытаются подчеркнуть необычный, высокий статус «слов на перьях»: в двух случаях они связываются с коранической традицией, в одном – это слова высокостатусного «священного языка»<sup>27</sup>. В последних примерах мы видим, что остается только упоминание о наличии слов.

Стоит предположить, что эти поверья – часть более широких представлений о том, что 1) некая птица является посланником

некоего божества; 2) птица носит на своих перьях священные слова.

Обратим внимание, что сюжет о священных словах на перьях хищной птицы существует, например, у монголов вне всякой связи с коранической традицией: *Даадар даадар шувуу // далан дээрээ бичигтэй, // далай ламын шавь нар // хэлэн дээрээ бичигтэй* («У птицы, размахивающей крыльями, письма на спине, у учеников Далай-ламы письма на языке»)<sup>28</sup>.

Диапазон предметов и лиц, на которые можно прикрепить перья, достаточно широк: перья вешают как и в самом доме (занавески, одежда, төр и вход в жилище), так и на человека или коня в конкретной ситуации (свадьба, первая посадка ребенка на коня):

а. [Монгольские казахи]: Перья филина вешали на *төр'е*, на домбру [Инф. 15].

б. [Китайские казахи]: Когда первый раз ребенка на лошадь сажают, коня украшают перьями филина [Инф. 10].

с. [Казахстанские казахи]: Перья филина прикрепляются на шапочку, *тубетейку*<sup>29</sup>, над кроватью [Инф. 17].

Обратим внимание, что у кочевников Центральной Азии ситуация, когда ребенка первый раз сажают на коня, является своеобразной «инициацией», и он с этого момента становится членом общества. Этот ребенок, как и невеста, находится в переходном состоянии и как никогда нуждается в защите.

В современном Казахстане пучки перьев филина либо их имитации продаются в магазинах, их преподносят в качестве подарка, они могут использоваться как украшения, например, в автомобиле на зеркале заднего вида. Таким образом, мы видим, что некоторая функциональная направленность перьев как апотропея в том или ином виде сохранилась (раньше вешали перья на лошадь, теперь на автомобиль), однако семантика изменилась. Информант [Инф. 18], объясняя, как следует использовать перья филина, отметила, что этот предмет висит в машине ее сына, однако с какой целью, нам неизвестно.

2. *Қар жілік*<sup>30</sup>. Кости скота в народной культуре казахов и других кочевников включены в многочисленные ритуальные практики и мифологические представления. Способы гадания по бараньей лопатке у тюрков, в том числе и у казахов, были описаны рядом путешественников и исследователей<sup>31</sup>. Нашим информантам также знакома эта практика. Однако особый интерес вызывает другая кость.

Во время экспедиции мы столкнулись с практикой использования костей *қар жілік* и системой предписаний и запретов вокруг них. Стоит сразу отметить анатомическую особенность данной кости: предплечье (каз. 'қар') состоит из двух костей – лучевой (у животных 'қәрі жілік') и локтевой (у животных 'қар жілік'). Однако наши информанты называют словосочетанием *қар жілік* весь оберег из костей предплечья. Так же он называется и в некоторых этнографических работах (см. ниже). Нами были зафиксированы тексты, в которых информанты утверждают, что кость предплечья с палочкой, вставленной между костями, кажется ворами человеком с ружьем, поэтому воры не заходят в то жилище, над дверью которого располагается данный оберег. Стоит обратить внимание на то обстоятельство, что *қар жілік* – это единственный известный пример из современной традиции оралманов, где искусственно создается «оберег-охранник».

[Монгольские казахи]:

а. Кость предплечья казахи вешают под потолком [изнутри над дверью], сначала проделывают отверстие, засовывают любое растение, длинное и без листьев, завязывают веревкой и привязывают над дверью. Когда воры заходят в дом, им кажется, что кость – это человек, а растение – это ружье [Инф. 19].

б. Кладут на косяк сверху [на притолоку изнутри] кости предплечья овцы. Кости должны быть направлены вниз. Воры не заходят в дом, сарай и в стадо, так как им это кажется ружьем [Инф. 2].

с. Казахи под потолком вешали кости предплечья для сохранения от всего. Ворами это казалось человеком с ружьем. Резалось животное в праздник либо в первый месяц зимовки. Кости могли заменяться на новые, а старые всегда сжигались [Инф. 3].

д. Над дверью вешают кости козла или овцы – это отпугивает вора. В один дом зашли воры, и кости их ударили. После этого воры не воровали [Инф. 11].

По словам одного информанта [Инф. 19], данный предмет посторонним людям показывать запрещено, но нам, собирателям, из уважения показали.

Известно, что китайские и монгольские казахи используют *қар жілік* в течение одного года. При этом новый оберег изготавливается из костей животного, зарезанного на зиму, а использованные кости сжигаются или выкидываются.

Обычно информанты сообщают только об оберегающей функции этой кости и о том, где в доме такая кость должна находиться.

Вариантов расположения несколько: слева на косяке, под потолком. Есть утверждения китайских казахов о том, что можно вешать кость на *төр'е*. Другой информант отмечает, что на *төр'е* кости вешать нельзя.

[Монгольские казахи]:

а. Казахи вешали над дверью кость предплечья для того, чтобы она сторожила их стадо. Сейчас для этого чаще стали вешать подкову на косяк над дверью [Инф. 9].

б. Кость предплечья вешается где угодно, но на *төр'е* нельзя. Это охраняет домашний очаг от воровства. Она должна быть обязательно с палочкой [Инф. 14].

с. Кость предплечья вешалась слева от косяка. Она защищает дом [Инф. 4].

д. Кость предплечья можно подвешивать в доме, на улице [во дворе]<sup>32</sup>. Вешают не в каждом доме. Кость оберегает дом [Инф. 4].

[Китайские казахи]:

е. Кость предплечья вешают в чистое место, например, на *төр'е*, чтобы она охраняла дом [Инф. 12].

ф. Под потолком у казахов вешается кость предплечья, которая защищает от всех бед. Вешается только одна кость. Берется кость животного, зарезанного на зиму. Через год эту кость выкидывают и вешают новую [Инф. 5].

[Монгольские казахи]:

г. Кости предплечья защищают от всех темных сил и воров. Для этого выбирают любимую овцу. [Вопрос собирателей: Читают ли при их изготовлении суры из Корана?] При ее изготовлении *сурь* не читают [Инф. 19].

Магическая функция такой кости была отмечена еще Ч.Ч. Валихановым: «По поверью киргизов, локтевая кость в виде человека стережет скот от воров и глазам воров представляется в виде человека. <...> Локтевую кость киргизы носят также привязанную к передней луке седла, как хранителя седельного прибора и лошади»<sup>33</sup>. Запись Ч.Ч. Валиханова интересна нам в двух аспектах: прагматика и семантика оберега ровно та же: кость может казаться человеком с ружьем и оберегать от воров. Упоминание подобного оберега встречается и в работе С.М. Абрамзона о киргизах: «Считали, что эта кость «пасет коней». Ее и волки, и воры боятся. Эту кость нельзя очищать от мяса зубами»<sup>34</sup>.

О *қар жілік* знают и казахстанские казахи Западного Казахстана. И.В. Стасевич в своей статье указывает, что *қар жілік* вешается на косяки дверей; считается, что это защищает дом от сглаза либо снимает уже наведенную порчу<sup>35</sup>. Однако в этой работе ничего не говорится о семантике оберега. Обратим также внимание и на разницу с нашими материалами в описании функции: *қар жілік* защищает от сглаза и снимает порчу.

Использование локтевой кости было также зафиксировано в начале XX в. на территории современной Мангистауской области юго-запада Республики Казахстан: «Локтевая кость овцы, которая, по мнению мулл, имеет сходство с начертанием слова “Магомет”, и должна, следовательно, приносить особое счастье, <...> ее навешивают особенно лошадям и прикрепляют к решетке кибитки»<sup>36</sup>. Как мы видим, апотропеическая семантика в данном примере, при сохранении той же функции, иная – она соответствует тем интерпретациям, которые мы приводили выше: наличие на кости слова «Магомет» является семантическим вариантом мотива о словах из Корана на перьях филина. В данном тексте, как и в текстах из работ Ч.Ч. Валиханова и С.М. Абрамзона, функция *қар жілік* так или иначе связывается с лошадьё: кость «навешивают особенно лошадям»<sup>37</sup>.

Как мы видим, кость *қар жілік* явно была элементом скотоводческой магии (защита лошадей) и охраняла границы кочевого жилища (решетки, вход). Постепенно ее семантика сдвигается в сторону защиты дома, а затем остается только функция защиты «от порчи».

3. *Шкура и иголки ежа*. Наши информанты несколько раз отмечали, что еж – священное животное (*қасиетті*), при этом информанты утверждают, что он может охранять от сглаза. Однако никто не смог объяснить, почему<sup>38</sup>.

[Монгольские казахи]:

а. Еж – священный. Его чучело сохраняет от сглаза [Инф. 13].

б. Еж – священное животное. [Его шкурку вешают] рядом с дверьми. Это оберегает от сглаза дом и ребенка [Инф. 6].

с. Шкурка ежа оберегает ребёнка и весь дом. Шкуру ежа никогда не вешают под потолком, а вешают на колыбель ребенка, на *төр'е* [Инф. 19].

д. Шкурка и иголки ежа вешаются над входом в юрту, на одежду. Это оберегает от несчастья [Инф. 18].

Упоминание об использовании ежовых иголок как оберега встречается в работе Ч.Ч. Валиханова: «К колыбели детей привязывают ежовые иглы, а при родах кладут их на страждущую»<sup>39</sup>.

Стоит отметить, что среди монгольских и китайских казахов, как и других тюркских народов, распространено представление о том, что шайтан боится острых предметов, в том числе и иголок ежа.

4. *Острые предметы*. В практиках казахов и соседних с ними народов острые предметы (топор, нож, пила, колючки растений, ножницы, иголки ежа и пр.) являются апотропеем. Согласно таким представлениям, острые железные предметы оберегают, например, тех, кто находится в лиминальной стадии: «Под подушку младенца клали старинный нож» [Инф. 17]. Казахстанские казахи: «В колыбель под подушку клали ножик, чтобы отпугнуть злых духов»<sup>40</sup>.

Конечно, можно было сказать, что в таких текстах играет роль не тот факт, что нож острый, а тот, что он железный. Но это предположение опровергает следующий пример из наших полевых материалов: «Считается, что острые предметы защищают от шайтана, поэтому ночью люди под подушкой оставляют один нож» [Инф. 19]. «Шайтаны боятся острых предметов: топоров и ножей [Инф. 18], колючек *қызыл қараған*»<sup>41</sup> [Инф. 3]. Таким образом, нож как оберег входит в ряд скорее острых, чем железных предметов.

Существовали и предписания, где или при каких случаях в жилище необходимо размещать острые предметы. Например, по представлениям казахстанских казахов, нож и ружье – сильные обереги: «Их обязательно нужно держать в той комнате, где, как кажется человеку, могла поселиться “нечисть”»<sup>42</sup>. Семантикой острого, вероятно, и объясняется использование шкур и иголок ежа в качестве оберега: «Шкурка и иголки ежа вешаются над входом в юрту, на одежду. Это оберегает от несчастья» [Инф. 18].

В экспедиции 2009 г. мы записали от монгольского казаха текст, который повествует о том, как поспорили человек с шайтаном, и выяснилось, что шайтан боится острых предметов, в том числе и иголок ежа, поэтому люди вешают под потолком и завязывают на колыбелях его иголки [Инф. 3]. Текст эксплицирует связь между практикой (использование иголок ежа) и мифологическим представлением (шайтан боится колючих предметов). Данное представление широко распространено в Средней Азии и Южной Сибири.

5. *Камча*<sup>43</sup> баксы. Во время экспедиции 2009 г. мы фиксировали сообщения оралманов с. Байет о том, что многие из них являются прямыми потомками *баксы*, и они рассказывали нам истории о своих предках и их деяниях, показывали различные предметы,

которые когда-то им принадлежали. Такие предметы в основном хранят на *төр'е*, и, кроме мемориальной, они имеют еще и магическую функцию.

[Монгольские казахи]:

а. Шайтаны боятся *камчи* баксы [Инф. 3].

б. Шайтан боится *камчи* баксы [Инф. 18].

Лечили и изгоняли шайтанов казахские баксы с помощью кнута (*камчи*)<sup>44</sup>, как и некоторые другие тюрки Средней Азии. Вероятно, именно поэтому камча баксы оберегает человека. В статье И.В. Стасевич «*Баксылык* и практика традиционного целительства в современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана)» упоминается, что для защиты от сглаза или снятия уже наведенной порчи в доме одной целительницы камча висит на косяке двери<sup>45</sup>. В сообщении нашего информанта упоминается о том, что камча, один раз оказавшаяся средством лечения (по отношению к нашему информанту), способна сохранять эту функцию: «*Баксы* излечил мою мать от бесплодия и подарил ей камчу, чтобы камча оберегала ее и семью» [Инф. 19]. В этом конкретном случае апотропеическая функция камчи скорее вторичная, возникающая *ad hoc*. Вещи шамана наделяются особым статусом и после его смерти. Нами был записан текст от монгольского казаха о сохранении вещей *баксы*: «Вещи *баксы* обычно сохраняют и вывешивают» [Инф. 2].

б. *Священный текст защищает человека*. В экспедициях мы столкнулись с рядом поверий, предписаний и запретов вокруг Корана<sup>46</sup>: он не может сгореть («*В одной юрте был пожар, и все сгорело, кроме Корана*» [Инф. 2]), должен висеть на *төр'е*, выше головы [Инф. 1], там, где чисто и светло, в этой комнате не должно быть алкоголя [Инф. 11], он должен быть закрыт от посторонних людей, поэтому Коран помещается в тканевый мешочек [Инф. 7], трогать его может только отец семейства; категорически запрещается сидеть под Кораном с вытянутыми ногами [Инф. 1]. Стоит предположить, что Коран (как и *қар жілік*) является таким оберегом, который не должны видеть посторонние, потому что магическая сила может утратиться при нарушении этого запрета.

Нами также фиксировались сообщения о лечении с помощью Корана и сур: «Белшербай из рода керей лечил с помощью Корана. Записывал на бумагу суры, настаивал их на воде, затем давал пить с водой, после чего люди выздоравливали» [Инф. 19].

Существует два способа «воспроизведения» Корана / священного текста как апотропея: вербальный и предметный.

*Вербальный способ «воспроизведения» оберега.* Роль оберега играет звучащий текст:

а. [Китайские казахи]: Шайтан боится чтения молитв [Инф. 7].

[Казахстанские казахи]:

б. От нечистой силы можно защититься молитвой [Инф. 16].

с. Есть суры, которые нужно читать, чтобы шайтан не показывался [Инф. 16].

Также у казахов считается, что «чтение религиозных молитв облегчает людям страдания и отгоняет нечистую силу (джиннов и шайтанов)»<sup>47</sup>. Оберегать человека могут и отдельные формулы, например, формула «Бисми-Лля-хи-р-рахмани-р-рахим»<sup>48</sup>, с которой начинаются все суры Корана. Эта формула произносится мусульманами во время молитвы, перед началом любого важного дела, пишется в начале писем, официальных документов и т. д. В мусульманских странах ее можно обнаружить на амулетах и на архитектурных сооружениях. Наши информанты отмечали, что данная формула оберегает от шайтана: «При встрече с шайтаном нужно произносить слово “Бисмиллаһи”» [БМ].

*Предметный способ «воспроизведения» оберега.* В данном случае важным является само наличие текста отдельной молитвы или Корана, а не произнесение или чтение:

[Монгольские казахи]: Шайтан боится Корана [Инф. 3].

О Коране – обереге от сглаза – знают и казахстанские казахи Западного Казахстана<sup>49</sup>. Коран может использоваться и как оберег от злых духов по отношению к детям и покойникам, также наши информанты отмечали магические качества священного текста и в повседневной жизни: «Коран должен висеть ночью над головой, чтобы охранять человека» [Инф. 16]; «Продаются вышитые на ткани суры. Они тоже оберегают человека» [Инф. 16].

7. *Тумар.* *Тумар* – широко распространенный мусульманский оберег. Он входит в состав украшений всех мусульманских народов Центральной Азии и подробно описан в этнографической литературе. По словам наших информантов, в *тумар* зашиваются суры из Корана, поэтому *тумар* оберегает человека:

[Монгольские казахи]:

а. Тумар делается из написанных сур из Корана [Инф. 18].

б. [Маленьким детям на лоб между глаз сажей ставят точку] Детям постарше делают *тумар* [Инф. 18].

с. [Китайские казахи]: Внутри тумара защиты суры из Корана, открывать тумар нельзя, он никогда не порвется, тумар – один на всю жизнь, но если потеряется, то ничего страшного не будет, можно сделать новый, иногда от умершего отца остается детям, но его уже не носят; тумар защищает от аварий, от бед; мужской и женский тумары похожи; человек сам себе заказывает тумар, можно заказать для защиты от аварии [Инф. 8].

д. [Казахстанские казахи]: Тумар делает мулла, тумар один на всю жизнь; перед сном тумар кладут под подушку; снимают при купании; терять тумар нельзя; человека хоронят вместе с тумаром; мужской тумар больше женского [Инф. 17].

Приведенная ниже *быличка* записана от казахстанского казаха в деревне, в которой проживают в основном русские и украинцы:

Мой отец, Майбек, работал на ферме и еще хозяйство свое держал. Вот. А я еще маленький был тогда. Тогда у нас жеребчик-двухлетка был. Байкал. Значит так, отец мой ухаживал за ним, кормил, на *согым*<sup>50</sup> хотел резать, вот. На ночь держал он его отдельно от всего скота, у нас тогда 3 коровы, телята, бараны. И на замок закрывал. Тогда еще воровство было сильно. И, значит, один раз утром выводит двухлетку, жеребчик весь потный. Такой потный, ночью как будто на нем всю ночь скакали. В сарае холодно, 35, зима. И, значит, худеть начал. К *молде* ходили. «*Шайтан*», – говорит. И мы туда *тумар* на гриву завязали (*тумар* – это талисман). И прошло. Слава Аллаху, поправился жеребчик [Инф. 20]<sup>51</sup>.

Любопытным является синтез традиций: *шайтан*, персонаж мусульманской демонологии, совершает действия, характерные для домового – мифологического персонажа восточных славян, а для защиты от *шайтана* используют *тумар*.

Таким образом, мы видим, что повседневная апотропеическая традиция узлокоальной группы монгольских китайских казахов является комплексной системой, включающей в себя несколько пластов: домусульманский (предметы-обереги, традиционные для немусульманизованных тюрков и кочевников Средней Азии и Южной Сибири, например, перья филина, *қар жілік*); ряд предметов с мусульманской семантикой (суры из Корана, молитвенные формулы, *тумар*).

Разнообразие вариантов интерпретаций говорит о сохранности у оралманов апотропеической традиции, которая трансформировалась с недавним изменением образа жизни народа – от

кочевого к оседлому. Однако местные казахстанские казахи потеряли существенную часть этой традиции, что доказывается отсутствием практик использования таких апотропеев, как иголки ежа и *қар жілік*.

### Список информантов

- [Инф. 1] – Айттай, 1978 г.р., керей, род. в Китае, учитель; с. Байет.  
[Инф. 2] – Бесыкбай, 1958 г.р., род. в Зап. Монголии; с. Байет.  
[Инф. 3] – Бекуан Монголхан, 1943 г.р., род. в Кобдо; с. Байет.  
[Инф. 4] – Баласкан Токтарбай, 1949 г.р., род. в Баян-Улгий; с. Мойылды.  
[Инф. 5] – Докой Алтынхан, 1939 г.р., род. в Китае; с. Байет.  
[Инф. 6] – Долдабайулы Койшибай, 1958 г.р., род. в Кобдо, пастух; с. Байет.  
[Инф. 7] – Жаксылык, 1924 г.р., род. в Китае, учитель; с. Заря.  
[Инф. 8] – Керембай Жанат, 1929 г.р., род. в Китайском аймаке; с. Мойылды.  
[Инф. 9] – Карибала Купай, 1944 г.р., род. в Кобдо, скотовод; с. Байет.  
[Инф. 10] – Керейбайулы Манат, 1958 г.р., род. в Баян-Улгий, пастух; с. Мойылды.  
[Инф. 11] – Кулен Кайбар, 1942 г.р., род. в Баян-Улгий; с. Байет.  
[Инф. 12] – Мамбетул Зайнулда, 1930 г.р., род. в Китае, сред.-спец. мед. образ; с. Мойылды.  
[Инф. 13] – Мухамеджан Татиман, 1940 г.р., род. в Баян-Улгий; с. Мойылды.  
[Инф. 14] – Магрипа Ханкокей, 1965 г.р., род. в Баян-Улгий, воспитатель; с. Мойылды.  
[Инф. 15] – Омар Бырлестык, 1953 г.р., род. в Зап. Монголии, сантехник; с. Мойылды.  
[Инф. 16] – Рахимбаев Газиз Рахимбаевич, 1929 г.р., род. в Баянаульском р-не; с. Мойылды.  
[Инф. 17] – Суйлеменова Оркен, 1947 г.р., род. в с. Мойылды.  
[Инф. 18] – Саутке Умытхан, 1937 г.р., род. в Кобдо; с. Мойылды.  
[Инф. 19] – Тастанбек Ирысалды, 1935 г.р., род. в Кобдо; с. Байет.  
[Инф. 20] – Увашов Шайман Майтбекович, 1941 г.р., род. в с. Луговое.  
[Инф. 21] – Шолжан Латипа, 1935 г.р., род. в Баян-Улгий; с. Мойылды.

### Примечания

<sup>1</sup> *Үкі* – ‘филин’ и ‘оберег из перьев филина’ (каз.). Подробнее об использовании казахами *үкі* см.: *Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 4. Алмата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. С. 63–64;

- Борозна Н.Г.* Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. М.: Наука, 1975. С. 283–284; *Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.* Головные уборы казахов (опыт локальной классификации) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1989. С. 204–227; *Шевцова А.А.* Казахский традиционный свадебный костюм (XIX – начало XX в.) // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Наука. Вып. 5 / Отв. ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков. 2006. С. 38; *Стасевич И.В.* Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. СПб.: Наука, 2011. С. 40.
- <sup>2</sup> *Тұмар* – ‘талисман’ (каз., сшитый из кожи треугольник, внутри которого находится сложенная бумага с написанной сурой из Корана).
- <sup>3</sup> Исключение составляют статьи: *Васильева Г.П.* Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии / Ред. В.Н. Басилов. М.: Наука, 1986. С. 182–195; *Борозна Н.Г.* Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. М.: Наука, 1975. С. 281–297; *Огудин В.Л.* Магия в бытовом исламе // Этнографическое обозрение. 2002. № 4. С. 65–82.
- <sup>4</sup> *Российско-казахстанская экспедиция 2009 г.*; УН ЦТСФ РГГУ (Москва) и Павлодарский ГПИ (Павлодар, Казахстан); участники: А.С. Архипова, Д.В. Грязев, Н. Докторхан, А.Д. Цветкова; место проведения: с. Байет Экибастузского района, Казахстан. *Российско-казахстанская экспедиция 2010 г.*; УН ЦТСФ РГГУ (Москва) и Павлодарский ГУ им. С. Торайгырова; участники: А.С. Архипова, А.С. Соловьева, Д.В. Грязев, Ю.Н. Наумова; место проведения: с. Мойылды Павлодарского района, Казахстан. *Российская экспедиция 2011 г.*; УН ЦТСФ РГГУ (Москва); участники: Д.В. Грязев, Ю.Н. Наумова; место проведения: с. Мойылды Павлодарского района, Казахстан.
- <sup>5</sup> Об *оралманах* см. примеч. 6.
- <sup>6</sup> Отсюда и название – *оралманы*, от казахского корня *орал-* – ‘возвращаться’.
- <sup>7</sup> Подробнее об апотропейческой ситуации см.: *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. С. 16.
- <sup>8</sup> *Шайтан* – демонический персонаж в мусульманской мифологии.
- <sup>9</sup> *Албасты* – в мифологиях тюркских народов злой демон, связанный с водной/лесной стихией.
- <sup>10</sup> *Джинн* – дух в мусульманской мифологии.
- <sup>11</sup> *Су перісі* – ‘злой водный дух’; ‘водяной’ (каз.).
- <sup>12</sup> Наши информанты и переводчик утверждали, что филина и совы можно называть одним словом «үкі», но в словарях зафиксировано отдельное слово и для совы «жапалақ».
- <sup>13</sup> *Баксы* – ‘шаман’ (каз.).

- 14 Существенно, что некоторые наши информанты принадлежат этой же группе.
- 15 *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2. С. 4.
- 16 *Карутиц Р.* Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке / Пер. Е. Петри. СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1910. С. 131.
- 17 Обычно лопатка использовалась как предмет для гадания.
- 18 *Карутиц Р.* Указ. соч. С. 131.
- 19 *Валиханов Ч.Ч.* Следы шаманства у киргизов // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 4. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. С. 63–64.
- 20 *Белиловский А.К.* Об обычаях и обрядах при родах инородческих женщин Сибири и Средней Азии // Живая старина. СПб. Вып. 3, 4. 1894. С. 386. Несколько типов нарративов, повествующих о том, что беркут способен отпугивать демонических персонажей, фиксировали и мы.
- 21 *Қасиетті* – ‘священный’ (каз.); от *араб.* ‘достойный’.
- 22 *Кереге* – ‘деревянная решетка, образующая круглые стены юрты’ (каз.).
- 23 *Төр* – ‘почетное место в жилище’ (каз.), в юрте он находится за очагом напротив входа, в квартире – обычно напротив окна.
- 24 *Сура* – название каждой из 114 частей, из которых состоит текст Корана. Суры делятся на *айаты* (стихи).
- 25 *Ла илаха Илля-Ллах* – ‘Нет никакого божества, кроме Аллаха’ (*араб.*). Это формула, кратко выражающая один из главных догматов ислама – единобожие. Повторяется мусульманами во многих случаях жизни, входит как составная часть практически во все исламские молитвы.
- 26 *Байға* – ‘скачки’ (каз.).
- 27 Для неарабоязычных мусульманских народов любая надпись, выполненная арабской графикой, приобретала сакральное значение, передавая его и самому предмету, на который она была нанесена; см.: *Резван М.Е.* Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011. С. 151.
- 28 Большой академический монгольско-русский словарь: В 4 т. Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2000. С. 3. Выражаем благодарность А.С. Соловьёвой за указание на этот текст.
- 29 *Тюбетейка* – круглая легкая шапочка.
- 30 *Қар жілік* – ‘локтевая кость’ (каз.).
- 31 Подробнее см.: *Рычков П.И.* Дневниковые записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкие степи 1771 г. СПб.: Императорская академия наук, 1772. С. 72; *Лёвшин А.* Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Ч. 3: Этнографические известия. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1832. С. 58–59; *Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника / Пер. с нем. К.Д. Цивинной, Б.Е. Чистовой; примеч. и послесл. С.И. Вайнштейна. М.: Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 305; *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2. С. 89.
- 32 Это единственное утверждение о том, что *қар жілік* вешается не в доме.

- <sup>33</sup> *Валиханов Ч.Ч.* Указ. соч. С. 63. Там же исследователь приводит и легенду, связанную с использованием этой кости.
- <sup>34</sup> *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / Вступ. ст. С.Т. Табышалиева. Фрунзе: Кыргызстан, 1990. С. 198.
- <sup>35</sup> *Стасевич И.В.* *Бақсылық* и практика традиционного целительства в современном Казахстане: Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. 2 / Отв. ред. Р.Р. Рахимов, М.Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 84.
- <sup>36</sup> *Карути Р.* Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке / Пер. Е. Петри. СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1910. С. 127.
- <sup>37</sup> О том, что эта кость «пасет коней», см.: *Абрамзон С.М.* Указ. соч. С. 198.
- <sup>38</sup> Современные казахстанские казахи не используют как апотропей ни шкурку ежа, ни его иголки.
- <sup>39</sup> *Валиханов Ч.Ч.* Указ. соч. С. 64.
- <sup>40</sup> *Стасевич И.В.* Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. СПб.: Наука, 2011. С. 38.
- <sup>41</sup> Предположительно это растение Карагана оранжевая (*Saragana aurantica* Коehne): колючий густоветвистый кустарник, распространенный на территории Средней Азии.
- <sup>42</sup> *Стасевич И.В.* Указ. соч. С. 88.
- <sup>43</sup> *Қамшы* – ‘камча’, ‘нагайка’, ‘плеть’ (каз.).
- <sup>44</sup> Подробнее см.: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. С. 74 и сл.; *Стасевич И.В.* Указ. соч. С. 89.
- <sup>45</sup> *Стасевич И.В.* Указ. соч. С. 84.
- <sup>46</sup> Об апотропейческих свойствах Корана и сур подробнее см.: *Резван М.Е.* Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011.
- <sup>47</sup> *Жигунова М.А.* Русские и казахи: этнокультурные параллели в обрядах жизненного цикла // Казахи России: история и современность: материалы Международной научно-практической конференции (20–22 мая 2009 г., Омск): В 2 т. / Отв. ред. Ш.К. Ахметова, И.В. Толпенко, Н.А. Томилов. Омск: Изд-во Омского гос. ун-та, 2010. Т. 2. С. 116.
- <sup>48</sup> *Бисми-Ля-хи-р-рахмани-р-рахим* – ‘именем Аллаха, милостивого и милосердного’ (араб.). В сокращенном виде: *бисмилла* – ‘с именем Аллаха’ (араб.).
- <sup>49</sup> *Стасевич И.В.* Указ. соч. С. 83.
- <sup>50</sup> *Соғым* – мясо, заготавливаемое впрок на зиму (каз.).
- <sup>51</sup> Выражаем благодарность кандидату филологических наук А.Д. Цветковой (доцент кафедры русской филологии ПГУ им. С. Торайгырова, г. Павлодар, Республика Казахстан) за предоставленный текст.

Б.К. Кнорре

## Современный алтайский шаманизм в контексте национальной религиозной политики Республики Алтай

Статья посвящена осмыслению процесса постсоветского возрождения алтайского шаманизма как формы народной алтайской веры, отвечающей национальным устремлениям алтайцев. Автор анализирует различные модификации восстанавливаемых в последние 25 лет форм шаманизма, особенности современной «шаманистской теологии», отвечающей во многом традициям тюркских народов, а также показывает борьбу интерпретаций современных шаманистских лидеров, отражающих воздействие различных культурных, цивилизационных факторов. Внимание также уделено бурханизму – религиозному синкретическому течению, возникшему в начале XX в., которое в постсоветское время оказалось на острие споров между представителями шаманизма и буддистами.

*Ключевые слова:* шаманизм, Ак Тянг («белая вера»), бурханизм, религии Алтая, ревитализация, народные верования, тюркская мифология.

Российская Республика Алтай (далее – РА) – один из самых отдаленных и малозаселенных регионов страны. На территории РА, согласно переписи населения 2010 г., проживало более 206 168 человек, из них лишь 68 814 – этнические алтайцы. Однако к 2016 г., по данным Росстата, население РА увеличилось на 4,5%, достигнув цифры 215 161, причем пропорциональная доля алтайцев также возросла. В свою очередь, среди алтайцев 81% придерживается традиционных верований, а активистов этнорелигиозного возрождения в Республике примерно 500 человек. Языческие практики шире распространены в южных районах Республики Алтай, где нет городов, а плотность населения значительно ниже, чем на севере<sup>1</sup>.

Этнорелигиозность алтайцев представлена двумя основными направлениями: это собственно шаманизм и «белая вера», обозначающая верования бурханистов-язычников<sup>2</sup>. Последние стараются следовать реформам Чета Чалпанова, предложенным в начале XX в., который провозгласил отказ от кровавых жертв, а также ряд существенных преобразований шаманизма<sup>3</sup>. Заметим, что на самом деле четкое разграничение «беловерцев» и «шаманистов» сделать можно отнюдь не всегда. Идентификация здесь неоднозначна, так как беловерцы придерживаются по большей части той же мифологии, что и шаманисты, во многом склоняются к шаманским практикам, возрождают их, то есть являют собой видоизмененный вариант шаманизма. Тем не менее «беловерцы» недолюбливают термин «шаманизм», их служители не любят называть себя шаманами, пользуясь, однако, названием «кам». Они также применяют в качестве самоидентификации понятие «алтайская вера», которое используется на Алтае для обозначения наиболее аутентичных национальной алтайской культуре религиозных практик, обрядов и верований<sup>4</sup>. Речь идет о народных формах алтайской религиозности, бытование которых в алтайском социуме – не результат какой-либо идейной пропаганды со стороны политического истеблишмента или интеллигенции, а явление первичного уровня. Бытуя среди сельского населения, шаманистско-бурханистские практики могут реально подхватываться и национально-общественными лидерами, реализующими через них идеи национального возрождения Алтая.

Что касается бурханизма, то здесь нужно отличать бурханизм «беловерцев», практикуемый деятелями шаманистского возрождения, от иной, «не языческой», интерпретации бурханизма, которую предлагают буддисты. Желая «приватизировать» бурханизм, они, со своей стороны, предлагают видеть в бурханистских реформах ревитализацию заложенных в древности буддистских мировоззренческих парадигм, что находит апологию и с научной точки зрения<sup>5</sup>. В частности, буддистские принципы невреждения живой твари, по мнению буддистов, объясняют отказ от кровавых жертв, предложенный в начале XX в. религиозным реформатором Четом Чалпановым.

В советский период гонения на шаманизм и иные формы алтайского язычества были тотальными, в итоге ранее сложившиеся традиции были обрублены и в постсоветский период их нужно было воссоздавать почти что заново. Конечно, с одной стороны, их возрождение осуществлялось на основе сохранившихся у алтайцев семейных устоев, ритуалов, практиковавшихся в отдельных семьях, иногда у уцелевших в советское время «знающих людей»

и тайных служителей культа, с другой – реконструкция обычаев осуществлялась иногда на основе исторической литературы. Обращались и к пересказу Алтайского эпоса «*Алтай баатырлар*» («*Алтайские богатыри*»)⁶, сделанному местными деятелями культуры, народными сказителями, в частности Н.У. Улагашевым и А.Г. Калкиным. В периоды относительного идеологического «потепления» (например, в 1970-е гг.) они реанимировали и реконструировали местные религиозные мифы в своих рассказах о разных бурханистских и шаманистских практиках. Источником религиозной реконструкции «алтайской веры» послужили также этнографические зарисовки (схемы-рисунки) алтайского художника Чорос-Гуркина⁷.

Так или иначе, возрождение алтайского язычества оказалось тесно увязано с национальным возрождением алтайского народа, что позволило актуализировать старые шаманистские представления, культы, объединенные под обобщенным наименованием «алтайской веры», несмотря на активную миссионерскую политику институтов мировых религий – буддизма, православия, ислама, социальную активность протестантов и новых религиозных движений. В то же время нельзя не учитывать фактор внешнего воздействия на процесс возрождения шаманизма со стороны транснациональных движений: с одной стороны, евразийских и пантюркистских идей, с другой – Нью-Эйджа, неоязыческих идей, сциентистско-синкретической идеологии и ассоциаций этнических религий. Сыграла роль и эзотерическая литература, и даже ряд документальных произведений из разряда non-fiction. Как шаманизм, так и «белая вера» претерпели серьезную трансформацию, включающую различные инновации, поэтому к ним применимы термины «*неошаманизм*» и соответственно «*новый бурханизм*».

### Реставрация шаманизма и попытки самоопределения в контексте конфессиональной политики Республики Алтай

В самом начале процесса реанимации шаманских традиций в разных модификациях его активисты на самом деле далеко не всегда идентифицировали себя с собственно шаманскими традициями, нередко рассуждая в духе размытых пантеистических идей. Также наблюдалось определенное недоверие к бурханизму.

Согласно данным директора Института алтаистики Николая Екеева, открытое самоопределение алтайских камов и их последователей произошло лишь в первой половине нулевых⁸. В этом

процессе проявили себя несколько самоорганизовавшихся групп. В частности, Сергей Кимович Кыныев («Башчы»), бизнесмен, по образованию филолог, и его соратница Джанна Алексеева создали в 90-е гг. ориентированное на бурханизм общество «Ак-Тян» («Белая вера»)<sup>9</sup>, объединившее группу целителей и предсказателей. Кыныев вскоре после создания общества взял все руководство над ним на себя, общество стало расти, и к концу 2002 г. заняло позицию самой активной и авторитетной организации алтайских язычников, включив представителей разных течений, причем не только бурханистов.

Кыныев стал утверждать, что в 1995 г. ему явился «дух Алтая», который призвал его «спасти алтайский народ». Кыныев возглавил общество «Ак-Тян» и взял себе имя «Акай» («Белый правитель»). Он стал формулировать различные мессианские идеи, утверждая, в частности, что «Белая вера – голова голов, конец всех нитей. Начало и конец мира находятся в горах Алтая. От алтайцев зависят судьбы всего мира»<sup>10</sup>. Кыныев проявил себя как религиозный практик. Основные его усилия были направлены на пробуждение активности алтайских язычников, их объединение и кодификацию религиозной практики, а в итоге на создание единого алтайского обряда с бескровными жертвами богам. С этой целью лидер общества «Ак-Тян» стал выступать инициатором миссионерско-агитационных поездок своих сторонников по всей Республике Алтай, проведения языческих конференций, издания религиозной литературы, в том числе и работ этнографов XIX–XX вв.

В 2002 г. Кыныев также оказался первым, кто предпринял попытки инкорпорировать алтайские шаманские верования в систему государственно-конфессиональных отношений в Республике. Благоприятную почву для этого создал произошедший незадолго до того в 1999 г. межрелигиозный конфликт, когда местные православные приходы организовали массовую установку крестов у священных родников алтайцев-шаманистов на Семинском перевале. Власти поддержали шаманистов, запретив произвольную установку крестов, но пришли к выводу о необходимости регулирования религиозной ситуации в регионе. Соответственно стали продумывать создание структуры, в рамках которой можно было бы взаимодействовать с языческими группами наподобие того, как это делалось с представителями Московского патриархата и официального буддизма, т. е. с иерархичными централизованными религиозными организациями, с которыми властям привычнее работать. Для упрощения задачи власти решили выделить из среды шаманистов одного лидера, через которого можно было бы кон-

тактировать со всеми остальными. То есть алтайскому язычеству попытались привить административную модель, свойственную организациям иерархических «больших» религий, в особенности Русской православной церкви Московского патриархата (РПЦ МП). Предполагалось, что такая «реформа» будет способствовать объединению алтайского язычества, консолидации алтайского общества, примирению алтайцев с русскими, росту поддержки правительства со стороны алтайцев и т. п. Решено было создать Совет религиозных организаций при администрации республики с участием шаманистов в ряду представителей «традиционных религий», т. е. наряду с буддистами, православными и мусульманами, что и было сделано 17 апреля 2003 г. От РПЦ в Совет вошел благочинный Горно-Алтайского благочиния священник Георгий Балакин, от буддистов – Хамбо-лама Эркетэн Кужутов, от мусульман – хаджи Амангельды Кобдабаев, от шаманистов – вышеупомянутый Кыныев. Помимо религиозных лидеров в Совет вошли представители СМИ и светские ученые.

Введение язычников в Совет, означавшее признание за ними статуса «традиционной религии» Алтая, как ни странно, было поддержано, по крайней мере на словах, местным духовенством РПЦ во главе с благочинным – священником Георгием Балакиным (заметим, что территория РА не образует отдельной епархии РПЦ, а входит в Барнаульско-Алтайскую епархию). Священник заявлял: «Пусть язычники присутствуют, чтоб мы могли с ними договориться, а то они православных в школы не пускают и кресты не дают ставить»<sup>11</sup>. При этом священник уточнил: «Никаких братских отношений с язычниками быть не может»<sup>12</sup>.

Попытки Кыныева консолидировать различные местные языческие организации в рамках возглавляемого им объединения «Ак-Тян», однако, не увенчались успехом. Среди членов «Ак-Тян» возникли существенные разногласия, от организации отделилась группа шаманистов из Онгудайского района РА во главе с В.Б. Чекурашевым – шаманом из Каракольской долины (известна как «онгудайцы», или «Каракольский раскол», по определению Кыныева). В 2004 г. куладинская подгруппа «Ак-Тян» выступила с заявлением, где упрекала Акая Кинэ в том, что после молений, организуемых его наиболее близкими приверженцами, «в селах простые люди болеют, народ запивается, умирают молодые люди. То, что делает эта группа, приводит только к беде. Во всем мире борются с табакокурением, а группа Акая, наоборот, внедряет курение табака, объясняя это тем, что табак очищает организм»<sup>13</sup>. Приверженцев методов Акая стали упрекать также в том, что они «используют для влияния на людей

гипноз». Оппозиция Акаю Кинэ среди язычников и шаманистов обратились в Эл-Курултай (парламент) Республики с требованием «попросить Сергея Кыныева публично отказаться от имени “Акай” и объявить самороспуск членов своей группы»<sup>14</sup>.

В результате этого публичного скандала за объединением «Ак-Тян» закрепилась негативная репутация среди верующих, и Кыныев перерегистрировал поредевшее общество под названием «Духовный центр “Алтай”». Власти также стали терять доверие к Кыныеву, они стали обвинять его в том, что он не обладает достаточным влиянием для объединения шаманистов<sup>15</sup>. Главный специалист Комитета по информационной и национальной политике и связям с общественностью правительства Республики Алтай С.Ч. Пустогачева публично поставила под сомнение традиционность веры Кыныева, допуская, что его объединение обладает признаками «нового религиозного движения» или «секты»<sup>16</sup>. К такому отношению приложил руку также и благочинный православных приходов священник Георгий Балакин, еще раньше начавший упрекать Кыныева в том, что он не может никого объединить, заявляя, что, «видимо, он верует так один, предоставляя почву для сект»<sup>17</sup>.

В 2006 г. после избрания нового президента РА – Александра Бердникова – вместо Кыныева традиционную алтайскую веру в Совете религиозных организаций РА стала представлять шаманка-целительница (эне ыйык кам из рода ак кобок) Зинаида Тырысова, считающая себя «особой посвященной», посланницей богини Умай-Эне<sup>18</sup>. За Тырысовой также стояло созданное ею языческое общество «Алтай-Ян» («Алтайская вера»), чему предшествовал многолетний опыт популяризации народной алтайской веры. По ее словам, она давно почувствовала свое призвание, но прежде чем начать проповедовать, уединилась на четыре месяца в горах для общения с духами и накопления духовных сил. «Шаманом нельзя стать в кабинетных условиях, действительные камы никогда не проходят в кабинете путь своего становления», – поясняет Тырысова<sup>19</sup>.

Авторитет Тырысовой и масштабы ее деятельности можно представить на таком примере. В ноябре 2002 г. в результате ее проповеди в горы Улаганского района для получения особого опыта общения с духами ушло около 100 человек, включая несовершеннолетних. Они основали новые поселения в горах. Как отмечала сама Тырысова, целью этой духовной практики было смягчение надвигающейся катастрофы, в результате чего «во время землетрясения, произошедшего в Сибири в 2003 г., много было разрушено зданий, но никто не погиб, только лишь лошадь оказалась в расщелине – боги взяли себе эту единственную жертву»<sup>20</sup>.

Интересна интерпретация гибели лошади, сделанная шаманкой. Ведь традиционно для тюркских народов, исторически связанных с кочевым образом жизни и с завоеванием новых земель, конь является священным животным, отчетливо выделяясь из числа иных одомашненных млекопитающих. В свою очередь, в этой тюркско-сибирской традиции можно увидеть праиндоевропейское происхождение жертвоприношения лошадей<sup>21</sup>, свидетельства которого присутствуют во многих индоевропейских ветвях, прежде всего в древней ведической религии, но также в древних латинской и кельтской традициях<sup>22</sup>.

Для большинства последователей Тырысовой опыт уединения в горах оказался неудачным: многие участники акции потеряли работу, столкнулись с серьезными материальными проблемами, оказавшись на грани гибели от голода при отсутствии нормальных человеческих условий для жизни. Сама Тырысова говорит о своей непричастности к данному инциденту, поясняя, что уходить в горы людей призывала не она, а духи. Неудачу, которую претерпели ее сподвижники, Тырысова объясняет не только действиями духов, но и недостаточной подготовкой людей к общению с ними: «Именно духи здесь вмешались, они повели людей в другую сторону»<sup>23</sup>.

Тырысова написала и издала книгу «Алтай жан – генофонд Алтая»<sup>24</sup>, где изложены основы языческого вероучения, кодекс нравственных норм, представлено этнополитическое видение проблем алтайского народа. Шаманка стала предлагать свои «знания» не только алтайцам, но и туристам: проводить специальные познавательные лекционные курсы для всех желающих на Телецком озере, включая чтение лекций об этнознании, этнопедагогике и этнической этике. Позже вышла еще одна ее книга «Вслед за Солнцем – Умай эне», которую стали переводить на иностранные языки.

В целом за последние 25 лет по всей республике было организовано порядка десяти различного рода локальных языческих центров (в частности, «Алтайский центр» Чемальского района, директор Александр Геннадиевич Бардин, и общественное объединение «Школа экологии души “Тенгри”» в поселке Онгудай, руководитель Д.И. Мамыев, директор Каракольского природного парка «Уч Энемек»)<sup>25</sup>. По причине культурной разнородности алтайского народа идеология этих локальных центров имеет значительные различия.

Идеологи и пропагандисты язычества обнаруживаются также нередко в среде алтайской светской интеллигенции. Впрочем, они не имеют каких-либо своих организаций, не осуществляют собственно религиозной практики, живут не в селах, а в городах, т. е.

вполне адаптированы именно к современной цивилизации, но при этом они оказывают заметное влияние на общественное мнение и развитие бурханистского языческого движения. Наиболее авторитетным и популярным среди светских пропагандистов языческой религии считается режиссер национального театра Алтая Антон Викторович Юданов. Вот что писали о нем в журнале «Шаманство» за 2003 г.:

67-летний Антон Юданов живет не в лесной чаще, а во вполне благоустроенной трехкомнатной квартире на окраине Горно-Алтайска с женой и сыном. Шаманский маниак (специальная шаманская одежда) ему заменяют кроссовки, джинсы и футболка. Занимался в училище механизаторов, Красноярском лесотехническом институте и в Щукинском театральном училище (диплом защищал по Плюшкину из «Мертвых душ»). Работал трактористом, грузчиком, актером в ансамбле пантомимы при «Росконцерте» и Театре им. А.С. Пушкина. Двадцать лет прожил в Москве, был несколько раз женат. Четыре года был режиссером в Минске у Мулявина, когда тот еще пел не в «Песнях», а в «Орбите-67». Это, так сказать, официальная биография. По биографии неофициальной, Антон Юданов – зайсан, вождь племени северных алтайцев – тубаларов. Посвящен в «белые» шаманы... В советское время подвергся гонениям дед Юданова – алтайский сказитель и шаман, памятник которому стоит сейчас посередине города Горно-Алтайск<sup>26</sup>.

Другой лидер этнорелигиозной миссии – Николай Андреевич Шодоев живет в поселке Мендур-Соккон Усть-Канского района РА. Будучи директором местной школы, он создал в 1986 г. краеведческий музей, ставший в 1994 г. филиалом Республиканского музея им. А.В. Анохина. Музей оказался центром популяризации «белой веры», при проведении экскурсий Шодоев иногда предлагает посетителям «пообщаться с духами» и «узнать побольше о себе». Шодоев, вместе с представителем евразийского движения из Казани Рустамом Курчаковым, написал книгу об «алтайском близике» (алтайской религиозной мудрости), «взяв на себя грех изложения табуированных вещей». Хозе Аргуэльес назвал Шодоева «шаманом-хранителем», отметив «глубокую мистическую связь между космологией алтайцев и майя»<sup>27</sup>.

Функционально мир алтайского шаманизма состоит из людей, реализующих достаточно разные практики. Согласно типологизации Екеева, служители «алтайской веры» сегодня подразделяются на такие разряды, как *jarлыкчи* (толкователи, они же совершают

бескровные жертвы и читают спонтанные молитвы *алкыш*), *камы* (то есть собственно шаманы в бурханистском наименовании), *белгечи* (предсказатели), *эмчи-томчи* и *сыймучи* (народные целители-знахари)<sup>28</sup>. Все они иногда называются *неме билер киж* (знающие люди). Наряду с чисто религиозными практиками они уделяют большое внимание лечению различных физических травм, нервно-психических и других болезней, применяя методы бесконтактного массажа, заговоры, внушения и другие средства магического и психологического воздействия. Н. Екеев отмечает: «Большинство “знающих людей” получило необычные способности по наследству, пройдя через мучительные “болезни шаманов” и спасительные обряды посвящения», но «некоторые приобрели такой дар спонтанно (без посвящения) или первоначально обучались на курсах экстрасенсов и парапсихологии»<sup>29</sup>.

### Шаманистская теология с «поправками» на бурханизм

Принципиальным для современной этнической народной религиозности алтайских шаманистов является то, что под влиянием идей бурханизма, называемого «белой верой», на Алтае если и не отказались полностью от почитания Эрлика, то, по крайней мере, произошла минимизация культовых практик, связанных с ним. Н.А. Шодоев подчеркивает, что «бурханисты отказались от почитания Эрлика как антагониста Ульгена, и теперь в их пантеон входит посредник между добром и злом Уч-Курпуста́н (или Уч-Курбустан), называемый “Трех-Характерным, Тройственным богом”, так как “может творить добро и зло или колебаться”»<sup>30</sup>. По разъяснению кама Алексея Аксанакова, тройственность Уч-Курпуста́на означает несколько иное – то, что он воплощает в себе три мира, соответствующих религиозному представлению шаманизма: «Три бога получается, три бога – Уч-Курбустан. Почему их три? Вот это – Верхний мир, Средний мир и Нижний мир – Устюги-жайан, Орго-жайан, Алтыгы- жайан», в которых соответственно – начинается, продолжается и заканчивается жизнь человека, обеспечивая круговорот природы<sup>31</sup>.

«Поправки» со стороны «белой веры» приводят к тому, что лидеры этнорелигиозного возрождения на Алтае стараются разработать соответствующие ритуально-мифологические картины и обряды. Например, вышеупомянутый Акай Кинэ считает одним из своих главных достижений создание единого обряда с бескровными

жертвами богам. А автор книги об алтайском билике Николай Шодоев отмечает, что ревнителю «белой веры» потому и не называются шаманами, так как «отказались от приношений Эрлику, отказались от кровавых жертв, не используют бубен, с помощью которого устанавливали контакт с темными подземными духами. И шаманизм, как устоявшаяся веками и закреплённая обычаями “чёрная вера”, исчез. На смену ему пришла белая вера, которая обогащается накопленной веками древней мудростью и обычаями».

Однако в реальности дело обстоит сложнее. Язычники из Онгудайской группы оговариваются, что шаманистские традиции действительно прерваны, но «их необходимо восстанавливать», они проходят период ученичества и подготовки на уровне жарлыкчи, чтобы со временем принять шаманское посвящение, утверждая, что сейчас «уже есть люди, которые через некоторое время будут очень сильными». Местные жарлыкчи (разряд «знающих людей», своего рода бурханистские священнослужители) очень часто считают себя как раз именно камами (шаманами) и используют бубен. Например, живущая в деревне Кырлык (в 10 км от Мендур-Соккона, в котором живет Шодоев) Клара Кыпчакова признается, что является потомственной шаманкой, использует бубен, который достался ей от родственников: «У моего свекра-кама было 3 бубна, третьим бубном он разговаривал на 6 земель, с теми, которые уже отошли. Потом сеть предков-шаманов пришла к нашей земле». Более того, когда на празднике Сары Бюр в деревне Кырлык закалывают барана, то это действие осознаётся как посвящение богам, т. е. как жертва: «барана режем, сначала огню даем, потом природу так угощаем, кормим... вот так и угощаем».

О том, что приверженность к шаманистскому взгляду на мироустройство у алтайских бурханистов-язычников остается, говорит и традиционная для шаманизма религиозно-мифологическая картина мира, которую сегодняшние носители традиции готовы транслировать. Одним из главных язычества выступает *Алтай-Кудай* (имеет многозначное значение: он «Бог», «дух», он же «хозяин-Алтай»). *Алтай-Кудай* – по-своему политизированный образ, он является неким популяризированным символом алтайской культурно-территориальной идентичности. Почитаётся он повсеместно, в него, например, верят многие сотрудники правительства РА, далекие от какой-либо религиозной практики чиновники оказывают ему почтение. Почитаются в алтайском язычестве также *Двер-Суу* (совокупный образ духов Земли и Воды), *Умай-Эне* (Солнце, а также олицетворение плодородия, первородная мать прародительница,

подробнее см. ниже), бог-творец *Ульген*. По преданию, основные алтайские роды происходят от сыновей Ульгена – духов звезд из созвездия Большой Медведицы.

Определенное место в иерархии алтайцев занимает *Цааган овгон* (Белый старец) – персонаж буддийской мифологии, проникший на Алтай из Монголии, хотя как представители бурханизма, так и шаманисты, дистанцирующиеся от «белой веры», нередко представляют Ульгена как раз в образе Белого старца, т. е. проецируют на *Ульгена* образ *Цааган овгона*. Например, потомственный кам Клара Кыпчакова утверждает, что «была однажды поднята на “восьмое небо” и увидела белого старца», который дал ей попробовать «белое, такое сладкое, что у нас на земле такого нет». Признается в алтайском язычестве также и многоуровневая система бытия «под землей»<sup>32</sup>.

Достаточно распространенным божеством, но более мистическим по восприятию образом у носителей традиций алтайского язычества выступает *Тенгри* (Бог-небо), т. е. алтайцы наряду с другими тюркскими народами разделяют тенгрианское миропредставление. Бурханисты продолжают верить в многоуровневую структуру небес. Выделяются, однако, не 17 небес, зафиксированных в исследованиях Радлова<sup>33</sup>, а восемь (либо 12 – у Онгудайских шаманистов) небесных сводов-«чайкамов», которые образно и называют «восемью небесами»:

1. *Туулар устю тенгери* – Небо хребтов гор;
2. *Ак булат тенгери* – Небо белых облаков;
3. *Кёк булат тенгери* – Небо синих туч;
4. *Ак-айас тенгери* – белое пречистое Небо («ак айас» означает Космос, то есть это Небо в космических сферах);
5. *Кёк-айас тенгери* – синее пречистое Небо;
6. *Ак-кёк тенгери* – бело-синее Небо;
7. *Агарар кёгёрёр тенгери* – беловато-синеватое Небо (Небеса Галактики);
8. *Алтын Телекей тенгери* – небо золотого мира (Золотой Космос)<sup>34</sup>.

«Небеса» в алтайском язычестве выполняют разные функции и являются местом обитания разных божеств и духов. В частности, «Алтын Телекей тенгери» («восьмое небо») – место обитания Бога Ульгена. В дальнем космосе, по представлению алтайцев, находятся также белые духи, покровительствующие людям и целым народам. Сам Дух Алтая (он же – хозяин Алтая) – Бог Алтай-Кудай – со спутницей Умай-Эне находятся на «Туулуру устю тенгери» – на «первом» небе («Небе хребтов гор»). В представлении шамани-

стов есть определенная корреляция не только между Ульгеном и образом «Алтай-телекей», но и между образом Алтай-кудая (как хозяина Алтая) и «Алтай-телекей» (как духа Алтая)<sup>35</sup>. В различных местностях Алтая эти образы употребляются как разные имена одного и того же божества. Вместе с тем в контексте описанного выше дуализма (парности) главных лиц алтайского пантеона можно предположить, что для идеологов шаманизма Алтай-кудай является внешней, действующей в земном мире, идеей Алтая, а Алтай-телекей – небесным, трансцендентным началом Алтая.

Алтай-телекей как наивысшее из «небес» также соотносится с «вершиной мира», ассоциируемой с Полярной звездой. «На вершине всех небес, – говорит Шодоев, – находится Полярная звезда – “Золотой кол”, который Бог Тенгри вбил во Вселенную, когда в мире царил хаос и Небо было смешано с Землей. С тех пор установился порядок, Небо и Земля встали на свои места, и появилась ось, вокруг которой вращается мир»<sup>36</sup>. Налицо опять-таки не новое для шаманизма транспонирование детали из ведической космологии, где Полярная звезда венчает собой макушку горы Сумеру и является вершиной мира как такового.

Наконец, четвертое небо имеет также свое особое значение – на нем, согласно теологии, представленной Шодоевым, находятся *«души людей (“суус”) и живых существ, ожидая своего земного воплощения»*<sup>37</sup>.

Среди явлений природы почитанием с использованием соответствующих ритуалов пользуются не только Небо, Солнце и Луна, имеющие свои, олицетворяющие их божества. Духами и богами считаются и каждая гора, дерево, река, родник и т. д. Приверженцы народной алтайской веры проводят специальные обряды, связанные с почитанием разных объектов природы – гор, рек, родников, растений, – воспринимая их и как божественные одушевленные существа, и как основу благосостояния человека. Власти РА прилагают усилия для охраны таких мест и объектов исходя именно из сакрального их характера:

В июне 2012 г. правительство Горного Алтая приняло постановление, согласно которому «сакральными местами следует считать почитаемые в народе элементы ландшафта. Это могут быть горы, перевалы, пересечения дорог, реки, озера, деревья, целебные источники, святилища, места религиозных обрядовых молений и исторических событий, родовые территории... Сакральными местами считаются культовые сооружения и места скопления археологических памятников – курганы, каменные изваяния, являющиеся компонентами тра-

диций, обычаев, обрядов местного населения. Этим постановлением также ввели ограничения различных видов деятельности на территории сакральных мест. Однако карты с указанием таких территорий в регионе пока нет, поэтому власти создали специальную рабочую группу по картированию сакральных мест Республики Алтай»<sup>38</sup>.

Заметим, что появление этого постановления – следствие влияния шаманистов и приверженцев «Белой верой», в особенности руководителя общества «Алтай-Тянг» Зинаиды Тырысовой, которая выступает также лидером инициативной группы «Сакральный Алтай», задачей которой стало признание сакрального статуса большинства природных объектов через принятие закона о сакральном статусе Алтая. Тырысова обращает внимание широкой общественности на то, что и после постановления рейдерские захваты земель и хищническая вырубка лесов продолжают, в том числе вырубаясь кедровые деревья<sup>39</sup>. Если не принять дополнительных мер, то природные сокровища Алтая будут расхищены, ведь Алтай, кроме объекта внимания лесопромышленников, «становится дачей богачей и сафари для их охоты на наших краснокнижных животных»<sup>40</sup>, – отмечает кам.

Особо популярные обряды в «алтайской вере»: прикрепление к ветвям деревьев цветных лент («кыйра», или «дъалама» – в сущности, тождественные названия, употребляемые в разных регионах Алтая<sup>41</sup>), подношение жертвенной пищи, воскурение можжевельника («арчын»<sup>42</sup>), чтение «алкышей»<sup>43</sup> и разных молитвословий. Эти ритуалы наиболее часто совершаются при переходе через перевалы и реки. На перевалах обычно устраивается *тагыл* – груды камней, как образы близлежащих священных гор, также обожествляемых алтайцами.

*Тагыл* напоминают распространенные у других тюркских и монгольских народов сооружения *обо*.

Они представляют собой кучи из камней или дерева, украшенные ленточками или флажками. Обо располагаются на дорогах, на горных перевалах, у озёр, на берегах рек. Встречаются как одиночные обо, так и группы. Обо – место поклонения местным духам, родовым или территориальным, то есть хозяевам данной местности. Хозяин обо – это духи умерших шаманов, предков, или божества небесного происхождения. У обо совершаются обряды поклонения хозяину. Наиболее распространённый обряд – обрызгивание пространства вокруг обо молочной или обычной водкой. Обо приносят подношения: камни, ленточки из тканей, флажки, монеты, конфеты, сладости, еду и т. д.<sup>44</sup>

## Реконструкция шаманской символики в категориях сциентизма

Нужно признать, что в контексте современного этнорелигиозного возрождения на Алтае многие лидеры этого процесса демонстрируют серьезную трансформацию религиозных воззрений в том, что касается соотношения материалистических и спиритуалистических воззрений на мир. Сделаем даже большее допущение. Похоже, что этнические культы и верования, в отличие от мировых религий, еще не прошли через опыт системно-философского разграничения религиозного и научного знания, поэтому легче поддаются очарованию научными достижениями и пытаются обосновать взгляд на духовный мир через естественно-научные понятия, разного рода «энергии», «поля», «тела» и проч. Стоит отметить, что и буддизм, в ареале влияния которого сегодня находятся шаманисты, также может способствовать идеям «энергизма» и «космизма» – просто в силу онтологии, полагающей в основании мира комбинации «дхарма-частиц», т. е. предлагающей картину, допускающую механистическую интерпретацию.

Так или иначе, на смену традиционному анимизму «все одушевлено»<sup>45</sup> проповедники «сциентистско-энергистского» прочтения этнорелигии предлагают представление о том, что «все пронизано энергиями», во всем есть материальные, эмпирически фиксируемые причины, и все можно объяснить с точки зрения физических законов, космических сил, космических ритмов и т. п. Конечно, подобной сциентификации религиозных истин придерживаются лишь часть лидеров этнорелигиозного возрождения, но именно эти лидеры наиболее активны в общественно-медийном пространстве, они по-своему воздействуют и на сознание рядовых шаманистов. К анимизму проповедники сциентификации апеллируют как к традиционному культурно-символическому наследию, чтобы укрепить авторитет собственной позиции, а к сциентистским образам – для того, чтобы встроить это наследие в общий нью-эйджевый тренд и быть услышанными в условиях техногенной цивилизации.

Так, эне Ыйык кам Зинаида Тырысова отмечает, что нематериального в мире вообще ничего нет. Духов в таком случае можно считать материальными или, по крайней мере, особыми энергиями. Сознание – это тоже материя, которая состоит из энергии и невидимых чистых веществ («ару немее»<sup>46</sup>), которые пытаются теперь понять вещественно.

Бытует среди алтайских этнорелигиозных лидеров убеждение, что боги тоже по-своему материальны и видимы. Неслучайно

в центре внимания, кроме «Алтай-Кудая», оказывается «Кынгый» – по словам Шодоева, понимаемый как «одно из воплощений Всевышнего, то, что мы обычно называем Вселенной, Космосом», т. е. некая субстанция, являющаяся организующим началом бытия. Несмотря на непознаваемость и невидимость «Кангыя», Шодоев отмечает, что «эта аморфная жидкая телесная субстанция», «аморфная пустотная по природе “кровь” бытия, наполняющая, одухотворяющая и связующая все безграничное существо проявленного мира»<sup>47</sup>.

Зинаида Тырысова предлагает еще более вещественный взгляд на «богов», откровенно проповедуя отказ от поклонения невидимому богу монотеистов, так как он не мог, по ее мнению, создать мир. «Кто создал мир? Бог? Нет. Невидимому Богу мы не молимся, а молимся тому, которого боготворим, – Солнцу». Именно его, по мнению члена Совета религиозных организаций РА, «почитали все наши предки в рамках разных национальных традиций (Умай-Эне – Чарх – Ярило). Солнцу нужно молиться каждый день при восходе и при заходе»<sup>48</sup>. Неслучайна ссылка Тырысовой на хорошо известное русскоязычным читателям ее книги древнеславянское божество Ярилу. Он отнюдь не сводится к простому культу солнца, а является в большей степени образом силы плодородия. Через эту силу передается в образе Ярилы символика «умирающего и воскресающего бога» – неудивительно, что апогеем его культа является весна (на Руси праздник Ярилы был постепенно вытеснен православной Масленицей, которая, впрочем, сохранила много черт древнего вахлического торжества).

Заметим, что исторически у тюркских народов VIII–X вв., в особенности в буддистско-тюркском пантеоне, имела место богиня Умай, фигурировавшая в паре с Тенгри, известная его супруга, выступая вместе с Тенгри по образу сакральной иерогамии, санкционируя власть той или иной царской четы на земле<sup>49</sup>. На Алтае в своих величественных образах Умай сближается с древней тюркской космогонической богиней Ак-Эне (Белая Мать), помогающей небесному алтайскому богу-творцу Ульгену создавать мир<sup>50</sup>, поэтому собственно эта богиня употребляется на Алтае в основном с приставкой «эне», то есть под именем «Умай-Эне». Но в то же время образ Умай оказался приземлен до духа, обитающего в пещерах, лесных местностях, охранительницы матерей и защитницы младенцев, которые реагируют на общение с богиней, незаметное для взрослых, либо смехом, либо слезами. Тырысова в своей книге, написанной в стиле «путеводителя по возвращению к природным ритмам» через постижение древней алтайской мудрости, уделяет центральное место Умай-Эне как богине, отвечающей за плодородие

и рождение. По ее словам, «это богиня, дарующая жизнь младенцам, покровительница домашнего очага, приплода животного и растительного мира»<sup>51</sup>. В знак особого покровительства богини над детьми к детской колыбели прикрепляют символ Умай-Эне – маленький лук со стрелой, соединяющий, согласно Тырысовой, женскую и мужскую символику. Болезнь ребенка трактуется в «алтайской вере» как признание отступления богини от младенца и как повод обратиться к каму за возвращением Умай-Эне.

Существует достаточно спорная точка зрения, согласно которой под влиянием православия культ Умай-Эне обрел некоторые черты Богородицы, Девы Марии: в частности она наделена силой предстательствовать перед Ульгеном и другими богами об исцелении людей, в первую очередь – младенцев<sup>52</sup>. Что касается лидеров этнорелигиозного возрождения, то часть религиозно-обрядовой атрибутики свидетельствует, что в своем стремлении как можно сильнее размежеваться с буддизмом, изъясняясь на русском языке и невольно используя русско-христианскую терминологию, они вольно или невольно подпали под некоторое влияние христианской символики. Например, Тырысова, популяризируя алтайскую мифологию в современном прочтении, кроме образа Умай-Эне, говорит о реальных пасхальных символах, осмысляя с космоистско-языческих позиций значение 40-дневного поста весной, куличей и пасхальных яиц<sup>53</sup>.

Близким и отчасти схожим с Умай-Эне образом в современной мифологии алтайцев выступает Дьайачи, которая дублирует житнетворческие функции Умай-Эне, распоряжаясь, например, душами живых существ, в частности душами человека «суус» во время их пребывания в «верхнем мире». Она, однако, не только дает рождение, «кут» жизни душам для воплощения на земле, но и определяет «место и время воплощения суус на Земле, выбирает ему земных родителей, определяют его судьбу и предназначение в жизни»<sup>54</sup>.

Представление о предназначении судьбы богиней Эне-Дьайачи также имеет свои следствия – привычных для западного сознания нравoucений в духе религиозной морали у адептов «белой веры» нет, так как человек должен достойно принять то, что «предписано» ему Небесами. Автор книги об «алтайском билিকে» Николай Шодоев утверждает, что вместо «нравoucений и таких нравственных запретов, как “не убий”, “не укради” и т. д., опорой человека в его самовоспитании являются благословения (алкыш), установки (алкын) и наставления (аладьак)»<sup>55</sup>. Эталоном нравственности является Алтай-Кудай – дух Природы, тес – дух прародины человека,

т. е. родная природа показывает образец нравственной гармонии, а служители-Жарлыкчи помогают душе человека соединиться с Алтаем-Кудаем, духом природы<sup>56</sup>.

### «Сакральная геополитика» и алтайский Нью-Эйдж

Сакральное отношение к природе связывается у многих современных алтайцев-«беловерцев» с родовым, генеалогическим сознанием. Природа представляется им как родовое божество, место обитания духов предков, в которое нельзя просто так вторгаться. На почве подобных представлений могут возникать довольно неожиданные инциденты. В 1993 г., например, во время раскопок Новосибирской научной экспедиции, на плато Укок вблизи границы с Монголией была найдена мумия молодой женщины из пазырыкской культуры Алтая (примерно V–III вв. до н. э.), получившая название «Укокская принцесса»<sup>57</sup>. Помимо спора новосибирских ученых и правительства РА о том, где должна храниться мумия, в конфликт активно вмешалось население Алтая, в особенности лидеры «алтайской веры». Представители алтайской общественности в один голос заявили, что «найдена “Принцесса Алтая”, прародительница алтайцев». Директор этноприродного парка Уч-Энмек Денис Мамыев с гневом заявлял о несправедном вторжении «человека цивилизованного» в священную древность<sup>58</sup>. Но особенно острый конфликт, связанный с традиционными верованиями алтайцев, вызвало сибирское землетрясение 2003 г., которое было воспринято многими жителями Республики как *«ответ духов на негативные человеческие деяния»*. В различные органы власти и просто всем гражданам Алтая было адресовано тогда несколько тысяч обращений. Простые жители и депутаты от пострадавших районов писали в этих обращениях о том, что необходимо вернуть на место алтайскую мумию, дабы избежать повторения и даже усиления подобных катастроф. З.Т. Тырысова, представляющая «алтайскую веру» в Совете религиозных организаций РА, и на сегодняшний день утверждает, что *«гармония на Алтае и в мире не наступит, пока не вернут назад “принцессу”»*<sup>59</sup>. Упреки в адрес русских в том, что они вторглись в алтайскую родовую культуру и совершили надругательство над святыней, сегодня в любой алтайской деревне можно услышать от простого жителя.

Особая группа обрядов «белой веры» связана с нормами и правилами содержания жилища (прежде всего домашнего очага)

и ведения личного хозяйства с целью сохранения благополучия и счастья в семье. Многие ритуалы совершаются отдельными членами семьи (особенно хозяйкой дома) или совместно всей семьей в зависимости от фаз Луны. Особым почитанием пользуется родовое божество *дьаик* – он обустроивается обычно наподобие иконы по углам аилов и жилых домов. Дьяик представляет собой подвязанные особым образом ленточки-дьялама, соответствующие основным божествам. Дьяик выполняет роль своеобразного домашнего духа-посредника, связующего дом с основными божествами.

В рамках «алтайской веры» популярны такие религиозные праздники и обряды, как *Чага байрам* – Новый год по лунному календарю, *Эл Ойын* – общенародные игры с традиционным колоритом, *Жажыл-бюр* и *Сары-бюр мюргюли* – весенние и осенние молебны на природе, *Жылгайак* – праздник наступления весны (тоже Нового года, но уже по народному календарю), а также семейно-родственные обряды почитания домашнего очага, пожелания благополучия и счастья членам семьи.

Среди молодых идеологов «Ак-Тян» и шаманизма, живущих преимущественно в городах, популярно паранаучное мироощущение в понятиях энергизма и информациологии. Такие модернизированные пантеисты утверждают, что их вера подтверждается последними достижениями науки, якобы установившей, что «весь космос представляет собой единую живую субстанцию, сохраняющую всю информацию космического развития, включая развитие жизни на земле. В свою очередь, каждая земная клетка (растений и животных) ведет записи всего происходящего вокруг нее. Таким образом, наука приходит к открытию о всеобщей одушевленности окружающего нас мира»<sup>60</sup>. К примеру, языческий активист Чекуев заявил, что «современные “ученые” экстрасенсы – те же шаманы, но шаманы были более могущественны, чем экстрасенсы (например, они были способны к левитации) и возникли раньше экстрасенсов».

Для городских идеологов «алтайской веры» характерны возникшие под влиянием христианства апокалиптические ожидания и мессианские идеологемы. Так, Зинаида Тырысова отмечает, что сегодня очень важно сохранять природосообразность, чтобы «соответствовать всей жизни»<sup>61</sup>. В своей «эсхатологии» она следовала предсказаниям новосибирских ученых, прогнозовавших грядущий в конце 2012 г. «парад планет», когда в линию выстроились 12 планет Солнечной системы, в связи с чем должно было произойти смещение магнитных полюсов Земли. По мнению кама, этот момент должен был ознаменовать начало

нового большого цикла обновления природного мира, составляющего 14 400 лет. Зинаида Тырысова верила, что «смена полюсов будет сопровождаться катаклизмами. В итоге в живых останутся только лишь 2% населения Земли». А от Алтая – сердца планеты – немало должно было зависеть, а именно то, как человечество переживет этот момент<sup>62</sup>.

Наиболее популярное апокалиптическое представление алтайцев, остающееся для них актуальным и поныне, связано с предсказанием святого ясновидца Боора (буддистского святого, которого некоторые язычники считают «своим») о том, что рано или поздно должна произойти великая битва на слиянии рек Бии и Катуня, после чего может установиться «белая эпоха». Многие алтайцы воспринимают это предсказание как намек на войну с Китаем. В предрешенность этой войны верят почти все алтайские старожилы – не только бурханисты-шаманисты, но и старообрядцы; эсхатологический миф о грядущей «китайской войне» распространен повсеместно. Но с перспективой войны в сознании алтайских язычников соседствует вера в возможность ее предотвращения, если алтайский народ прислушается к народной религиозной мудрости и осознает свою мессианскую задачу.

Свои мессианские идеи также сформулировал Кыныев, утверждая, что «белая вера – голова голов, конец всех нитей. Начало и конец мира находятся в горах Алтая. От алтайцев зависят судьбы всего мира». Созданное им молитвословие отражает эту мессианскую позицию:

За матушку землю,  
За благоденствие человечества,  
За Алтай,  
За всех алтайцев,  
За своих родственников,  
За детей<sup>63</sup>.

Ревнителю «Алтайской веры» стоят на антиглобалистских позициях, в целом им свойственно общее недоброжелательное отношение к рыночным ценностям, к западной цивилизации, поскольку, как указывается во многих выступлениях алтайских язычников, цивилизация несет беды, является угрозой для самобытного образа жизни. На Алтае распространена песня таежного охотника, которая говорит о том, что сегодняшнее недоверие к цивилизации имеет давние корни, по крайней мере, оно сложилось уже полтора века назад:

Думал, что ось мира – это Бог, оказалось не так.

Надеялся, что цивилизация принесет благополучие, оказалось – обман<sup>64</sup>.

Можно констатировать, что алтайцы сходятся с большинством российских православных в своем недоверии к Западу и отрицательном отношении к глобализации. По словам Зинаиды Тырысовой, тот, кто верит, что с помощью «цивилизованных учений» можно повысить сознание, жизненный уровень алтайцев, глубоко ошибается. Она говорит:

Неверие своим истокам, корням, пренебрежение ими являются показателем узости интеллектуального уровня человека, биороботизации его существования как лакомого объекта манипуляции, он в любой момент по выгодной сделке может продать свою и чужую душу<sup>65</sup>.

В качестве основной претензии к глобализации и к мировым религиям алтайскими язычниками выдвигается угроза размывания самобытности малых национальных культур, «неэкологичность» европейской техногенной цивилизации.

Руководитель Школы экологии души «Тенгри» Д.И. Мамыев упрекает российское правительство в стремлении «перенять принцип строительства общественных взаимоотношений по примеру отжившей свой век Западной, Европейской цивилизации»<sup>66</sup>. Предлагаются разные варианты цивилизационного выбора. Так, часть язычников (Мамыев, Акай Кинэ) видят цивилизационную альтернативу в так называемой евразийской цивилизации, так как ее «общественные формы и государственность складывались почти полтора тысячелетия». Эти лидеры язычников нередко апеллируют к сочинениям Льва Гумилева.

Вместе с отторжением западноевропейской глобализации у отдельных лидеров шаманизма есть и неприязнь к христианству и вообще мировым религиям. Например, резко отрицательно относится к мировым религиям вышеупомянутый шаманский активист А.В. Юданов, он считает ислам, христианство и буддизм механистическими и калечащими душу человека мировоззренческими системами. При этом Юданов охотно консолидируется неязыческими западными ассоциациями, глобалистскими по духу и вписывающимися в понятие «Нью-Эйдж», консолидируясь с синтоистами, европейскими неоязычниками и индейцами в рамках Всемирного конгресса этнических религий – движения, которое несколько лет назад переформатировалось в Европейский конгресс этнических религий (ECER).

Приверженцы «алтайской веры» также не желают попадать под влияние восточноазиатских политических систем, проводником которых считают буддизм. Последователи язычества крайне враждебно воспринимают попытки буддистов утвердить свою религию в качестве официальной, традиционной религии алтайского народа.

По словам Шодоева, «всем алтайцам, прежде всего русским алтайцам, нужно дружно стать приверженцами “Ак Жанг” с древним корнем от древнетюркского тенгрианства, чем “лезть и путаться” в буддизме, где мы можем “показаться” каплей в море». Если алтайцы станут буддистами, то этого никто не заметит, считает Шодоев, и к тому же алтайскому народу «от вступления в буддизм пользы, успеха в чем-то не предвидится, что подтверждается нашей прошедшей историей»<sup>67</sup>.

Чекуев и его единомышленники утверждают, что Далай-лама рано или поздно договорится с китайскими коммунистами и буддизм станет Троянским конем китайской экспансии: *«Буддизм – это китайщина. А у алтайского народа нет большого врага, чем Китай»*. Буддийские медитации заезжих лам Чекуев считает осквернением Алтай-Кудая, за которое алтайцев ждут божественные кары. Чекуев обвиняет (не без некоторых оснований) буддистов-бурханистов в том, что сами эти «буддисты» в буддизм не верят – их религиозная ориентация всего лишь политическая спекуляция. В то время как шаманисты действительно верят в одухотворенность природы. Такова же вера и большинства алтайского народа.

«Навязывание буддизма властями» вызывает возмущение сторонников «шаманистского» Алтая даже в большей степени, чем уже привычное доминантное положение РПЦ. В частности, в газете «Листок» (№ 33 от 6 августа 2003 г.) было опубликовано обращение группы жителей Онгудайского района РА, несогласных с *«насильственным внедрением буддизма при поддержке правительства РА»*, а также с тем, что *«во время проведения праздничных и религиозных мероприятий вместо алтайских народных традиций проводятся обряды буддийской религии»*. Алтайцы время от времени собирают подписи против строительства дацана в Горно-Алтайске. Наконец, не стихают общественные страсти вокруг осквернения буддийской ступы в 2002 г., против восстановления которой в 2009 г. было собрано несколько сот подписей. Язычники-бурханисты, в частности Николай Шодоев, считают буддийского ламу Боора алтайским ясновидцем, проповедовавшим наступление «белой веры», но имевшим никакого отношения к буддизму<sup>68</sup>.

Несмотря на то что у алтайцев могут возникать «цивилизационные конфликты» на пересечении российских государственных

интересов, как в случае с разорением могилы «Укокской принцессы», все чаще алтайцы связывают свой цивилизационный выбор именно с Россией. Например, Николай Шодоев говорит о формировании особого русско-алтайского рода – сеока «урус-алтай» с русской душой. По словам Шодоева, «теперь потомки первых русских переселенцев на Алтае уже прошли возраст укоренения, становятся одним из сеоков (родов) коренного населения. Переимывая отдельные стороны традиций, обычаев местного населения, они приобретают тѣс – дух прародины, вспоминают, как называли Канн-Алтай их предки более 200 лет назад»<sup>69</sup>.

С сеоком «урус-алтай» Шодоев связывает дальнейшее возрождение «белой веры» «Ак Жанг», которая будет развиваться, если «урус-алтай» возьмет эстафету в свои руки и положит в основу своей идеологии алтайско-русские народные мудрости (билик). Надежды на русско-алтайскую политику связываются также и с легендой о присутствии алтайской крови в династии русских монархов – начиная с Павла I, родившегося, согласно народной легенде, от связи Екатерины II с Ойрот-Ханом, якобы известным в истории под именем генерала Краснощекина. Шодоев в этой связи считает, что в 1904 г., в момент рождения «белой веры», алтайцы на самом деле ожидали потомка от Шуну Ойрота, веря, что он установит справедливый закон и защитит алтайцев от унижения и обид.

Но далеко не все идеологи необурханизма находят понимание в традиционной среде. Ситуация с идентификацией алтайских язычников, взаимоотношениями и признанием священнослужителями друг друга осложняется тем, что молодой возраст «белой веры» (бурханизма) и неосведомленность населения о реальном содержании «алтайской веры» способствуют легкой мимикрии тех или иных поклонников Нью-Эйджа под бурханистских служителей культа. Кроме того, в контексте общей ситуации широкой популяризации целительства и экстрасенсорики шаманами стали объявлять себя люди, не связанные каким-либо родовым преемством, а просто по факту окончания курсов экстрасенсорики или парапсихологии.

Действия современных молодых идеологов «белой веры» в стиле Нью-Эйдж вызывают протест у сельских старейшин и жарлыкчи, являющихся потомками дореволюционных бурханистов. Показателен конфликт между традиционными священнослужителями и «городскими идеологами», который произошел в 2004 г. в деревне Кырлык, когда на сход прибыли представители пяти-шести группировок язычников, претендующих на духовное лидерство в алтайском народе.

Сельские старейшины, среди которых были люди, пострадавшие в свое время за приверженность бурханизму, устроили опрос,

в результате которого выяснилось, что не все «идеологи» знают основы веры и проповедуют под видом бурханизма «черную магию». «Вы – наши дети и внуки. По какому праву вы решили, что можете вести нас за собой? И известно ли вам, куда нас надо вести?» – спросили старейшины гостей.

Кроме того, пожилые продолжатели бурханистских традиций обрушили на необурханистов упреки за «Укокский скандал», отметив надуманность объяснений землетрясения 2003 г. раскопками захоронения «укоксской принцессы». «С какой стати нынешние кликуши стали увязывать осеннее землетрясение с раскопками на Укоке? Своим дремучим невежеством эти “ясновидцы” опозорили республику на весь мир. На Алтае испокон веков случались землетрясения, независимо от того, проводились здесь раскопки или нет. Зачем смешить школьников своими “пророчествами” и “открытиями”? Зачем придумывать то, чего нет на самом деле и быть не может? Все эти ярлыкчы, ясновидцы, пророки, экстрасенсы – где они раньше были?» – таково было вопрошание бурханистских старейшин, сошедшихся на мнении, что новые идеологи «белой веры» «вслед за Чумаком и Кашпировским моду взяли, чтобы людям головы дурить. Нравится язычество и шаманизм? Тогда так и надо называть себя – язычниками и шаманистами. А святое для жителей Кырлыка учение “Ак-Ян” лучше не трогать»<sup>70</sup>.

---

#### Примечания

- <sup>1</sup> Более подробную информацию о статусе и современном положении Республики Алтай см. на официальном портале Республики Алтай: <http://www.altai-republic.ru/>.
- <sup>2</sup> Бурханизм: Документы и материалы: В 2 ч. / Сост. Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск, 1994.
- <sup>3</sup> Там же.
- <sup>4</sup> *Екеев Н.* Религиозность населения Республики Алтай: традиционные и новые факторы // Родник: Приложение на русском языке к Алтайдынг Чолмоны. 2009. № 29–31 (153–155). 30 июля.
- <sup>5</sup> *Косьмин В.К.* Влияние монгольского буддизма на формирование и развитие бурханизма на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 45–64.
- <sup>6</sup> Алтай Баатырлар – Алтай Албатынын Ат-Нерелү Чөрчөктөри. Горно-Алтайск, Горно-Алтайское книжное издательство, 1960.
- <sup>7</sup> Григорий Иванович Гуркин (12 января 1870 – 11 октября 1937) – алтайский художник, ученик И.И. Шишкина. По происхождению – алтаец, потомок теленгитского хана Конная, представитель рода чорос.

- <sup>8</sup> См.: *Екеев Н.* Указ. соч.
- <sup>9</sup> В соответствии с разными принципами транслитерации на русский язык пишется также как «Ак Тянг» или «Ак Дьянг». Информацию о центре как юридическом лице см. на официальном сайте «RusProfile»: <http://www.rusprofile.ru/id/1096905> (дата обращения: 15.03.2013). Подробнее см.: *Петров Ф.Н.* Аркаим – Алтай – Монголия: очерки экспедиционных исследований традиционных верований. Челябинск, 2006.
- <sup>10</sup> *Филатов С.* Бурханизм, шаманизм и буддизм в Республике Алтай // Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания. Т. 4 / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.: Логос, 2006. С. 119.
- <sup>11</sup> *Коскелло А., Филатов С.* Республика Алтай // Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1 / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2005. С. 39.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Из полевых материалов автора (далее – ПМА), собранных в ходе полевых исследований в Республике Алтай в 2009–2012 гг.
- <sup>14</sup> Жители Онгудайского района жалуются на буддистов, владеющих гипнозом: Республика Алтай за неделю [Электронный ресурс] // ИА REGNUM, 15 июля 2005. URL: <http://www.regnum.ru/news/485133.html#ixzz2KW2P04km> (дата обращения: 14.09.2016).
- <sup>15</sup> *Коскелло А., Филатов С.* Указ соч. С. 39–40.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Более подробную информацию о культе этой богини см. в разделе, посвященном теологии алтайской религии.
- <sup>19</sup> Интервью автора с эне ыйык камом Зинаидой Тырысовой. 08.08.2009. (ПМА)
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Encyclopedia of Indo-European Culture / J.P. Mallory, D.Q. Adams (eds.). L.; Chicago: Dearborn-Fitzroy, 2006. P. 437.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Интервью автора с эне ыйык камом Зинаидой Тырысовой. 08.08.2009. (ПМА)
- <sup>24</sup> *Тырысова З.С.* Алтай жан – генофонд Алтая. Горно-Алтайск, 2009.
- <sup>25</sup> Официальный адрес общества: 649440 Республика Алтай, Онгудайский район, село Онгудай, ул. Советская, д. 10.
- <sup>26</sup> *Кузина С.* «Белый» шаман Алтая [Электронный ресурс] // Журнал «Шаманство», август 2003 г. URL: <http://www.shamanstvo.ru/people/people-06.htm> (дата обращения: 12.09.2016).
- <sup>27</sup> Подробнее см.: *Шодоев Н.А., Курчаков Р.С.* Алтайский билик – древние корни народной мудрости России. Казань, 2003. С. 19–20.
- <sup>28</sup> См.: *Екеев Н.* Указ. соч.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> Там же.

- 31 *Доронин Д.* Умай [Электронный ресурс] // Международный социально-экологический союз. URL: <http://www.seu.ru/members/bereginya/2006/09/23-1.htm> (дата обращения: 12.10.2016).
- 32 Интервью с шаманкой Кларой Кыпчаковой. 09.08.2009. (ПМА)
- 33 *Радлов В.В.* Из Сибири. М., 1989. С. 356.
- 34 Из беседы автора с Шодоевым Н.А., создателем краеведческого музея в поселке Мендур-Соккон Усть-Канского района.
- 35 Алтайский словарь [Электронный ресурс] // URL: [http://www.altai-photo.ru/publ/spravka/altajskij\\_slovar/2-1-0-133](http://www.altai-photo.ru/publ/spravka/altajskij_slovar/2-1-0-133) (дата обращения: 12.10.2016).
- 36 *Шодоев Н.А., Курчаков П.С.* Указ. соч.
- 37 *Шодоев Н.А., Курчаков П.С.* Указ. соч. С. 74–75.
- 38 Разработка карты сакральных мест началась в Горном Алтае [Электронный ресурс] // Портал Credo.Ru, 11 января 2013. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=97912> (дата обращения: 11.10.2016).
- 39 *Жулаева И.* Рейдерские захваты земли и кедра [Электронный ресурс] // БЕЗФОРМАТА.RU. URL: <http://gornolaltaysk.bezformata.ru/listnews/rejderskie-zahvati-zemli-i-keдра/43262177/> (дата обращения: 15.09.2016).
- 40 Запись 02.04.2015 на личной странице Зинаиды Тырысовой [Электронный ресурс] // Facebook. URL: [https://www.facebook.com/permalink.php?id=100005304378154&story\\_fbid=383978468455629](https://www.facebook.com/permalink.php?id=100005304378154&story_fbid=383978468455629) (дата обращения: 15.09.2015).
- 41 «Обряд привязывания кыйра или дьалама (в зависимости от того, как их привыкли называть жители той или иной местности) – один из самых древних обрядов. Он имеет философский и религиозный характер. Впервые обряд упоминается в одном из самых распространенных жанров народной поэзии – благопожеланиях, датируемых приблизительно I–IV вв. нашей эры. Это древний, архаический жанр народной поэзии, основанный на магии слова, имеющий целью путем просьбы или благопожелания добиться успеха в труде, материального достатка и благополучия в жизни, удачи в мирных и ратных делах, благоденствия и здоровья как отдельного человека, так и коллектива (рода, племени) в целом» (подробнее см.: Святые традиции алтайского народа // Долина Белого Шамана. 16.01.2016 [Электронный ресурс] // URL: <http://dolinabelogoshamana.ru/blog/show/73.html> [дата обращения: 17.02.17]).
- 42 Вероятно, этот обряд позаимствован из монгольского буддизма, где он широко распространен под именем «сацг» и имеет очистительный характер. В ойратском эпосе повествуется, как после битвы с врагами богатыри Бум Эрдени и Хаджир Хара совершают обряд воскурения: «Поскакали затем богатыри на своих боевых конях, вскочили на вершину можжевельникового сокровенного Хангая, поставили там тринадцать воскурений, очистили самих себя и своих коней». Богатыри калмыцкого героического эпоса «Джангар», также поднявшись в гору, совершают обряд воскурения можжевельника и произносят молитвы.
- 43 *Шодоев Н.А., Курчаков П.С.* Указ. соч. С. 77.
- 44 См.: *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства. М., 1991.

- 45 *Теркина У.А.* Картина мира в алтайском и корейском шаманизме. Сравнительный аспект // Древности Сибири и Центральной Азии. 2010. № 3 (15). С. 161.
- 46 Заметим, что согласно традиционным представлениям «ару немее» обозначаются позднейшие духи из категории чистых, представляющие собою души давно умерших шаманов. См.: *Теркина У.А.* Указ. соч. С. 161.
- 47 *Шодоев Н.А., Курчаков Р.С.* Указ. соч.
- 48 Интервью с эне ыйык камом Зинаидой Тырысовой. 08.08.2009. (ПМА)
- 49 Кляшторный С.Г. Древние тюрки // Мифы и религии народов мира / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2004. С. 264.
- 50 *Доронин Д.* Умай [Электронный ресурс] // Международный социально-экологический союз. URL: <http://www.seu.ru/members/bereginya/2006/09/23-1.htm> (дата обращения: 12.10.2016).
- 51 *Тырысова З.* Алтай: Тенгрианство [Электронный ресурс] // URL: <http://tatartatarov.blogspot.ru/2011/04/normal-0-false-false-false-ru-x-none-x.html> (дата обращения: 10.10.2016).
- 52 Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Авт.-сост. В. Андреева и др. М., 2002. С. 77–78.
- 53 См.: *Тырысова З.С.* Указ. соч.
- 54 *Шодоев Н.А., Курчаков Р.С.* Указ. соч. С. 74–75.
- 55 Там же.
- 56 Там же.
- 57 Алтайская принцесса [Электронный ресурс] // Осознание.org. URL: <http://osoznanie.org/1180-altayskaya-princessa.html> (дата обращения: 10.10.2016).
- 58 *Мамыев Д.И.* Духовная экология и культура в XXI веке // Шодоев Н.А., Курчаков Р.С. Указ. соч. С. 98.
- 59 Интервью с эне ыйык камом Зинаидой Тырысовой. 08.08.2009. (ПМА)
- 60 Там же.
- 61 Там же.
- 62 Там же.
- 63 См. подробнее: *Филатов С.* Указ. соч. С. 119–120.
- 64 *Ермолина Г.* Билик – сакральная мудрость Алтая [Электронный ресурс] // Культурно-просветительский сайт «Адамант». URL: <http://www.lomonosov.org/friend-esses/fourfriend-esses1048701.html> (дата обращения: 14.09.2016).
- 65 Интервью с эне ыйык камом Зинаидой Тырысовой. 08.08.2009. (ПМА)
- 66 *Мамыев Д.И.* Указ. соч. С. 98.
- 67 Там же.
- 68 Там же.
- 69 Там же.
- 70 *Танашев К.* Прямые потомки адептов бурханизма подозревают его современных последователей в приверженности к темным магическим ритуалам // Постскрипtum. [Горно-Алтайск]. 2004. № 12.

Д.Ю. Доронин

## Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации в визионерских практиках алтайцев

В статье рассматриваются коммуникативные ситуации в визионерских практиках на Алтае. В исследовании представлено несколько уровней структурного анализа «мифологической коммуникации» (между человеком и сверхъестественным существом). Первый уровень анализа – синтагматика обрядов различных типов; второй – типология участников мифологической коммуникации в зависимости от типа доминирующего канала связи (визуальный, вербальный, акциональный, предметный) и в зависимости от активности человека или духа. На третьем уровне рассматриваются «ключевые маркеры» алтайских визионерских практик, существующие как значимые визуальные сигналы для участников коммуникации: белые предметы, можжевельник (арчын), части головы и одежды.

*Ключевые слова:* алтайский шаманизм, алтайский протестантизм, бурханизм, шаманские практики, визионерские практики, коммуникативная ситуация, семиотика, синтагматическая структура обряда, ключевой коммуникативный маркер, типология визионеров.

Современные шаманисты, (нео)бурханисты и христиане-евангелисты коренных тюркских народов Республики Алтай<sup>1</sup> используют техники, позволяющие через обращение к сакральной инстанции получить от нее помощь или новое знание. Сакральный адресат обращения у шаманистов – духи-хозяева, духи предков, духи – помощники шамана, *Алтай Кудай* (алт. 'Бог Алтая'), *Алтайдын ээзи* (алт. 'хозяин Алтая'), владыка Нижнего

---

© Доронин Д.Ю., 2016

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”» Лаборатории фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

мира *Эрлик* со свитой, родовые божества; в *Белой вере* (нео)бурханистов<sup>2</sup> этим адресатом будут духи-хозяева, *Алтай-Кудай* или *Алтай-Быркан* (главный дух-хозяин Алтая); у христиан-евангелистов такой инстанцией является *Кудай* (алт. 'Бог'), *Иса* (тюрк. 'Иисус'), Святой Дух.

Прагматика и тип коммуникативной ситуации задают облик духа и многообразие иницилируемых им явлений<sup>3</sup>; на молениях и камланиях визуальные/вербальные/акциональные сигналы демонстрируют адресанту обряда (шаманисту, пастве или общине на родовом обряде) эффективность процесса и результата коммуникации. Данная статья, основанная на материалах экспедиций 2011–2012 гг., посвящена анализу синтагматической структуры и визуального/вербального кода в таких коммуникативных ситуациях и техниках (для простоты назовем их визионерскими). Большинство этих техник наследуется из традиционных шаманских практик, но есть и новации: включение квазинаучного дискурса в объяснительные модели шаманов; переосмысление шаманских визионерских практик в протестантизме; феномен автописьма во всех этих вероисповеданиях – писцы-*бичикчи*, визуализирующие полученные откровения в форме наставительных текстов и зарисовок, выполненных авторучкой или красками.

### Типы визионерских ситуаций: синтагматика и визуальное в коммуникации

Типология и структура камланий, мантических, магических и жертвенных жреческих практик как коммуникативных ситуаций на сибирском материале были изучены Е.С. Новик<sup>4</sup>. В настоящее время на Алтае встречаются все четыре типа коммуникативных ситуаций (с разной степенью полноты синтагматической цепочки), лежащие в основе этих обрядов согласно концепции Е.С. Новик. Рассмотрим более подробно отдельные этапы синтагматической структуры обряда ИБ-типа и более кратко – IA-типа, а также визуальные маркеры и техники, характерные для них.

Яркий пример обряда типа ИБ – коллективное трехдневное камлание на плато Укок (21–23.09.2012 г.), проводимое с целью умиротворения духов-предков и возвращения души «Укокской принцессы». В представлениях шаманистов и сторонников Белой веры эта скифская женщина, чья мумия была обнаружена в 1993 г., считается легендарной воительницей *Оочы Бала*, древней правительницей *Ак Кадын*<sup>5</sup>.

Исходной ситуацией в коммуникации между людьми и духами в камланиях ИБ-типа является *нарушение правил одной из сторон*, а именно – нарушение людьми нормы отношения с миром духов. Представим мифологическую логику исходной ситуации укокского обряда: в представлении значительной части алтайцев чужаки (новосибирские археологи) действовали сначала под видом благоподателей (символическое благо знания родной истории, приносимое в дар алтайцам) и союзников по отношению к местным жителям (через что алтайцы тоже оказались виноватыми перед духами). Прикрываясь личиной друга, чужаки осквернили священный объект (курган на плато Укок) и похитили ценность (мумию Ак Кадын), значимую как для мира людей (древний предок, правитель и гарант благополучия), так и для миров духов (правитель, стражник и охранитель на границе нижнего и среднего миров). Эта исходная ситуация транслировалась как ретроспективное описание – в рассказах магических специалистов в процессе долгого (почти сутки) пути на Укок.

*Недостача в мире духов* (ценности остаются в мире людей) – следующий этап синтагматической цепочки: с 1993 по 2012 г. *Ак Кадын* находится «в плену» у новосибирских археологов. Шаманы и *неме билер киж* – алт. ‘знающие люди’ – через сон и видения получают послания, в которых она просит помощи («Спасите! Я лежу одна, нагая») и требует возвращения. Но и вернувшись на Алтай, она удерживается людьми в неподобающем месте – в музее. Поэтому, с точки зрения визионеров, Алтай обречен на катастрофы, а алтайцы – на несчастье и вырождение.

Третий этап назван Е.С. Новик *бедой*: из-за того, что *Ак Кадын* удерживается чужаками, по мнению верующих алтайцев, на Алтае происходят катастрофические события: землетрясение 2003 г., наводнение и град, уничтоживший в 2014 г. урожай, крушения вертолетов, рост самоубийств среди алтайской молодежи. Многие из этого предрекалось самой *Ак Кадын* через послания знающим людям. Шаманы уверены, что возвращение *Ак Кадын* не в курган, а в качестве экспоната в музей будет истолковано ею как отступление алтайцев, что неминуемо повлечет наказание. Понимая ситуацию с музеем как опасную для народа Алтая, группа шаманов совершает специальный обряд на Укоке, чтобы умиловить возвращающуюся *Ак Кадын*.

Не имея возможности вернуть ценность (тело *Ак Кадын*) в мир духов, шаманы совершают аналог возвращения – через символический погребальный обряд возвращают в курган пока только ее дух, а не тело. Так начинается следующий этап – начало

*противодействия*, реализуемый через подэтапы – *получение силы* (приглашение шаманов, созывание ими духов-помощников), *получение необходимой информации* (определение номенклатуры даров для жертвоприношений) и *получение средств для посредничества* (приготовление даров). Одному из знающих людей (Акай Кине) удастся собрать вокруг себя небольшую группу влиятельных на Алтае знающих людей и заручиться поддержкой части алтайцев и русских. Для группы Акая характерна высокая публичная активность, ею организуется несколько акций и обрядов, в том числе и укокский обряд осенью 2012 г. Обряд собрал четырех знающих специалистов (включая шаманов) и 12 обычных людей, призванных нормализовать ситуацию: обратиться к духам гор Алтая, умиловать *Ак Кадын*, чтобы она не наказывала алтайцев за «неполное возвращение». Шаманами был определен порядок проведения обряда: его сроки, этапы, участники, необходимые жертвоприношения.

Важным элементом на подэтапе *получения силы* были местные жители – инициативная группа теленгитов из райцентра (с. Кош-Агач) во главе с их *зайсаном*<sup>6</sup> Романом Михайловичем Тадыровым. Плато Укок – часть Кош-Агачского района, поэтому предполагалось, что его жители в первую очередь поплотятся за то, что *Ак Кадын* до сих пор не возвращена в свой курган. Немаловажным было и то, что район более всего пострадал в землетрясении 2003 г., и именно кошагачцы создали первые петиции с требованиями захоронить «принцессу». В течение нескольких лет их знающие люди совершали обряды, связанные с *Ак Кадын*, а летом 2012 г. вместе с *зайсаном* приняли решение о совместном с алтайской группой обряде. За два дня до обряда произошла важная встреча приехавших из «нижних районов»<sup>7</sup> алтайских шаманов с духовным лидером теленгитских шаманистов – шаманкой *Эжебис* (Марией Турлуновой). Шаманы сопоставили полученные от своих духов знания об *Ак Кадын*, договорились о ритуальных предписаниях и запретах<sup>8</sup>. С целью *получения средств для посредничества* в группу были включены бизнесмены, занимающиеся разведением *сарлыков* (яков). Именно их *айыл*<sup>9</sup> в с. Новый Бельгир был отправной точкой перед отъездом на Укок: здесь собралась группа участников, были совершены необходимые приготовления и домашние обряды «на открытие дороги».



Рис. 1. Приготовление перед обрядом даров для духов.  
Плоскогорье Укок. 22.09.2012 г.  
Фото Д.Ю. Доронина

Этап работы шаманов и других ритуальных специалистов в концепции Е.С. Новик назван *посредничеством*. Коммуникативные события здесь распределяются в подэтапы: *перемещение* (уход шамана к духам), *контакт с духом* (передача даров, просьба, согласие), *результат контакта* (принятие ценностей духами) и обратное *перемещение* (возвращение шамана). Ритуалы продолжались три дня: в ключевых точках по пути на Укок, в нескольких местах на Укоке и по пути обратно. Укокский обряд не был одной из разновидностей простого камлания, которым посвящена в большей степени схема Е.С. Новик<sup>10</sup>, а представлял собой сложный обрядовый комплекс, включая обрядовые единицы меньшего масштаба, такие как:

- обряды включения участников в коммуникацию с духами;
- жертвоприношения (духам-посредникам по пути на Укок: духу огня *От Эне*, духу-хозяйке родника-*аржана*, духам-хозяевам *обоо*<sup>11</sup>, у «ворот Укока» и из свиты *Ак Кадын*; жертвоприношение для самой *Ак Кадын*);



*Рис. 2. Обряд *жарын көрөри* (гадание по бараньей лопатке): алтайский шаман Алек Казакулов узнает от духов о жизни *Ак Кадын*.*

Плоскогорье Укок. 22.09.2012 г.

*Фото Д.Ю. Доронина*

- гадания (по жертвенному костру, по сновидению, по бараньей лопатке, по можжевельнику-арчыну, по подкидываемой чаше);
- обряды испрошения и благодарения духов.

Во всех этих обрядах существенную роль играли шаманы, поэтому в терминологии Е.С. Новик<sup>12</sup> они могут быть названы камланием-жертвоприношением, камланием-гаданием, камланием-испрошением. Не во всех этих обрядовых единицах представлен «классический вариант» шаманской практики – лечебное камлание со сложной онтологией шаманских путешествий по мирам духов в состоянии транса. Для этих обрядов характерна другая онтология: оставаясь визионером, шаман не переживает продолжительных трансовых состояний, не путешествует по мирам, здесь важны другие его функции – гадателя, жреца, благожелателя. Ритуальное



Рис. 3. Ритуальное перемещение участников обряда.  
Плоскогорье Укок. 22.09.2012 г.  
Фото Д.Ю. Доронина

*перемещение* осуществляется не в состоянии транса в мире духов, а в реальном ландшафте Укока, при восхождении на вершину с жертвенником, *обоо* и шестами с *жалама*<sup>13</sup>, а также на пути к кургану *Ак Кадын* (шаманы двигались от оленных камней «ворот Укока», пересекая реку и пр.).

Наиболее важные визуальные маркеры, воспринимаемые шаманами как сообщения, выполняли диагностическую функцию: по огню, дыму, положению жертвенной бараньей головы в костре определяли эффективность обряда – принята или не принята духами жертва. Когда жертвенные дары сгорали полностью, а нос бараньей головы при сожжении поднимался кверху, участники обряда понимали, что духи услышали обращение людей, приняли их жертвы, остались довольны и обещают помощь. В течение нескольких дней до и после проведения обряда участники «считывали» и обсуждали как знаки такого рода: перемены в погоде, события в пути, встреченные животные, личные видения и сны.



*Рис. 4. Шаман Алек Казакулов «считывает» с веток ат-арчына сведения о ходе обряда.  
Плоскогорье Укок 22.09.2012 г.  
Фото Д.Ю. Доронина*

Кроме этого, шаманы использовали свои профессиональные визуальные техники: ритуальный сон, гадание по бараньей лопатке (данные о жизни *Ак Кадын*, дальнейшие инструкции от духов ее свиты), подкидываемой чаше; результативность совершаемого обряда один из них «смотрел» по двум большим (50 см) веткам *ат-арчына*<sup>14</sup> (кто из духов пришел и все ли они довольны).

Я был взят на моление в качестве фотографа, что тоже стало частью визуальных практик в коммуникации с духами: шаман дал задание снимать все этапы обряда, вечером шаманы внимательно рассматривали снимки, оценивая по известным им знакам, как шло взаимодействие с духами. Например, в клубах дыма на снимках они видели фигуры и лица духов, это значило, что духи услышали призыв шаманов и собрались на обряд, т. е. стали благосклонны к людям.

На этапе *ликвидации недостачи* должна происходить *передача ценности* (например, погребение *Ак Кадын*) или хотя бы передача информации (о судьбе алтайского народа, о дальнейших действиях – например, необходимо через акции и обряды все-таки добиться погребения). Также происходит *отсоединение силы* (прекращение взаимодействия с духами, очистительные обряды после возвращения с кургана как из мира мертвых, движение домой).

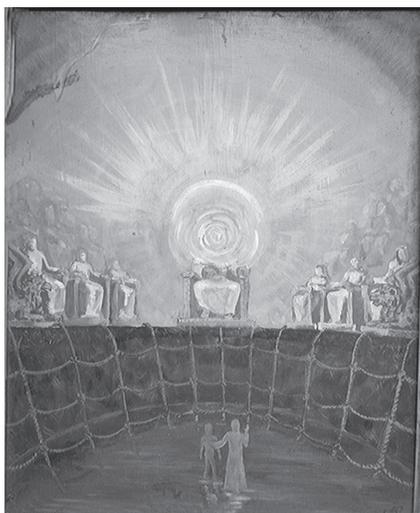
По своей семантике и прагматике укокский обряд можно отнести к шаманским обрядам типа *курчуу* – возведение защитного пояса, обруча вокруг Алтая<sup>15</sup>. В самом общем виде его цель можно определить как восстановление порядка, баланса между мирами людей и миром духов, ликвидацию неблагополучия в космическом масштабе.

Кратко расскажем и о другом типе обрядов: экстатичные коллективные моления и получение знаний через сон у христиан-евангелистов (алтайская община церкви «Новая жизнь») могут быть рассмотрены как разновидность IA-типа. Исходная ситуация в обрядах такого типа – нехватка ценности в мире людей – типична для христианства вообще, она может подкрепляться концепциями первородного греха, преображения, смерти «ветхого человека» (нехватка ресурса) и рождения, через водное погружение во Христе (коммуникация с духовной инстанцией, дающей ценность – ресурс для жизни и знание).

Алтайский евангелизм, подобно другим харизматическим церквям сибирских народов, этничен: *Кудай* открывает свою волю алтайскому народу на его родном языке, используя традиционные для этого региона религиозные сюжеты и символы. По представлениям алтайцев-евангелистов, в результате обращения в христианство алтайский народ должен умножиться и возродиться в Боге во всем величии его языка и традиций. В модели идеального будущего задействованы специфичные культурные маркеры: *предметные и визуальные* (алтайская одежда, ритуальные алтайские ковры-*ширдеки*, национальная еда, образы снов и видений, этнического прошлого и будущего), *аудиально-вербальные* (горловое пение, термины священного из шаманской традиции, алтайский язык как язык молитвы и язык Бога), *акциональные* (переосмысляемые традиционные обряды, экстатичные моления на алтайском языке). Рассмотрим символизм визуальных образов в сновидениях одного из алтайских евангелистов-визионеров.

## Синкретизм алтайского визионерства: случай Айдына Курманова

*Кайчы* (алт. ‘исполнитель горлового пения’) Айдын Курманов [Инф. 1], в прошлом алтайский националист и шаманист, обратился в христианство после сновидения-путешествия, в котором в разных мирах его сопровождал некий сверхъестественный спутник<sup>16</sup>. Во сне Айдын побывал в смертельно опасных местах: в безводной пустыне, наполненной скитающимися умирающими людьми, затем он ходил по стеклянному морю, в глубинах которого видел рыб и чудищ, после этого его подняли выше облаков, откуда он видел землю и шагающую по ней огромную безголовую фигуру. В итоге он оказался в глубоком, заполненном водой рве, над которым восседал со своей свитой старый бородатый судья с лицом как клубящееся облако. Обрывистые берега рва покрывала сеть, сплетенная из канатов.



*Рис. 5–6. Картины, изображающие два эпизода  
из сновидений Айдына Курманова.*

Горно-Алтайск, август 2012 г.

*Фото Д.Ю. Доронина*

Айдын заметил, что вместе с ним находятся и другие люди, и каждому старый судья назвал его срок. Айдыну отмеряли год, и он, будучи в то время шаманистом, воспринял всерьез сновидение

и был очень им напуган. Через год, пережив пьянство и автомобильную катастрофу, он принял водное крещение и символически истолковал это как смерть, обещанную ему во сне. Шаманистские мотивы (дух-помощник, путешествия в Нижний и Верхний миры, образ судьи, похожего на *Эрлика*<sup>17</sup>, отмеряющего жизнь человека) спустя год после крещения были использованы Айдыном при написании им трех картин, на них алтайские образы были домыслены библейскими.

*Вербально-акциональным маркером* эффективности коммуникации в коллективных молениях евангелистов является глоссолалия (признак схождения в человека Святого Духа); *акциональным* – последующее изменение образа жизни, привычек человека; *визуальным*, в представлении самих верующих, – преобразование, изменение выражения его лица и глаз. Для алтайского евангелизма мы выделяем следующие типы визионеров: молитвенники (творцы общей экстатической молитвы), ксеноглоссы (говорящие на иных языках), экзорцисты, *кайчы*, сновидцы, *кӱспӱкчи* (алт. ‘видящие духов’), а также получающие откровение в повседневных ситуациях.

### Визуальное и вербальное в типологиях визионерских техник

В народных и выводимых от них этнографических типологиях<sup>18</sup> тип визионера выделяется на основании используемой им техники. В научной литературе эти типы приводятся простым списком, либо авторы пытаются упорядочить их по силе или приносимому вреду/пользе. Для большинства алтайских визионерских техник наиболее значим визуальный код (18 типов против 12 остальных). Визуально кодируется мифологическая коммуникация у следующих визионеров (семь типов): *кӱспӱкчи/кӱсмӱкчи* (алт. ‘ясновидец’, ‘видящий духов и души мертвых’), *кӱс кӱрӱр кижичи* (алт. ‘человек с видящим глазом’), *рымчы* (алт. ‘видящий в припадке’), *кӱрӱ тӱш кӱрӱр* (алт. ‘видящий вещи сны’, ясновидец, в том числе практикующий ритуальный сон для связи с умершими с живыми), *арчын кӱрӱр* (алт. ‘смотрящий арчын’), *кол кӱрӱчи* (алт. ‘смотрящий руку’), *кара кӱстӱ* (алт. ‘имеющий черный глаз’). Еще для 11 техник характерны сообщения смешанного типа (визуально-акциональные, предметно-визуальные), но и здесь визуальным знакам принадлежит ведущая роль в фиксации и интерпретации происходящего: *жарынчы* (алт. ‘гадающий по бараньей лопатке’), *кӱзӱр салар кижичи* (алт. ‘гадающий

по картам'), *куманакчы* (алт. 'гадающий на куманак'), *айак таштаачы* (алт. 'гадающий по чаше'), гадающие по маленькому луку, ножу, плетке-камчы, иголке, а также *ак сагышту кижжи* (алт. 'белых мыслей человек', человек, несущий благо), *кара сагышту кижжи* (алт. 'черных мыслей человек', человек, несущий зло). В этих категориях сама мысль визуализирована как черная или белая. К визионерской технике визуально-вербального типа относится весьма распространенный на Алтае *бичикчи* (алт. 'писец', 'небесный секретарь').

Вербальный код в чистом виде определяет шесть типов: *чымырчы* (алт. 'шептун', заклинатель, экзорцист), *эмчы-томчы* (алт. 'лечащий при помощи слов и прикосновения рук'), *кайчы* (алт. 'лечащий каем'), *алкышчы* (алт. 'говорящий благопожелания, обращения духам и божествам'), *каргышчы* (алт. 'говорящий проклятия'), *кара тилдй* (алт. 'имеющий черный язык'). Акциональный код – пять типов: *таармачы/тармычы, ильбичи* (алт. 'колдун', 'несущий порчу'), *аржанга улус башкарар* (алт. 'водящие на аржан'), *кам* (алт. 'шаман'), *эмчы* (алт. 'лекарь', разные виды). Звуковой код – один тип визионера: *угаачы* (алт. 'слышащий').

### Активность сторон коммуникации: специфика визуальных и вербальных сообщений

Специфика визуальных сообщений связана с тем, какая из сторон запускает коммуникацию: в одних ситуациях человек, а в других дух начинает взаимодействие. Соответственно источник, транслятор и адресация визуальных сообщений в разных визионерских практиках различны. Например, в ряде ситуаций визионер пассивен, а визуальные сообщения генерируются/транслируются духом визионеру как к реципиенту или через него. Таким ситуациям соответствуют техники *кӧспӧкчи, кӧс кӧрӧр кижжи, рымчы, кӧрӧ тӱш кӧрӧр, бичикчи, угаачы*. Далее возможно несколько вариантов продолжения коммуникативного сценария:

- а) визионер пассивно транслирует сообщения в мир людей (например, пассивно вербализует, просто описывая увиденное или услышанное);
- б) не транслирует вовсе (например, ситуация, когда *кӧспӧкчи* видит духов или отошедшую от человека душу, но не выдает свою способность другим людям);
- в) человек пассивен, однако дух актуализует реакцию визионера (говорение на «иных языках», спонтанная проповедь, «шаманская болезнь», припадки у *рымчы*, автописьмо у *бичикчи*);

d) визионер активно преобразует сообщение, записывая, зарисовывая (кам, бичикчи), исполняя каем или проповедью (жрец-*jarлыкчы* в Белой вере, проповедник со способностями *кӧспӧкчи/угаачы* в евангелизме). Визуальные сообщения таких ситуаций преподносятся визионерами как знаки духов людям. Например, бичикчи полагают: в их «диктовках» воплощена воля Алтай-Кудая.

Во втором типе ситуаций обе стороны коммуникации относительно пассивны. Например, *кӧспӧкчи* видит духов вынужденно, по причине наследственной способности к визионерству, не задаваясь целью. Духи в ситуации такого типа также не имеют цели что-то сообщить визионеру, человек просто видит их «повседневную деятельность». Визуальные сообщения этих ситуаций впоследствии могут рассказываться или зарисовываться и несут характер окказиональных наблюдений.

Третий тип ситуаций запускается активностью визионера и предполагает как активность духов, так и обработку сообщений визионером. Сюда относятся: камлания *камов*, экзорцизм *чымырчы*, жреческие техники *jarлыкчы*, мантические техники, техники ритуального сна у *kӧrӧ tӱш kӧrӧr кижы*, колдовство *таармачы* и *ильбичи*. Визуальные сообщения здесь двух типов: во-первых, целевые сообщения людей к духам (например, символика цвета, предметных деталей и изображений в шаманском костюме, на бубне как визуальные сигналы духам). Во-вторых, это визуальные сообщения, которые истолковываются как ответные послания духов, например, проступающий рисунок на бараньей лопатке, сновидения, клубы дыма жертвенных костров, завязывающиеся ленточки на орбо ('шаманская колотушка').

Коммуникативные ситуации четвертого типа создаются техниками визионеров при пассивном участии стороны духов. Присутствие духов подразумевается, и это создает авторитет сообщениям визионера. В качестве примера можно вспомнить техники *кайчы*, *алкышчы*, *каргышчы*. Эти специалисты продуцируют и транслируют информацию (эпические тексты, благословения, проклятия), которая, по их мнению, не может создаваться без участия духов, однако это участие не визуализировано.

Таким образом, визуальные сообщения в алтайских визионерских техниках относятся к двум основным группам: визуальные сообщения людей духам и визуальные сообщения духов людям. Кроме того, есть еще две группы: визуальные сообщения визионера к людям и реже сообщения автовизуализации – сообщения визионера для самого себя.

### Белый конь, черный глаз: ключевые коммуникационные маркеры

Сообщения первых трех групп были весьма значимы для национального и эсхатологического дискурсов бурханизма, особенно во время его расцвета (1904 г.), когда радикальное отмежевание от других религиозных практик (шаманизм, христианство) осуществлялось посредством визуального, предметного и акционального кодов. Наиболее семантически нагруженные маркеры были общими для всех указанных групп сообщений, прежде всего это символика белого: белые одежды божества и его скакуна (Алтай Кудай, Ойрот-хан), являющегося визионеру, и белые одежды жарлыкчы (жрец и визионер в бурханизме), обращающегося к божеству и соплеменникам. Ритуальные белые ленты-кыйра и бескровная белая жертва молоком в качестве подношений божеству, воплощения божества (хан Шўнў) в облике летящей белой звезды/пламени<sup>19</sup> и Бурхана – как небесного огня<sup>20</sup> и находящегося на солнце<sup>21</sup>, само название Белой веры (Ак јан) и бурханистов как ‘белогрудых’ (ак тўш) в отличие от черной веры шаманизма (Кара јан), ‘черногрудых’ (кара тўш) шаманистов<sup>22</sup> и желтой веры буддизма (Сары јан).

Белый конь/лошадь также наиболее частотный маркер в коммуникативной цепочке «дух/божество – визионер – люди». Этот образ фигурирует в сообщениях духа к визионеру: Ойрот/Шўнў является к избранным им людям как белый всадник верхом на белом коне<sup>23</sup>, разъезжает на нем по небу и сходит на землю<sup>24</sup> и как всадник же покидает Алтай, чтобы вернуться к своему народу в конце времен<sup>25</sup>. Общий для центральноазиатских мифологий образ белого старца-всадника содержится и в дидактических адресациях божества: своим избранным Бурхан/Ойрот велит облачиться в белое<sup>26</sup>, т. е. самим фактически принять образ белого всадника.

Образ белого коня/лошади содержится и в адресациях визионера к духу, например ритуальное посвящение божеству коня-ыйыка<sup>27</sup>. «Белая лошадь, посвященная твоему имени, стоит на месте поклонения тебе», – так жарлыкчы обращается к «Владыке белого Алтая», «сыну Ойрота» Чунуты (Шўнў)<sup>28</sup>. В визуальных адресациях жарлыкчы к людям этот образ также обладает маркерной функцией: двенадцатилетняя непорочная девушка Чугул после явления к ней Ойрот-хана проповедует сидя верхом на белой лошади<sup>29</sup>, а ее отчим Чет Челпанов на белом коне и в белой шубе руководит молением в долине Терен (июль 1904 г.), от лица Бурхан-Ойрота говорит с русским приставом и полицейскими урядниками<sup>30</sup>.

После периода антирелигиозной политики в СССР демаркация религиозных верований через визуальные/предметные маркеры утратила на Алтае прежнюю категоричность: многие бурханистские образы стали общеалтайскими. Можжевательник-арчын, шапка с кистями, кропление молоком, ритуалы на сложенных из плоских камней жертвенниках-тагылах, жайыки (семейные охранители в виде отреза ткани светлого цвета или заячьей шкурки), символизм белого, желтого, голубого цветов – все это характерно и для современных шаманистов.

Образ белого старца на белом коне остается актуальным в советское и постсоветское время: у шаманистов – это одно из воплощений Алтайдын ээзи (алт. ‘Хозяин Алтая’), сторонникам Белой веры в таком облике является Алтай Кудай. В советское время в логу Ак-айры около с. Беш-Өзök (Шебалинский район) люди встречали белого коня, иногда со всадником. В таком же обличье ээ (алт. ‘хозяин’, т. е. дух-покровитель) может являться в других священных местах – на боомах (обрывистых скалистых выступах горы) и Тöнгмök-суулар (целебных родниках) [Инф. 2]. Подобная практика встреч с Алтай Кудаем есть в современной Белой вере: в с. Теленгит-Сортогой двое молодых теленгитов рассказали мне о своем ритуальном ожидании Алтая Кудая на горе в ночь перед молением. Считается, что он может явиться в облике белого старца на белом коне и дать благословение. Подобное ритуальное ожидание божества зафиксировано этнографами у телеутов и алтайцев в начале XX в.: например, ритуальные «встречи с Шүңү» на горах были распространенной практикой телеутов Улус-Черги. Шүңү через сон являлся к жарлыкчы и назначал, когда, где и с кем должна состояться его очередная встреча<sup>31</sup>.

Как и Ойрота, которого алтайцы ждали в 1854, 1877, 1895, 1904 гг.<sup>32</sup> и в начале 2000-х гг.<sup>33</sup>, Шүңү ожидается телеутами до сих пор. Известен случай, когда в 1915 г. бачатские телеуты встретили как Шүңү этнографа А.В. Анохина, а в 1990–2000 гг. и после землетрясения 2003 г. Шүңү ожидали как родившегося на земле человека<sup>34</sup>. Некоторые телеуты и сейчас полагают, что в них вселился дух Шүңү<sup>35</sup>.

Важным коммуникативным маркером в практиках ожидания, встречи и взаимного узнавания Шүңү/Ойрота и его народа являются глаза. По черным глазам вернувшийся хан отличит свой народ, «перемешанный с русскими, как колосья ячменя и ржи»<sup>36</sup>. По особенности/аномалии глаз узнает визионер в своем попутчике Шүңү: «отец посмотрел, а между глазами у него ширина огромная»<sup>37</sup>. В 1970-е гг. одна телеутка встретила в Кемеровской области всадника при полном снаряжении на коне с огромными ноздрями и глазами, это был Шүңү,

потревоженный взрывными работами на угольном разрезе «Шестаки»<sup>38</sup>. Другими менее частотными маркерами распознавания своего народа являются черные брови<sup>39</sup>, черные пояса<sup>40</sup>, особенности покроя ворота/подола одежды телеутов (устное сообщение Д.А. Функа), алтайские мужские косички-кеҕеҕе (ПМА в Шебалинском районе).

Важным коммуникативным маркером также является можжевеловый арчын, ставший особенно значимым символом Белой веры в начале XX в.: арчын присутствует как в адресациях духов к людям (по арчыну гадают, смотрят судьбу; арчын срывают только при соблюдении строгих предписаний, связываемых с требованиями мира духов), так и в коммуникации между людьми (бурханисты обменивались веточками арчына при встрече<sup>41</sup>) и в адресациях людей духам (воскурение арчына перед домашними алтарями и на жертвенниках-тагылах; изгнание воскурением злых духов<sup>42</sup>).

#### «Физиология визуализации»: глаза шамана

Так, в статье мы последовательно рассмотрели сначала структуру коммуникативных ситуаций, возникающих при реализации визионерских техник в обрядах IA и IB-типов; затем на конкретном примере мы показали синкретизм этих ситуаций: визионерство протестантов-алтайцев, наследующее шаманистские представления и техники. После того мы обратились к многообразию визионерских ситуаций на Алтае, к народным типологиям визионеров и их техник, которые мы упорядочили сначала по значению для них визуального, вербального, акционального и предметного кодов. Затем мы выявили несколько типов визионерских ситуаций на основании активности/пассивности духа/человека на разных этапах коммуникации. Внутри этих типов мы проанализировали разные виды визуальных сообщений и примеры ключевых коммуникативных маркеров (белый конь, глаза, арчын).

Рассмотренные маркеры, визионерские техники, синтагматика обрядов в шаманизме, Белой вере, а также у алтайцев-евангелистов сохраняют свою традиционность. Даже существенно трансформируясь, как, например, в алтайском эвангелизме, новые обряды «собираются» из все тех же элементов шаманских камланий, магических и мантических техник. Эти элементы воспринимаются как культурное наследие и субстрат для сборки нового религиозного опыта евангелистами и (нео)бурханистами, поскольку, как и шаманисты, они нацелены на постоянную коммуникацию с сакральной инстанцией, на получение от нее даров для себя.

## Список информантов

Интервью записаны автором во время полевой работы в Республике Алтай в 2011–2012 гг.:

[Инф. 1] – Курманов Айдын Трифонович, теленгит, 1970 г.р., сөөк Жабак, строитель, протестант-евангелист, г. Горно-Алтайск, август 2012 г.

[Инф. 2] – Бахтушкин Аман Айдарович, алтаец, сөөк Кергил, 1963 г.р., работал табунщиком, с. Беш-Өзөк, Шебалинский район, сентябрь 2011 г.

---

 Примечания

- <sup>1</sup> Алтайцы, теленгиты, тубалары, чалканцы и кумандинцы.
- <sup>2</sup> Ак жан – алт. ‘Белая вера’, бурханизм. Алтайское национальное религиозное движение с элементами мессианских и эсхатологических ожиданий, оформившееся к 1904 г. как антитеза «Черной вере» (шаманизму) с ее кровавыми жертвоприношениями и русским христианским и административным порядком на Алтае. Дать однозначное определение современной Белой вере сложно, поскольку в настоящее время существует несколько ее направлений, по-разному интерпретирующих ее цели, ритуалы и символику, связь с шаманизмом и буддизмом (до полного отрицания этой связи). Экспертами НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова под бурханизмом понимается «религиозно-синкретическая система, включающая в себя традиции центрально-азиатского буддизма, древнетюркские “тенгрианские” и шаманские обряды и культы» (подробнее см.: Словарь этнографических терминов // История Республики Алтай. Т. 2: Горный Алтай в составе Российского государства: 1756–1916 гг. / Отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2010). С нашей точки зрения корректнее употреблять алтайское название, его перевод и говорить не о бурханизме как оформившемся религиозном течении, а о (нео)бурханистских группах.
- <sup>3</sup> Подробнее об этом, на примере зависимости облика Тайгаан ээзи – ‘горного хозяина’ (алт.) от типа коммуникативной ситуации, см.: Доронин Д.Ю. Между медведем и ангелом: типология обликов горного хозяина у народов Алтая // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 2 / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2013. С. 245–296.
- <sup>4</sup> Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Восточная литература, 2004. С. 54–58.
- <sup>5</sup> Доронин Д.Ю. Что опять не так с «алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 74–104.
- <sup>6</sup> Зайсан/жайзан – родовой староста, глава алтайского рода-сөөка.

- <sup>7</sup> Так называют чуйские (кош-агачские) теленгиты все ее районы Республики Алтай, находящиеся севернее и ниже высокогорного Кош-Агачского района.
- <sup>8</sup> *Доронин Д.Ю.* Что опять не так с «алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 86–87.
- <sup>9</sup> Айыл – шестиугольное рубленое из бревен традиционное алтайское жилище с отверстием для выхода дыма в конической корьевой крыше. В XXI в. чаще всего используются алтайскими тюрками как место для проведения домашних ритуалов, как летнее жилище и кухня.
- <sup>10</sup> *Новик Е.С.* Указ. соч. С. 57.
- <sup>11</sup> Обоо/обо/оваа/обого/обоо-таш – ‘куча’, ‘стой’ (алт.) – «груда жертвенных камней в честь духа горы». Подробнее см.: Ойротско-русский словарь около 10 000 слов / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова; под общ. ред. Н.А. Баскакова. М., 1947. С. 113.
- <sup>12</sup> *Новик Е.С.* Указ. соч. С. 21.
- <sup>13</sup> Обрядовые жертвенные ленты, повязываемые на ветви деревьев в священных местах как дар духам: јалама – у шаманистов, кыйра – у (нео)бурханистов.
- <sup>14</sup> *Juniperus pseudosabina* – можжевельник ложноказацкий (лат.).
- <sup>15</sup> О шаманском понятии курчуу как обруче, окружении шамана из сопровождающих его духов – см., например: Ойротско-русский словарь около 10 000 слов. С. 96. В коллективных шаманских обрядах в отличие от одиночных камланий с бубнами происходит изменение (расширение) семантики курчуу: ограждающий, сохраняющий силу и благополучие пояс/обруч возводится не вокруг камлающего шамана, путешествующего в иных, опасных мирах, а вокруг Алтая с его народом, природой и духами. Об этом см., например: *Тюхтенева С.П.* «Неошаманство» на Алтае в 1980–1990-х гг.: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы международного конгресса, посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. М.: Изд. ИЭА РАН, 2001. С. 98.
- <sup>16</sup> Подробные описания некоторых сновидений Айдына с приведением его собственных слов см.: *Доронин Д.Ю.* «Правым, ласковым глазом взгляни!»: глаза и взгляд в актуальной мифологии народов Алтая // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2014. С. 229–230.
- <sup>17</sup> Эрлик/Эрлик-бий – владыка Нижнего (подземного) мира в шаманизме тюркских народов Алтая, покровитель некоторых шаманов, брат бога-творца Кудая, ныряя, достает из-под воды ил для создания земли, творец гор, болот, души и волос человека, нечистых животных, болезней и злых духов (подробнее см.: Словарь этнографических терминов // История Республики Алтай. Т. 2. С. 429; *Ямаева Е.Е.* Указатель персонажей алтайской мифологии. Горно-Алтайск, 1998. С. 11–12).

- <sup>18</sup> *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С. 45; *Дьяконова В.П.* К вопросу о различных категориях служителей культов у народов Саяно-Алтая // Этнические и историко-культурные связи народов СССР: тезисы доклада. Алма-Ата, 1976. С. 41–42; *Усманова М.С.* О категории шаманов и шаманствующих лиц у хакасов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: тезисы докладов областной конференции. Омск: Изд. ОмГУ, 1979. С. 181–184; *Ревуенцова Е.В.* Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 91–97; *Функ Д.А.* Бытовой шаманский фольклор телеутов: Новые записки // Народы Сибири (Сибирский этнографический сборник, 7). М., 1995. С. 21–37; *Тюхтенева С.П.* Указ. соч. С. 91–96; *Кастаракоев М.В.* Белые кони духов. Бийск: БПГУ им. В.М. Шукшина, 2010. С. 11–17.
- <sup>19</sup> *Батянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 73.
- <sup>20</sup> Представление товарища прокурора Бийского участка Станевича прокурору Томского окружного суда о своей поездке по Алтаю // Бурханизм: документы и материалы. Горно-Алтайск, 1994. С. 59.
- <sup>21</sup> Обвинительный акт о кочевых калмыках Чете Челпанове, Матае Адышеве, Матае Бабраеве, Кийтыке Елбадине, Анчибае Елемисове, Чапиаке Юдуеве // Бурханизм: документы и материалы. Горно-Алтайск, 1994. С. 107.
- <sup>22</sup> Бурханизм и калмыки: Из отчета об Алтайской духовной миссии за 1907 г. // Бурханизм: документы и материалы. С. 239–240.
- <sup>23</sup> Там же. С. 110–112; Соколов М. (Соболев М.) К истории бурханизма у алтайских калмыков // Бурханизм: документы и материалы. С. 298, 305.
- <sup>24</sup> Волнения калмыков по поводу явления легендарного Ойрот-Хана: Из отчета Алтайской духовной миссии за 1904 г. // Бурханизм: документы и материалы. С. 52; Обвинительный акт... С. 105; Представление товарища прокурора... С. 59.
- <sup>25</sup> *Токмашев Г.М.* К сказке Борозы каан // Школа и жизнь Сибири. Томск, 1918. № 2. С. 8.
- <sup>26</sup> Обвинительный акт... С. 111.
- <sup>27</sup> Из записок иининского миссионера иеромонаха Нифонта с октября 1914 по ноябрь 1915 // Бурханизм: документы и материалы. С. 289.
- <sup>28</sup> Алтайская духовная миссия в 1910 г. // Бурханизм: документы и материалы. С. 277.
- <sup>29</sup> *Соколов М.* Указ. соч. С. 298.
- <sup>30</sup> Обвинительный акт... С. 105, 106.
- <sup>31</sup> *Батянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 74.
- <sup>32</sup> Представление товарища прокурора... С. 60.

- <sup>33</sup> Согласно нашим сведениям по с. Каспа (Шебалинский район), Ойрот должен был родиться в 2000-х гг. ребенком, который найдет чудесную книгу знаний и судеб Судур-бичик.
- <sup>34</sup> *Батьянова Е.П.* Род и община у телеутов в XIX – начале XX в. М., 2007. С. 205.
- <sup>35</sup> *Батьянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма. С. 82.
- <sup>36</sup> Там же. С. 80; *Батьянова Е.П.* Род и община у телеутов в XIX – начале XX в. С. 320; *Данилин А.Г.* Бурханизм: Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск, 1993. С. 60, 62.
- <sup>37</sup> *Батьянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма. С. 74.
- <sup>38</sup> Там же. С. 81.
- <sup>39</sup> *Данилин А.Г.* Указ. соч. С. 73.
- <sup>40</sup> *Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск, 2010. С. 195.
- <sup>41</sup> Там же. С. 304.
- <sup>42</sup> Алтайская духовная миссия в 1910 г. ... С. 277; Из записок ининского миссионера... С. 289; *Соколов М.* Указ. соч. С. 302, 304.

Е.В. Коровина

О структуре камланий  
в «Повести о нишанской шаманке»  
и некоторых параллелях к ним

Статья посвящена анализу структуры камланий в «Повести о нишанской шаманке», а именно структуре повтора, имеющейся там. Кроме того, будет предпринята попытка найти определенные параллели подобной структуре как в фольклоре Сибири, так и вне его.

*Ключевые слова:* маньчжурь, «Повесть о нишанской шаманке», повторы, структура текста, единицы текста.

«Повесть о нишанской шаманке» содержится в нескольких маньчжурских рукописях. На сегодняшний день только две из них являются опубликованными. Одна из них, о которой речь пойдет ниже, была опубликована М.П. Волковой<sup>1</sup>, издавшей ее в 1961 г., – рукопись содержит наиболее полную версию этой повести. Другой вариант повести был издан в 1992 г. К.С. Яхонтовым<sup>2</sup>, он будет использован только во вспомогательных целях.

Эта повесть рассказывает о том, как при помощи камлания и путешествия в Царство мертвых сильной нишанской шаманки Тэтэкэ был возвращен к жизни сын Балду Баяна Сергудай Фянгу. Сам сюжет и его сибирские параллели были блестяще рассмотрены в работе Е.С. Новик<sup>3</sup>. Другие аспекты повести рассматриваются, в частности, в предисловии к изданию М.П. Волковой, а также в работах К.С. Яхонтова, С. Дурранта<sup>4</sup>, Т.А. Пан<sup>5</sup> и других. Эти исследования включают повесть в широкий контекст шаманских камланий

---

© Коровина Е.В., 2016

Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда (проект №14-18-03384) «Истории, пересказываемые тысячелетиями: реконструкция глобального распространения фабульных и образных элементов устных нарративов» (рук. Ю.Е. Березкин).

Сибири и Дальнего Востока, рассматривают ее как редкий пример самобытной маньчжурской литературы. Однако, как кажется, до сих пор не было уделено должного внимания особой структуре речи, характерной для камлания нишанской шаманки Тэтэкэ и ее помощника Нари Фянгу.

Сама структура может быть проиллюстрирована следующим фрагментом текста<sup>6</sup>, произнесенным Нари Фянгу, когда нишанская шаманка отправилась в Царство мертвых:

[39]... *Чингэлчи ингэлчи* свечу *чингэлчи ингэлчи* погасили *чингэлчи ингэлчи* в тот вечер, *чингэлчи ингэлчи* богатой семьи *чингэлчи ингэлчи* Сергудая Фянгу *чингэлчи ингэлчи* душу *чингэлчи ингэлчи* в печи расплавили, *чингэлчи ингэлчи* в мрачном месте *чингэлчи ингэлчи* душу преследуют, *чингэлчи ингэлчи* в плохом месте *чингэлчи ингэлчи* жизнь посылают забрать, *чингэлчи ингэлчи* попавшую в беду душу *чингэлчи ингэлчи* подними и доставь *чингэлчи ингэлчи* душе умершего силу, *чингэлчи ингэлчи* злому духу – мастерство! *Чингэлчи ингэлчи* в Поднебесной *чингэлчи ингэлчи* прославилась *чингэлчи ингэлчи* во всех царствах *чингэлчи ингэлчи* была известна *чингэлчи ингэлчи*!

Как видно, структура представляет собой некоторый связный текст, разбитый на примерно равные фрагменты некоторым «рефреном», не имеющим обычно хорошего перевода с маньчжурского. В исходном маньчжурском тексте структура еще более четкая – там этот рефрен вставляется, за редким исключением, через 2–3 полнозначных слова, образующих на некотором уровне синтаксическое единство: так, например, в этом тексте никогда прилагательное (имя признака в грамматике В.А. Аврорина) не отрывается от существительного, к которому оно относится. Важно отметить, что структура произносимого нишанской шаманкой в рукописи, опубликованной К.С. Яхонтовым, значительно менее строгая и не обладает во всей полноте особенностями, характерными для рукописи, опубликованной М.С. Волковой (так, в рукописи, опубликованной К.С. Яхонтовым, в большинстве своем в речи шаманки отсутствует рамочная конструкция).

Этот рефрен необычен по многим причинам, каждая из которых по отдельности не является чем-то особенным. Во-первых, поскольку вставляемые элементы служат, по-видимому, только целям ритмизации и разбиения фрагмента на синтагмы и не несут никакого смыслового компонента, маркируя в своей смене лишь то, что изменился адресат обращения шаманки или ее помощника. Однако целям ритмизации служат и просто повторы, а также

припевы в песнях. Сам по себе ритм текста также обычно служит маркером синтагмы, поскольку в классической и народной поэзии аджабманы достаточно редки и маркированы.

Во-вторых, важной особенностью этих рефренов является то, что нельзя определить, до или после синтагмы вставляется данное слово, поскольку отрывок и начинается, и заканчивается этим сочетанием. Однако в двух случаях речь шаманки начинается не с рефрена, а с обращения: дорогой муж (*eigen хаџи, хаџи eigen сi доџи*). Однозначно интерпретировать это невозможно, поскольку, судя по всему, это говорит только о том, что обращение к мужу может осознаваться как находящееся вне магической речи шаманки, хотя, пожалуй, это косвенно свидетельствует о том, что рефрен идет после группы, а не до нее, а первое его употребление имеет функцию обращения, ср.: «она запела дэянку...», где *дэянку* – рефрен, который повторяется в дальнейшем камлании. Однако и это также не является уникальным, поскольку структуры типа рондо имеют именно такое устройство.

Кроме того, со структурной точки зрения представляется полезным разделить эти вставки на две части – к первой части будут относиться два крайних элемента, несущих рамочную или тексто-оформительную функцию, а ко второй – все остальные элементы, служащие для разбиения синтагм. Наличие таких рамочных элементов не является уникальной особенностью «Повести о нишанской шаманке», а скорее типично для эпических текстов народов Сибири, вспомнить хотя бы текст эвенкийского героического сказания «Храбрый Содани-богатырь»<sup>7</sup>, где герой при встрече с другим богатырем использует заповедь «*гирō-гирō гирōкāнин*», этот заповедь также несет функцию оформления текста, он также непереволим из эвенкийского языка, но не служит делению на синтагмы.

Другой параллелью к речи Тэтэкэ и Нари Фянгу может служить устройство жестких текстов, когда текст имеет строго установленную постоянную часть, которая очевидна из прагматики текста, и переменную часть, порядок следования элементов в которой задан структурой. В жестком тексте типа «расписание» (например, расписание следования поездов) постоянной частью будет деление на колонки и невыраженное в каждой конкретной строке название этих колонок, а переменной – часть «Время отправления», «Станции отправления и назначения» и другие параметры. Однако существуют и более естественные жесткие тексты, характерные, в частности, и для традиций Сибири и Дальнего Востока, например, так описывается в ороческой традиции Сюю Адзя (Покровитель пустырей):

... Джоломо сукдіса	каменная рыба
Джоломо боко	каменный горб (бычок?)
Джоломо мангі	каменный манги
Джоломо сіпа	каменная крыса
Джоломо сулакі	каменная лиса
Джоломо джілакі	каменный горноста́й
Джоломо олонкі...	каменная белка <sup>8</sup>

Как видно, тут структура также является сильно ритмизованной, однако повторяющийся элемент здесь является вполне осмысленным и характеризует духа, а кроме того, не возникает вопросов относительно того, идет ли постоянный элемент перед переменным или после.

Можно также привести огромное количество примеров, когда повторяющийся элемент будет идти после фрагмента. К такого рода структуре относится, в частности, и рифма, когда последние несколько слогов в строке независимо от смыслового наполнения слов, которые их содержат, должны быть тождественны или очень сходны, что служит ритмизации речи.

Другой интересной и, как представляется, важной параллелью, хотя и не имеющей прямого отношения к тексту о шаманке, является некоторый класс тайных языков, в частности тайваньских тайных языков типа Ла-Ми, в которых после каждого слога вставляется созвучный ему элемент, сам по себе смысла не имеющий, хотя и служащий для затруднения доступа к смыслу стороннему человеку<sup>9</sup>. Этот пример интересен тем, что в некоторых версиях этих языков после определенных слогов не происходит вставки дополнительного слога, из-за чего структура сбивается и может показаться, что неясно, перед или после слога вставляется элемент. Хотя представляется сомнительным, что в случае предания о шаманке мы наблюдаем именно сбивку.

В заключение следует отметить, что текст камланий нишанской шаманки Тэтэкэ являет собой один из редких примеров разделения текста на синтагмы в отсутствие употребления знаков препинания и разделения на строки (хотя сам текст рукописи записан в колонки, разделение текста по колонкам не несет никакого особого смысла). Другим примером разделения такого рода является разбиение текста на блоки в иероглифическом письме майя<sup>10</sup>. Однако, как и в случае с иероглифическим блоком, строгое определение того, что именно стоит за синтагмой в данном случае, еще нуждается в разработке. Тем не менее существование таких примеров показывает, что традиционной культуре вполне может быть известно о разделении текста на единицы большие, чем слово, но меньшие, чем предложение.

- <sup>1</sup> Нишань самани битхэ (Предание о нишанской шаманке) / Издание текста, перевод и предисловие М.П. Волковой. М., 1961 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия. VII).
- <sup>2</sup> Книга о шаманке Нисань / Факсимиле рукописи. Издание текста, транслитерация, перевод на русский язык, примечания, предисловие К.С. Яхонтова. СПб., 1992 (Серия «Фольклор народов Маньчжурии». Вып. 1).
- <sup>3</sup> *Новик Е.С.* Маньчжурское сказание «Предание о Нишанской шаманке» в сопоставлении с обрядовым фольклором Сибири // Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979. С. 169–176.
- <sup>4</sup> *Durrant St.W.* The Nisan shaman Caught in Cultural Contradiction // Signs. No. 5/2. 1979. P. 338–347.
- <sup>5</sup> *Pang T.* Rare Manchu manuscripts from the collection of the St. Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences // Manuscripta Orientalia. Vol. 1. No. 3. December 1995. P. 33–46.
- <sup>6</sup> Текст воспроизводится по русскому переводу М.П. Волковой.
- <sup>7</sup> Эвенкийские героические сказания / Сост. А.Н. Мыреева. Новосибирск, 1990.
- <sup>8</sup> История и культура орочей. Историко-этнографические очерки / Ред. В.А. Тураев. СПб.: Наука, 2001.
- <sup>9</sup> *Li P.J.* A Secret Language in Taiwanese // Journal of Chinese Linguistics. No 13. 1985. P. 91–121.
- <sup>10</sup> *Давлетшин А.И.* «Разбивка на блоки» в иероглифической письменности майя (в поисках строгого определения феномена) // «Ломоносов-2002». Труды научной конференции студентов и аспирантов. Сборник тезисов. М., 2002. С. 79–81.

# Полевые материалы в электронных изданиях

---

А.А. Галлямов, Б.В. Орехов

## Об электронном научном издании «Фольклорный архив Башкирского государственного университета»

Статья посвящена описанию электронного ресурса, представляющего тексты на башкирском языке, записанные в фольклорных экспедициях, организованных Башкирским государственным университетом в течение последних десятилетий. Издание сопровождается подробной метаинформацией, указателем словоформ, географической картой и визуализацией количественных параметров. Сам ресурс и статья о нем завершены несколько лет назад, за это время появилось много аналогичных электронных изданий, выстроенных на тех же принципах.

*Ключевые слова:* фольклор, электронное издание, геоинформационные системы, digital humanities.

За многие годы своего существования Башкирский государственный университет (далее – БашГУ) накопил значительное количество самых разнообразных архивных фондов. Значительную часть этого научного наследия составляют фольклорные архивы, хранящиеся на нескольких кафедрах факультета башкирской филологии и журналистики и филологического факультета БашГУ.

Состояние фольклорного архива, видимо, можно назвать вполне удовлетворительным, хотя предстоит еще значительная работа по паспортизации каждого записанного произведения, выявлению, насколько это возможно, всех участников фольклорных экспедиций, составлению детальной описи каждого из имеющихся архивов, а также сводной описи всех архивных материалов БашГУ. Все это необходимо сделать для того, чтобы в конечном счете предоставить каждому желающему, интересующемуся историей, культурой, фольклором региона, возможность обращаться непосредственно

к текстам устного народного творчества в том виде, в каком они были записаны на территории Башкортостана и соседних регионов: Пермского края, Свердловской, Челябинской, Курганской, Оренбургской областей, Татарстана.

Публикация фольклорных архивов должна стать несомненным вкладом в развитие краеведения; она позволит проводить историко-филологические, историко-культурные, антропологические, этнографические и, разумеется, собственно лингвистические и фольклористические исследования в более полном объеме, с вовлечением в работу новых специалистов. Тем более что, судя по имеющимся данным, значительный пласт фольклорных архивов создан и в других вузах республики, где хранятся материалы по фольклору русских, татар и других народов Башкортостана: удмуртов, чувашей, марийцев.

В современных условиях в первую очередь, конечно, нужно думать об общедоступном электронном издании (находящемся в свободном доступе в сети Интернет), у которого множество преимуществ: легкость редактирования текстов в случае обнаружения ошибок, создание специальных интерактивных надстроек, что невозможно в бумажном издании, и др. В то же время пока еще невелико доверие к текстам, представленным в таком формате. Действительно, зачастую те, кто готовит произведения мировой литературы к размещению во Всемирной сети, делают это небрежно. Так что необходимо соблюсти и все требования текстологии и филологической культуры.

Именно такое издание было создано нами в лаборатории компьютерной филологии БашГУ.

Электронное издание фольклорного архива БашГУ в первую очередь преследует научно-исследовательские цели: предоставить исследователям из любого научного центра возможность непосредственного обращения к текстам, сопровождаемым всей необходимой информацией, представляемой в паспорте произведения. Однако думается, что электронное научное издание будет интересно не только специалистам в области фольклора и диалектологии, но и самому широкому кругу лиц. В частности, преподавателям общеобразовательных и средних специальных учебных заведений при проведении занятий по родному языку и литературе, краеведению и т. д., поскольку на сайте издания предоставляется необходимый инструментарий для работы с текстами: поиск по базе данных по заданным параметрам, наглядное представление информации в виде указанных на интерактивной карте районов и населенных пунктов и многое другое.

На сегодняшний день основное внимание уделено представлению в сети Интернет фольклорных материалов, история собирания, публикаций и изучения которого в Республике Башкортостан составляет без малого две сотни лет. Большой вклад в деятельность по сбору фольклорных произведений внесли такие ученые и деятели культуры, как М. Бурангулов, С. Галин, Л. Бараг, Ф. Надршина, Б. Ахметшин, Г. Хусаинов и др.

Важную роль в работе по сбору и публикации фольклорного материала в республике и сопредельных территориях сыграл Институт истории языка и литературы, вошедший в 1951 г. в состав Башкирского филиала АН СССР. В конце 1950-х гг. к этой деятельности в форме фольклорных экспедиций подключаются преподаватели и студенты БашГУ и других вузов республики. Работа получает новый виток развития, издаются обобщающие сборники фольклорных произведений: трехтомное собрание «Башкирское народное творчество» («Башкорт халык ижады», 1954–1959 гг.)<sup>1</sup>, сборники «Башкирские народные песни» («Башкорт халык йырлары», 1954 г.)<sup>2</sup>, «Башкирские легенды» («Башкорт легендалары», 1969 г.)<sup>3</sup>, «Народные сказки, легенды, предания и были, записанные в Башкирии на русском языке в 1960–1966 гг.» (1969 г.)<sup>4</sup>, «Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала» (1974 г.)<sup>5</sup>, «Сказки, легенды, предания Башкирии в новых записях на русском языке» (1975 г.)<sup>6</sup>. С 1974 по 2006 г. выходит межвузовский научный сборник «Фольклор народов РСФСР» (с 1991 – «Фольклор народов России»).

С конца 1960-х гг. началась работа по изданию фундаментального многотомного научного свода «Башкирское народное творчество» («Башкорт халык ижады»), вариант на башкирском языке вышел в 18 томах, на русском – в 13 томах. Институтом истории языка и литературы начата подготовка издания свода памятников башкирского фольклора в 55 томах. В 2002 г. кабинет министров Республики Башкортостан утвердил разработанную институтом программу по изучению, возрождению и развитию фольклора народов Республики Башкортостан, согласно которой предусмотрено издание в виде научных сводов лучших образцов как башкирского фольклора, так и фольклора других народов республики. Программа предполагает создание республиканского фонда фольклорных материалов, их учет и систематизацию на основе применения компьютерной техники, подготовку и издание памятников устного и музыкального народного творчества в соответствии с требованиями международных стандартов.

Современное развитие компьютерных технологий и сети Интернет в определенной степени корректирует данную программу

в сторону ее обогащения и упрощения доступа к фольклорным фондам. До сего времени к богатейшим фольклорным архивам БашГУ имели доступ только специалисты. К тому же в перечисленных выше изданиях нашли отражение далеко не все памятники народного творчества. Материалы научных экспедиций большей частью оседают в архивах и не всегда доступны для всестороннего научного изучения. В связи с чем возникает необходимость вовлечения их в научно-исследовательский оборот путем оцифровки, предварительной обработки, классификации и предоставления общего доступа в сети Интернет. Этот факт и послужил отправной точкой в создании электронного научного издания (далее – ЭНИ) фольклорных фондов и архивов БашГУ.

ЭНИ является web-ориентированным электронным ресурсом. В отличие от начального периода массовой компьютеризации, когда программные продукты распространялись преимущественно на портативных носителях (флоппи-дисках, CD, DVD и магнитных накопителях), современная идеология и практика распространения информации предполагает наличие общедоступного ресурса в сети Интернет. Воспользоваться возможностями ЭНИ может каждый, введя в программе для навигации по Интернету адрес <http://lcpb.bashedu.ru/index.php?go=editions>.

Электронные научные издания в последние годы стали активно развиваться и приобрели свои образцы и антипримеры. На сегодняшний день главным ориентиром для составителей ЭНИ является Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор» (далее – ФЭБ). В ЭНИ ФЭБ публикуются только материалы, уже изданные на бумаге: в книгах и авторитетных периодических изданиях. ЭНИ БашГУ предполагает широкий доступ к материалам, которые до сих пор были доступны только специалистам.

Электронное научное издание «Фольклорный архив Башкирского государственного университета» – это постоянно пополняемая полнотекстовая сетевая многофункциональная коллекция фольклорных записей, собранных в Республике Башкортостан и соседних областях студентами и сотрудниками университета на протяжении последних шестидесяти с лишним лет. От ФЭБ это издание отличается прежде всего категориальным распределением содержимого (контента). Если ФЭБ представляет как критические издания собственно художественных и фольклорных текстов, так и авторитетные аналитические работы, в ЭНИ «Фольклорный архив Башкирского государственного университета» на сегодняшний день в текстовом виде представлены только сами фольклорные

записи. Размещение в сети работ башкирских фольклористов – дело отдаленного будущего.

Цели проекта:

- 1) аккумуляция оцифрованных версий фольклорных произведений, собранных студентами и преподавателями БашГУ в фольклорных экспедициях с 1940-х гг. по настоящее время;
- 2) предоставление всем заинтересованным лицам свободного доступа к фольклорным архивам БашГУ;
- 3) повышение эффективности научных исследований фольклорных произведений с помощью многофункциональной программно-информационной среды;
- 4) популяризация народного творчества.

ЭНИ предоставляет следующие пользовательские функциональные возможности:

- 1) доступ пользователей к информации;
- 2) поиск отдельных произведений по базе ЭНИ;
- 3) лексический поиск с помощью указателя словоформ;
- 4) работа со словарем частотности, связанным со страницами, на которых отображаются контексты употребления словоформ;
- 5) экспорт информации;
- 6) оформление полноценных библиографических ссылок согласно ГОСТу;
- 7) визуализация информации о распределении записей по жанрам и районам.

Тексты в ЭНИ публикуются в том виде, в котором они зафиксированы в архиве, то есть никакой редакторской (и тем более литературной) правки, кроме исправления явных ошибок, не проводится. Во всех случаях сохраняются орфография и пунктуация источников. Важнейший принцип, положенный в основу издания – точность и аутентичность передачи исходной текстовой информации. Собранные в ЭНИ тексты публикуются впервые.

Основной единицей ЭНИ является фольклорная запись – текст, записанный участниками экспедиции в конкретном населенном пункте от конкретного информанта. Эта метатекстовая информация прикладывается к каждой записи и может служить параметром пользовательского поиска.

В ЭНИ используется двуязычная система (в перспективе планируется использование мультязычной системы): фольклорные тексты представлены только на языке оригинала, описания и элементы интерфейса – на русском языке.

ЭНИ фольклорных фондов и архивов является динамической системой, так как задача представления в электронном виде всего

фольклорного фонда БашГУ недостижима моментально. Отправным пунктом оформления ЭНИ фольклорных фондов и архивов БашГУ послужил фольклорный фонд кафедры башкирской литературы и фольклора факультета башкирской филологии и журналистики БашГУ.

Начало создания данного архива было положено в конце 1950-х гг., после того как Башкирский государственный педагогический институт им. К.А. Тимирязева (БГПИ) был преобразован в Башкирский государственный университет и новая университетская кафедра начала организацию фольклорных экспедиций студентов. В разное время фольклорной практикой студентов-филологов руководили такие преподаватели кафедры, как доц. Г.С. Амантаев, проф. Р.Н. Баимов, проф. С.А. Галин, проф. М.Х. Идельбаев, проф. Т.А. Кильмухаметов, проф. А.Н. Киреев, ст. преп. Г.М. Кутуева, доц. М.Х. Мингазетдинов, ст. преп. А.Н. Сафиуллин, доц. Ф.Ш. Сибгатов, проф. А.М. Сулейманов, доц. А.И. Чанышев. На сегодняшний день фонд кафедры состоит из 145 томов машинописных и 53 томов рукописных текстов, которые и предполагается перевести в форму ЭНИ в первую очередь.

Записи представлены в текстовом формате, снабжены метаинформацией и ссылкой на источник (номер дела и листа в архиве). Метаинформация включает название текста, его жанровую принадлежность, место и год записи, язык текста, источник публикации, имя собирателя и информанта.

Помимо самих текстов и необходимого для публикации фольклорных записей метаинформации, ЭНИ оснащено специальными для электронного издания сервисами. *Интерактивное оглавление* позволяет выстраивать опубликованные тексты в удобном пользователю порядке, группируя их по заглавию, жанру, году или месту записи. Приложенные к каждой публикации *интерактивные карты* с отмеченным на них местом записи текста созданы на основе сервиса Google Maps.

Автоматически составляемый *указатель словоформ* издания: каждую представленную в указателе словоформу сопровождают данные о ее частотности и ссылка, по которой можно посмотреть все контексты употребления формы в ЭНИ. Со страницы, отражающей контекст употребления словоформы, можно перейти непосредственно к тексту в издании, где искомая словоформа будет подсвечена. Имеется также и специальный *словарь частотности* словоформ издания: указатель обновляется автоматически и не зависит от графика добавления новых текстов.

*Автоматически генерируемая библиографическая информация.* Ссылка для цитирования текстов издания в научных работах размещается внизу каждого документа под заголовком «Ссылка на эту публикацию». Ссылка соответствует ГОСТ 7.0.5-2008 «Система стандартов по информации, библиотечному и издательскому делу. Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления» и включает в себя информацию о заглавии текста, названии и годе издания, а также о дате добавления текста и дате обращения пользователя.

*Экспорт в формат XML.* (Extensible Markup Language – рекомендуемый научным сообществом формат филологических электронных публикаций. Все помещенные в ЭНИ тексты доступны для пользователя в этом формате в соответствии со стандартами международного консорциума TEI (Text Encoding Initiative).

Кроме прочего, сервисы ЭНИ позволят строить автоматически генерируемые *таблицы и графики распределения текстов по районам записи и жанрам*; автоматически создаваемые *интерактивные карты-оглавления* с отмеченными на них местами записи текстов. Такое оглавление включает название текста (оно одновременно является ссылкой, по которой можно перейти к самой записи), жанровое определение, указание на место записи, сокращенное до района (полную информацию, включающую название населенного пункта, можно посмотреть на странице записи в блоке метаинформации), год записи, язык текста и источник публикации. В ряде случаев название дается публикатором, тогда в оглавлении это специально не отмечается, но на странице записи такие названия помещены в угловые скобки. Жанровые определения даются в сокращенном виде, полностью они представлены на странице записи.

Список сокращений в названиях жанров:

- песня б – бытовая песня;
- песня л – лирическая песня;
- сказка б – бытовая сказка;
- сказка в – волшебная сказка;
- сказка ж – сказка о животных.

По щелчку на заголовке столбца с названием текста, жанровым определением, местом записи, годом, языком или источником можно изменить порядок расположения записей в оглавлении, выстроив его в прямом (один щелчок) или обратном (два щелчка) алфавитном или числовом порядке этого столбца.

В ЭНИ на данный момент представлены тексты, записанные в Салаватском, Кугарчинском, Зианчуринском, Баймакском, Бурзянском, Мечетлинском, Абзелиловском, Давлекановском, Ку-

юргазинском, Альшеевском и других районах республики, а также в Оренбургской области. Районы работы фольклористов обозначены на карте на одной из интернет-страниц ресурса.

Пользователями ЭНИ могут быть как специалисты-филологи, так и школьные учителя, а также любители народного творчества. Созданная электронная платформа для публикации фольклорных текстов позволит в будущем как расширять и совершенствовать функциональность издания, так и проводить систематические исследования на основе оцифрованной коллекции. Причем это смогут делать не только специалисты в области фольклора, но и все интересующиеся народным творчеством.

Главное направление, в котором будет развиваться сопровождающий издание инструментарий исследователя, – это разнообразные поисковые механизмы. Уже сейчас в коллекции можно искать словоформы, находить контексты их употребления и знакомиться с данными о частотности.

В частности, не только университетские, но и школьные преподаватели могут уже в настоящее время проводить занятия по устному народному творчеству или краеведению с привлечением данных, представленных в ЭНИ. Например, поиск дает возможность выделить только те произведения, которые были собраны в том или ином районе или населенном пункте, что позволяет сопоставлять их с текстами, собранными в других районах, выявлять их жанровую специфику. Может оказаться, что для какого-то одного района более характерны байты, в то время как для другого – сказки. Значительную помощь электронный ресурс может оказать и учителям родного языка, поскольку тексты записаны без литературной обработки и сохраняют все диалектные лексические, орфоэпические, грамматические особенности, что дает возможность организовать работу школьных лингвистических и литературоведческих кружков и проводить различного рода внеклассные занятия, посвященные истории и культуре родного края, а также углубленно подходить к изучению различных грамматических закономерностей башкирского языка.

Однако с точки зрения фольклориста – это «микроуровень». Гораздо более важными являются параметры более высокого, чем лингвистический, уровня, относящиеся к организации текста, его места в традиции. Проще всего в этом смысле с повествовательными текстами: для них давно разработаны и каталогизированы классифицирующие признаки. Для сказок это прежде всего персонажи с социальным статусом и/или определенными функциями (мужик, поп, солдат, мачеха, младший сын и т. д.), объекты, определяющие

пространственные параметры повествования (река, гора, озеро и т. д.), зооморфные персонажи (лиса, медведь, конь и т. п.), а также специфические предметы, формирующие сказочные мотивы (веретено, меч, сундук и т. п.). Эти признаки будут задействованы и в организации материалов ЭНИ.

В лирических жанрах такие параметры теряют свою релевантность. Однако во всех без исключения текстах так или иначе проявляют себя ключевые понятия языковой и фольклорной картины мира. Следующим исследовательским этапом после собственно подготовки и размещения текстов на сайте должно стать выявление этих понятий и системных связей между ними. Именно ЭНИ позволит в будущем на основе лексикостатистики, прикладных аспектов лингвистики текста, *data mining* и *information extraction* проводить исследования, которые будут не только классифицировать имеющиеся записи, но и давать ответы на насущные вопросы культурологии и фольклористики.

Корпусная лингвистика также предлагает свой инструментарий для исследования фольклорной коллекции. Так, фонд ЭНИ, дополненный материалами академического издания башкирского фольклора, может послужить базой для словаря постоянных эпитетов и прочих текстовых клише, которые легко вычлняются благодаря методике нахождения коллокаций, т. е. типичного и постоянного лексического окружения какого-либо слова, образующего вместе с ним устойчивое словосочетание: например, *в тридевятом царстве в тридесятом государстве, сдать хвосты; борон-борон заманда, тублыгы ла агас зур булмай араһынан утәр юл булмай*.

ЭНИ также позволит в будущем создавать разного рода справочные ресурсы: указатели, словари и атласы (что возможно благодаря географической составляющей издания). Своего рода новаторской разработкой станут, как мы надеемся, сервисы, основанные на географической части проекта. Как уже отмечалось выше, каждый текст в ЭНИ имеет картографическую привязку. Для пользователя это означает отметку на карте на странице записи. Однако за визуальным планом стоят данные о географических координатах. Например: село Малояз имеет в этой системе координаты 55.177789, 58.157158, деревня Акчура – 51.696991, 57.514141 и т. д. Соответственно на координатную сетку могут быть наложены и мотивы, и грамматические формы, и прочие филологически релевантные параметры текста. Например, вычисляя разницу между координатами и группируя их, будет возможно составить карту распространенности мотивов и словоформ (в том числе диалектных, а также архаичных и прочих маркированных)

по всему ареалу башкирского языка. Таким образом, с увеличением объема ЭНИ появится автоматически составляемый фольклорный и диалектологический атлас.

Коллектив лаборатории компьютерной филологии БашГУ планирует испытать на коллекции фольклорных текстов активно разрабатываемые в современных зарубежных информационно-гуманитарных исследованиях методики автоматического извлечения мотивов, которые в будущем будут систематизированы в форме указателей по жанрам и местам бытования, что позволит создать базу данных по башкирскому фольклору и обеспечит исследователей необходимым инструментарием для проведения научно-исследовательских изысканий.

Таким образом, думаем, что материалы, представленные на сайте лаборатории по адресу <http://lcpb.bashedu.ru>, будут интересны широкому кругу пользователей.

---

#### Примечания

- <sup>1</sup> Башкорт халык ижады. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1954–59.
- <sup>2</sup> Башкорт халык йырлары. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1954.
- <sup>3</sup> Башкорт легендалары. Өфө: БДУ нәшриәте, 1969.
- <sup>4</sup> Народные сказки, легенды, предания и были, записанные в Башкирии на русском языке в 1960–1966 гг. Уфа: Башкнигоиздат, 1969.
- <sup>5</sup> Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. Уфа: Изд-во Башкирского ун-та, 1974.
- <sup>6</sup> Сказки, легенды и предания Башкирии в новых записях. Уфа: Башкнигоиздат, 1975.

## Abstracts

A. Arkhipova

### How to kill a shaman, or Why women need trousers?

This article considers widely popular motive of shaman's desecration, depriving him of magical power and in some stories even of shaman's life by performing certain rituals with women trousers. The notion of ritual impurity of women, especially during menstruation or in the postpartum period, served as the basis for granting this type of clothing through metonymic transfer a value of "impurity" and "bane-fulness" for shamans. The article provides an interesting comparative material showing how that motive is realized in various ethnographic traditions and with what folklore elements it is shaped.

*Key words:* Mongolian folklore, shamans, contagious magic, desecration, ritual exercises.

A. Gallyamov, B. Orekhov

### On the electronic edition of the Folklore archive of the Bashkir State University

The article describes an electronic resource representing Bashkir texts recorded during folklore expeditions organised by the Bashkir State University in recent decades. The publication is accompanied by detailed meta-information, an index of word forms, a map and visualizations of quantitative features. The resource itself and the article about it were completed several years ago, and a lot of similar electronic editions built on the same principles have appeared since then.

*Key words:* folklore, electronic edition, GIS systems, digital humanities.

D. Gryazev

### The protective daily Kazakh oralman tradition in regulations and practices

This article analyzes some elements of apotropeic everyday Kazakh tradition. The main attention the author pays to the amulets that are not included in the widescale rituals of the life circle or of the calendar

sets. The research of the author based on his field materials and also data from ethnographical literature.

*Key words:* amulets, apotropeic magic, Kazakhs, oralmans.

D. Doronin

### White steed on the mountain. Structure and markers of communication in Altaic visionary practices

The article focuses on communicative situations in visionary practices of the contemporary Altaic shamanism, Altaic Evangelical Christianity and Burkhanism (Altaic *White faith*). The article presents several levels of structural analysis of “mythological communication” (communication between man and a supernatural being). The first (macro) analysis level is the syntagmatic of rites of various types. The second level of analysis is a typology of participants in mythological communication organised according to the type of the dominant channel of the communication (visual, verbal, actional, material) and to the type of the activity of a man or a spirit. At the third (micro) level of analysis “key communication markers” of Altai visionary practices are considered, the markers, existing for communication participants as important visual signals, such as white objects, the juniper (*archin*), parts of the head.

*Key words:* Altaic shamanism, Altaic Protestantism, Burkhanism, shamanic practices, visionary practices, communicative situation, semiotics, syntagmatic structure of a rite, key marker of communication, typology of visionaries.

B. Knorre

### Contemporary Altai shamanism in the context of the national religious policy of the Altai Republic

The article is focused on understanding the process of post-Soviet revitalisation of the Altai shamanism as a form of popular Altai faith reflecting national aspirations of the Altai people. The author analyses various modifications of shamanism revitalised in the last 25 years, peculiarities of the contemporary “shamanistic theology” corresponding in many ways to the traditions of the Turkic peoples, and the conflicting interpretations of contemporary shamanistic leaders, illustrating the impact of different cultural and civilizational factors. Attention is also

paid to Burkhanism – a religious syncretic movement that arose in the early 20th century and in the Post-Soviet epoch came to the forefront of disputes between representatives of shamanism and Buddhists.

*Key words:* shamanism, *Ak Jang* (“White Faith”), Burkhanism, religions of Altai, revitalization, folk beliefs, Turkic mythology.

E. Korovina

Some remarks on the structure of shamanic rituals in the “Tale of the Nisan Shaman” and some parallels to them

This article is devoted to the analysis of the structure of shamanic rituals in the “Tale of the Nisan Shaman”. In addition, it gives some examples of similar structures both in Siberian folklore and in traditions of other regions.

*Key words:* Manchu, “Tale of the Nisan Shaman”, iterations, text structure, text units.

Yu. Liakhova

What is menacing in the one-horned. Hunting spirits and other local spirits in Mongolian folklore

Mongolian local spirits are highly various. The present article considers a separate group of local spirits-hunting spirits. They manifest themselves before people in the nature of animals having but two key features: they are entirely painted white and have only one horn instead of two. In a region, where those beliefs are common, the main features of local spirits are not unique to them alone. They are transferred to other mythological characters, as a result there are some narratives of magic qualities of the white colour, of a one-toothed tarbagan and one-eyed fishes as well as an aquatic one horned bull.

*Key words:* Mongolian demonology, contemporary mythology, local spirits, one-horned animals.

Yu. Naumova

### The demon *albasty* in the childbirth rituals of the Kazakhs. Function and attributes

The article focuses on contemporary notions of the Kazakhs of North Kazakhstan on *albasty* – a demonic character known to many Turkic peoples of Central Asia and the Caucasus. The article examines this character's attributes and functions manifested through prohibitions, teachings, and memorates, mostly associated with the traditional maternity cycle. The Kazakhs believe that *albasty* try to steal some essential organ from a woman's body, usually during childbirth. In many Turkic peoples', traditions this character exists in various guises, but it has a number of stable characteristics and functions considered in detail in the article.

*Key words:* Kazakh folklore, Kazakh demonology, demonic character, *albasty*, birth ritual.

R. Otgonbaatar, A. Tsendina

### Spells against child weeping among the Mongols. Oral and written traditions

The article describes and analyses written sources in the Old Mongolian and Tibetan languages and oral recordings made in different regions of Mongolia of spells against child weeping and descriptions of the corresponding rite. The authors conclude that oral and written sources represent various traditions, which often mix due to their typological proximity.

*Key words:* spells, rites, written and oral tradition, Mongolia, Tibetan recordings, Mongolian tradition.

A. Solovyova

### Mongolian demonology in the recordings by Ts. Damdinsuren

This publication contains translations of a number of traditional stories about demons and spirits collected in the 20th century by the famous Mongolian scholar Ts. Damdinsuren. The translations of the stories are accompanied by a overview of Ts. Damdinsuren's collection and a commentary on several motifs that are still popular in the Mongolian folklore.

*Key words:* Mongolian folklore, demonology, traditional believes, demonological narrative, character, motif.

## Сведения об авторах

*Архипова Александра Сергеевна* – кандидат филологических наук, доцент Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ; научный сотрудник Центра прикладной урбанистики Московской высшей школы социальных и экономических наук; руководитель исследовательской группы «Мониторинг актуального фольклора», старший научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, alexandra.arkhipova@gmail.com

*Галлямов Азамат Абдрахманович* – кандидат филологических наук, доцент Башкирского государственного университета, azamat.gallyamov@gmail.com

*Грязев Денис Владимирович* – магистр филологии, независимый исследователь, denis.gryazev@gmail.com

*Доронин Дмитрий Юрьевич* – научный сотрудник лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, научный сотрудник Центра прикладной урбанистики Московской высшей школы социальных и экономических наук, demetra2@mail.ru

*Кнорре Борис Кириллович* – кандидат философских наук, доцент факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», borisknorre@gmail.com

*Коровина Евгения Владимировна* – младший научный сотрудник отдела урало-алтайских языков Института языкознания РАН, vagma0@gmail.com

*Ляхова Юлия Викторовна* – аспирант учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, liakchova@gmail.com

*Наумова Юлия Николаевна* – аспирант учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, iulia.naumova@gmail.com

*Орехов Борис Витальевич* – кандидат филологических наук, доцент Школы лингвистики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», nevmenandr@gmail.com

*Отгонбаатар Ринченсамбуугийн* – научный сотрудник Института языка и литературы МАН, Улан-Батор, ongqud@gmail.com

*Соловьева Алевтина Андреевна* – методист учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора, преподаватель Института восточных культур и античности РГГУ, asolovyova@yandex.ru

*Цендина Анна Дамдиновна* – доктор филологических наук, профессор Института восточных культур и античности РГГУ, annatsendina@gmail.com



## General data about the authors

- Arkhipova Alexandra S.* – Ph.D. in Philology, associate professor, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities; Head of the research group “Monitoring of contemporary folklore”, senior researcher, Laboratory for Theoretical Folkloristics, School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Research Fellow, Centre for Applied Urban Studies, Moscow School of Social and Economic Sciences, alexandra.arkhipova@gmail.com
- Doronin Dmitry Yu.* – researcher, Laboratory for Theoretical Folkloristics, School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; researcher, Center for Applied Urban Studies, Moscow School of Social and Economic Sciences, demetra2@mail.ru
- Gallyamov Azamat A.* – Ph.D. in Philology, associate professor, Bashkir State University, azamat.gallyamov@gmail.com
- Gryazev Denis V.* – master of philology, independent researcher, denis.gryazev@gmail.com
- Knorre Boris K.* – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Faculty of Humanities, Higher School of Economics, borisknorre@gmail.com
- Korovina Evgeniya V.* – junior researcher, Institute of Linguistics RAS, varna0@gmail.com
- Liakhova Yuliya V.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, liakhova@gmail.com
- Naumova Yuliya N.* – postgraduate student, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities, iulia.naumova@gmail.com
- Orekhov Boris V.* – Ph.D. in Philology, associate professor, School of Linguistics, Higher School of Economics, Moscow, nevmenandr@gmail.com
- Otgonbaatar Rinchensambuugiin* – researcher, Institute of Language and Literature MAS, Ulan Bator, ongqud@gmail.com
- Solovyova Alevtine A.* – methodist, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies; lecturer, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, asolovyova@yandex.ru
- Tsendina Anna D.* – Dr. in Philology, professor, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, annatsendina@gmail.com



Художник *В.В. Сурков*

Корректор *О.К. Юрьев*

Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Подписано в печать 16.12.2016.

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Усл. печ. л. 10,0. Уч.-изд. л. 10,5.

Тираж 1050 экз. Заказ № 140

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6

[www.rgggu.ru](http://www.rgggu.ru)

[www.knigirgggu.ru](http://www.knigirgggu.ru)

---

---

Журнал «Вестник РГГУ»  
Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»  
выходит 12 раз в год.  
Подписка принимается  
всеми отделениями связи без ограничений.  
Подписной индекс в каталоге «Газеты. Журналы»  
ОАО Агентства «Роспечать» – 70969  
Не забудьте своевременно подписаться  
на наш журнал!

---

---