

*Л. П. Потапов*

## Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций

В этнографических коллекциях Музея антропологии и этнографии АН СССР и Государственного Музея этнографии народов СССР в Ленинграде хранятся шаманские бубны тюркоязычных народов Алтая и Саян, в том числе и хакасские, а именно качинские, сагайские, бельтирские и койбальские. Они относятся в настоящее время, как и шаманские бубны многих других народов (якутские, тунгусские и др.), к категории уникальных экспонатов, имеющих ценное источниковедческое научное значение. Дело в том, что шаманский бубен у всех алтае-саянских народов играл главенствующую роль в их традиционной религии; всеобъемлющее значение его стало выясняться только в результате исследований советских этнографов. Его функции не ограничивались, как полагали раньше, служебным, подсобным назначением при камлании либо как музыкального инструмента в виде технического средства призывания духов-помощников или средства возбуждения шамана, либо просто в качестве одного из предметов культового инвентаря. Подробное и углубленное изучение установило нечто другое. Шаманский бубен заключал в себе отражение многих весьма важных представлений шаманистов о духах и божествах, в том числе духах-покровителях шамана, о духах болезней, о трехчленной структуре вселенной: земной, небесной и подземной, каждая из которых являлась сферой обитания тех или иных духов, воздействующих на судьбу человека или определяющих ее. Бубен таил в себе и магическую силу шамана, свидетельствовал о квалификации шамана, о наследственности его профессии. Он использовался шаманом для магического воздействия на погоду, но особенно для лечения больных. Вот почему после многолетнего изучения шаманских бубнов почти у всех народов Саяно-Алтая я пришел к выводу, что бубен — это феномен шаманского культа, что он далеко не просто культовый предмет, а синтетический инструмент шаманского ритуала, насыщенный религиозной символикой, высокая степень концентрации которой наиболее ярко выступает в пиктографическом письме, наносившемся на кожу, обтягивающую бубен.

Символика бубна в целом и его отдельных частей, а также его многочисленных рисунков раскрывают значение шаманского бубна и как древнего комплексного памятника не только шаманской религии, но и этногенетических связей современных тюркоязычных алтае-саянских народов с их далекими историческими предками. Древность шаманских бубнов у тюркских народов удостоверена сообщением византийских послов VI в., посетивших ставку древнетюркского кагана<sup>1</sup> и лично наблю-

<sup>1</sup> См.: Византийские историки. СПб., 1860, с. 374.

давших камлание шамапов с бубном. Подтверждается это и древнетюркской надписью с Енисея (памятник с р. Бегре из бассейна р. Бийхема в Туве), в которой сказано, что умерший «расстался» с шаманским бубном и магическим камнем яда, при помощи которого шаманы воздействовали на погоду.<sup>2</sup> Шаманский бубен и в недавнее время, когда еще существовали шаманы, запрещалось класть в могилу. Его вешали на дерево вблизи места погребения умершего шамана. Наконец, о существовании шаманского бубна в древнетюркское время свидетельствуют енисейские петроглифы, среди которых нередки изображения шаманов с бубном в руках.<sup>3</sup> Мне уже приходилось обращать внимание, основываясь на анализе конкретного материала, на возможность использования шаманского бубна алтае-саянских народов в качестве ценного источника для изучения ряда элементов их материальной и духовной культуры в историческом плане и, конечно, этнической истории.<sup>4</sup>

В настоящее время этот памятник шаманской религии уникален. Он исчез из жизни народов Сибири безвозвратно вместе с профессиональными шаманами и сохраняется только в некоторых музеях, превратившись в один из экспонатов или просто «единицу» музейного хранения, о которой почти ничего неизвестно, кроме того, что это «предмет культа». Как правило, шаманские бубны в музеях описаны крайне формально и кратко и лишь по некоторым внешним признакам (форма, размер, материал и т. п.). Значение его частей, рисунков, их символика, семантика их названий остаются не раскрытыми, зашифрованными сложными религиозными представлениями, ныне не сохранившимися даже в памяти современных потомков бывших шаманистов. Что касается нашей этнографической литературы досоветского периода, то приходится констатировать, что она мало дает для глубокого и сложного изучения и анализа шаманских бубнов. Конечно, имеются исключения, ибо встречаются отдельные публикации с подробным описанием (и даже с иллюстрациями) конкретных бубнов. Однако и здесь мы сталкиваемся преимущественно с внешним описанием бубна, в том числе и рисунков, почти без всяких попыток выяснить символику или проникнуть в связи бубна с шаманскими религиозными представлениями.

Формальное описание отнюдь не способствует раскрытию «секретов» бубна, например что жизнь и здоровье шамана связывались с его бубном. Не дает оно хотя бы и общей картины ритуальной значимости бубна для культовой практики шамана. А ведь только при помощи бубна шаман и мог вести камлание в любой юрте или другом помеще-

<sup>2</sup> Radloff W. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Lief. 3. СПб., 1895, S. 316, 371. С этим переводом согласен и С. Е. Малов, хотя предлагает и свой перевод, согласно которому умерший расстался или отделился «на чужбине от своих родственников». — В кн.: Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М.—Л., 1952, с. 32. Х. Оркун решительно переводит это место (7-я строка памятника, задняя сторона) как «бубен шамана и дождевой камень» (yat): Orkun H. N. Eski türk jazitlari. Istanbul, 1940, T. III, s. 72; см. также этот перевод: Grosckelmann C. Zu den alttürkischen Inschriften aus dem Jenisseigebit. — Ural-Altäische Jahrbücher, 1952, Bd XXIV, Hf 1—2, S. 141. О магическом камне яда — таш и использовании его шаманами как в древнетюркское время, так и у современных тюркоязычных алтае-саянских народов см.: Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 18—19.

<sup>3</sup> Савенков И. Т. О древних памятниках изобразительного искусства на Енисее. М., 1910.

<sup>4</sup> Potarov L. P. Die Samanentrommel bei den altaischen Völkern. — In: Glaubenswelt und Fölklore der Sibirischen Völker. Budapest, 1963; Потапов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая. — Сов. тюркология, 1970, № 6; Potarov L. P. The Shaman Drum as a Source of Ethnographical History. — In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.

нии, в любом месте под открытым небом, будь то гора или берег реки, лес или степь и т. д. Бубен служил шаману как бы маленькой походной моделью с портативным ритуальным реквизитом, даже со своеобразным «иконостасом», представленным в рисунках вселенной, небесных светил, с изображением духов, священных птиц, деревьев, зверей и т. д. Получить такие данные можно было, разумеется, от шаманов, когда они еще существовали, хотя и тогда это было совсем не легко, в чем мне неоднократно приходилось убеждаться лично. По-видимому, этим и объясняется то, что такие сведения в литературе редки и обычно отрывочны.

Я воспользуюсь собранным мною полевым материалом и попытаюсь восполнить этот пробел по отношению к шаманским бубнам качинцев. Мне кажется, качинский материал представляет особый интерес в связи с некоторыми наблюдениями 1914 г. этнографа С. Д. Майнагашева (сагайца по происхождению). По мнению исследователя, шаманство у качинцев в то время находилось на пути полного исчезновения. Сохранившиеся былые воззрения у качинцев он нашел более сбивчивыми, чем у сагайцев. Шаманов у качинцев, по его словам, тогда было мало, а таких, которые бы имели бубен и костюм и могли совершать полную церемонию жертв, уже вообще не было.<sup>5</sup> С. Д. Майнагашев изучал абаканских качинцев, у которых оказался и я, но тридцать лет спустя. Я здесь не застал действующих шаманов, но шаманские верования были весьма свежи в памяти качинцев, среди которых я встретил, например, не только нескольких бывших участников церемонии изготовления шаманского бубна, но даже одного бывшего шамана, о чем я скажу несколько дальше, а теперь перейду к характеристике качинских бубнов, хранящихся в упомянутых выше ленинградских этнографических музеях, которую начну с обобщенного внешнего описания.

Как и многие шаманские бубны алтае-сайских народов, качинский бубен почти круглой формы (продольный диаметр до 75 см, поперечный около 70 см), его деревянная обечайка — обод шириной от 10 до 15 см. Бубен обтянут кожей только с одной стороны, образующей как бы дно, но покрывающей и обечайку. Эта внутренняя полость остается открытой, и в нее вставлены две перекладины: вертикальная деревянная (*марс*), служащая также рукояткой, за которую шаман держит бубен во время камлания, и горизонтальная железная в виде прута (*кирис*), продетого через рукоятку ближе к ее верхнему концу. На верхней части бубна, на обечайку под кожу, подложены шесть березовых палочек-бугорков, которые именуются у одних бубнов рогами, у других — сосцами. Кожа на обтяжку полагалась от самца марала или самца козули (*кульбус*), лося. За отсутствием шкур этих животных по причине упадка зверового промысла и т. п. стали натягивать на бубен кожу жеребенка самца или молодого мерина.

Рукоятка бубна представляет широкую доску с Ф-образным вырезом посредине, чтобы брать ее рукой. По форме, вырезу и некоторым другим прорезам она поразительно сходна с рукоятками одного из типов лапландского (саамского) шаманского бубна.<sup>6</sup> Сходство устанавливается и в том, что бубны саамов также имеют пиктографические рисунки, что колотушка бубна к ним называется тем же термином, что и у алтае-сайских бубнов. В этом отношении шаманский бубен отразил реальные

<sup>5</sup> Майнагашев С. Д. Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов летом 1914 г. — Изв. Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, сер. II, № 3. СПб., 1914.

<sup>6</sup> Emsheimer E. Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel. — Ethnos, Stockholm, 1948, Bd 13, № 1—2.



историко-генетические связи далеких предков саамов и саяно-алтайских народов, которые выявлены и по другим элементам традиционной материальной культуры,<sup>7</sup> что лишним раз подтверждает его научное значение в качестве историко-этнографического источника. Рукоятка является важнейшей частью бубна, с ней связывается у алтае-саянских народов местопребывание «хозяина» бубна. Она служит по своей форме и признакам для классификации бубнов по внешнему виду, а у самих этих народов — еще показателем того, от какого священного покровителя дан шаману этот бубен (от горы, неба и т. д.).

На горизонтальном железном пруте по обе стороны рукоятки расположены железные подвески в виде кошачьих по форме трубочек или плоских пластинок. Последние именуется *кымыс*, что значит «сабля», и относятся к символическому вооружению шамана, который использовал бубен в некоторых ситуациях как лук, из которого он стрелял по враждебным силам. Поэтому железная перекладина носит название *кирис*, что буквально означает «тетива». На бубне бывшего качинского шамана Романа Кандаракова было 7 *кымыс*, 9 трубочек (*конгур*) и 7 колокольчиков (*сон*).

Таковы внешние признаки качинского бубна, насыщенного шаманской символикой, постичь которую можно не только непосредственным опросом шаманов, но и через изучение церемонии изготовления бубна, что я попытался в свое время сделать при этнографических поездках к народам Алтая и Саян.<sup>8</sup> Ниже излагаются некоторые результаты этого изучения, основанные на моих записях со слов бывшего качинского шамана Романа Кандаракова, который проживал в долине Абакана в Трояковском улусе, будучи в 1946 г. в возрасте 67 лет. По происхождению он был сагайцем из рода Таг-карга, но вырос и жил среди качинцев и пользовался известностью как качинский шаман, каковым он и сам себя считал всю жизнь. Он прервал свою шаманскую деятельность в начале 30-х годов. Во времена посещения абаканских качинцев С. Д. Майнагашевым он уже был шаманом, имевшим и бубен, и ритуальный костюм, и совершал камлания с жертвоприношениями и, видимо, остался неизвестным С. Д. Майнагашеву. Большую и интересную информацию по изготовлению и оживлению бубна я получил еще от жительницы Верхней Теи И. П. Нарыковой, женщины почтенного возраста, бывшей неоднократно в конце 20-х годов не только очевидцем, но и участницей церемонии изготовления бубна у белоярских качинцев, например когда делали первый бубен и шили ритуальный костюм начинающему тогда качинскому шаману Семену Аткину. Роман Кандараков рассказывал мне главным образом о своем бубне, как его делали и оживляли, какие рисунки наносили и т. д. Его рассказ я излагаю с учетом некоторых данных, сообщенных И. П. Нарыковой, информация которой по этому вопросу в основном совпадала с тем, что я узнал от Романа Кандаракова. Разумеется, я не упускал случая проверить и дополнить свои записи и у других более или менее компетентных лиц, в том числе и у сагайцев.<sup>9</sup> Последние несколько раз обращали мое внимание на отличия, свойственные бубну, его изготовлению и оживлению у них по сравнению с качинскими.

<sup>7</sup> Потапов Л. П. К проблеме ареальных исследований этнографии народов Сибири. — В кн.: Народы и языки Сибири. Ареальные исследования. М., 1978, с. 12.

<sup>8</sup> Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. — ТИЭ АН СССР, нов. сер., М., 1947, т. I.

<sup>9</sup> Особенно ценные данные по шаманству у сагайцев я получил от Сатана Буракова и Кобона Боргоякова, которым в 1946 г. было по 78 лет, а также от других стариков, живших в то время в верховьях р. Теи.

Первый бубен делали начинающему шаману после того, как устанавливалась его судьба стать шаманом по воле духов. Обычно у избранника это проявлялось в том, что он становился как бы «ненормальным», т. е. что-то бормотал или выкрикивал нечто несвязное, с кем-то разговаривал, убегал в лес, терял сознание и т. д.<sup>10</sup> К нему приглашали опытного шамана, который путем камлания устанавливал характер болезни и кем из духов она наслана. И если оказывалось, что духи требуют, чтобы данный человек стал шаманом, то устанавливалось, и кто именно из духов-предков (бывших шаманов) «наступает» на избранника и по чьей высшей воле. У абаканских качинцев считалось, что главным распорядителем и покровителем шаманов являлся «хозяин» священной почитаемой горы Каратаг (букв. «Черная гора»), находящейся в хребте Карасын (букв. «Черном хребте»). Возможно, что этот Черный хребет под названием Кара Сенгир угомнается в енисейской рунической надписи на скале Кемчик-кая (на правом берегу Кемчика). Мой собеседник назвал Каратаг главным «хозяином» всех гор данного хребта, отроги которого составляют только «жилы» (*анын тамырлары*) Каратага. Он указал также, что вообще все шаманы, не только качинские, получали свои бубны от священных гор. В свое время я это слышал от шаманов у северных алтайцев, в частности у шорцев (от горы Мустаг). Мне подтвердили это и местные сагайцы. Их шаманы получали свои бубны по повелению горы Падын-тага или Каратага (по другому), находящихся в верховьях р. Мрассы в Горной Шории.

Роман Кандараков пояснил, что у хозяина Каратага было девять сыновей (*тогус оол*) и семь дочерей (*четти кыс*), в обязанность которых входил контроль над шаманами, их деятельностью, над сроком жизни и т. д. На Каратаге росла черная пихта Кара-сыбы, на которой были отметки (*тангма*) каждого живого шамана, и если этот шаман ослабевал, долго болел, его отметка начинала стираться, становилась плохо заметной, и тогда дети Каратага подбирали ему замену. Найдя кандидата, они сигнализировали ему об «избрании» через особую болезнь. Все это узнавал от Каратага (и его детей) опытный шаман, который камлал по поводу болезни будущего шамана и объявлял ему и его близким: «Тосторин настырга» («тосторин кыстарча»), т. е.: «Тоси давят» («тоси сжимают»). При этом под словом *тоси* всегда подразумевались предки — бывшие шаманы. Рассказывая о себе, Роман сообщил, что при его собственном становлении шаманом на него «давил» прадед Тадык, после смерти которого в их роду не было шаманов, и Роман его заменил. Об этом ему сказал шаман, камлавший Каратагу, где и решилась судьба Романа. С этого времени шаман, камлавший Роману, стал наставником — *настан пабазы* (букв. «отец, ведущий на поводу будущего шамана»). Он брал на себя подготовку будущего шамана к камланиям, становился его индивидуальным руководителем. В течение двух или трех недель он то и дело камлал различным духам, чтобы узнать, какой сделать бубен, где найти то дерево, из которого сделать рукоятку, где растет тот тальник, из которого нужно согнуть обод (обечайку), и какое животное найти, шкурой которого нужно обтянуть бубен. Наконец шаман-руководитель узнавал от хозяина Каратага, когда, в какое время нужно было сделать бубен и ритуальный костюм. Растянutosть во вре-

<sup>10</sup> Все этнографы, путешественники, затрагивающие в своих заметках вопрос о становлении шаманов у тюркских народов Сибири, единодушно ссылаются на особую нервную болезнь, предшествующую этому, но всегда со слов местных информаторов. Никто из них лично не наблюдал симптомов этой болезни, которая не фиксируется и в наше время, когда медицинское наблюдение на местах в Сибири находится на должной высоте.



мени и частая повторяемость камланий в этот период преследовали и практическую цель: научить становящегося шамана ритуалу и приемам камлания. Между прочим, мои собеседники-сагайцы подчеркнули, что у них процесс узнавания у священной горы о будущем бубне был проще и быстрее, так как камлающий шаман ходил к хозяину горы не один, а брал с собой *чула* (двойника) будущего шамана, которого он показывал хозяину горы. Тот осматривал кандидата, определяя его пригодность по наличию или отсутствию «лишней кости». Если он находил таковую, то утверждал этого шамана, разрешая ему камлать самостоятельно, главным образом для себя (до изготовления бубна), с каким-либо опахалом (*чильбег*), которым мог быть кусок материи, или рубаха, или оюяска. Во время таких камланий с опахалом будущий шаман сносился со своими ближайшими духами-помощниками и через них узнавал, как и когда делать первый бубен.

Изготовлению первого бубна шамана придавалось весьма большое значение, разумеется, в соответствии с его ролью в шаманском культе. Это вытекает прежде всего из самой церемонии, посвященной данному событию, носившей общественный и длительный характер, насыщенной различными ритуальными и магическими приемами, запретами, обрядами, заканчивавшейся большим камланием, целью которого было «оживление» бубна. Символическому оживлению подвергалось животное, шкурой которого был обтянут бубен. Бубен предназначался быть верховым ездовым животным шамана во время камлания, когда шаман совершал свои путешествия к духам и божествам. В призываниях шаманов алтае-сайских народов при обращении к бубну то и дело содержатся просьбы и пожелания к их бубнам не хромать, не спотыкаться, не оступаться или не поскользнуться на льду. При этом бубен уже не называется обычным его именем как предмета *түүр* (*түр* и т. п.), а именуется либо маралом, либо лосем и т. д.

Перейдем теперь непосредственно к церемонии изготовления бубна у качинцев, главным образом по сообщению Романа Кандаракова, в компетенции которого сомневаться нет оснований.

Когда наступал срок изготовления бубна и костюма, установленный духами, о чем *настан пабазы* узнавал при камлании, ближайшие родственники и сородичи будущего шамана, его одноулусники и вообще все желающие участвовать в этом жители из ближайших улусов собирались в юрте шамана. Делали бубен и шили костюм ритуальный коллективно. Технологической частью руководил кто-либо из опытных стариков, как правило, из родственников будущего шамана, а *настан пабазы* осуществлял свою руководящую роль в ритуальной части церемонии, длившейся обычно семь дней. Существенным моментом обрядовой стороны, характерным для качинцев, был отбор и назначение специальных помощников шамана для проведения ритуала — девяти молодых парней (*тогус оол*) и семи девиц (*четти кыс*), которые символизировали сыновей и дочерей будущего шамана по аналогии с таковыми у хозяина Каратага. Роман объяснил роль этих персонажей в обряде. Они нужны были начинающему шаману, когда он впервые приходит к хозяину Каратага представить себя в качестве нового шамана и показать свой первый бубен, чтобы через этих помощников продемонстрировать свою силу. Он приходил с *чула* каждого парня и каждой девицы. А хозяин горы, покровитель шаманов, представлял ему своих девять сыновей и семь девиц в качестве тосей, покровителей и помощников, через которых новый шаман будет сноситься с хозяином горы. Парни и девицы на это камлание приглашались шаманом по выбору его с таким расчетом, чтобы они были бойкими, умели свободно владеть речью,

могли изготовить ту или иную часть бубна или наносить рисунки на бубен, шить части костюма шамана и т. п.

В первый день делали деревянный остов — обечайку — и подбирали шкуру для обтяжки. Руководил этим обычно почтенный опытный старик, который и вырубал в указанном шаманом месте часть тальникового дерева с таким расчетом, чтобы дерево продолжало расти. Если оно начинало потом сохнуть, это считалось плохим предзнаменованием для нового шамана. Там же, в лесу, вырубался кусок от растущей березы для рукоятки бубна (*марс*), символизировавшей хозяина бубна, который в бубнах с антропоморфной рукояткой (у алтайцев) олицетворял шамана-предка. Стружки и щепки тщательно собирались и закапывались, чтобы на них кто-нибудь не наступил, особенно женщина, и не осквернил бы этим будущий бубен.

Новый шаман определял по указанию своих духов-покровителей и помощников, которые в эти дни «кружились» над ним, какие рисунки нанести на кожу бубна, какие сшить костюм и шапку. Полагалось, чтобы бубен и облачение шамана соответствовали тем, какие были у его предка-шамана, которому новый шаман наследовал. Так восполнялось отсутствие каких-либо канонических письменных указаний или правил. Все основывалось на устной традиции и коллективной памяти участников церемонии.

Обычно в первый день удавалось сделать обечайку, вставить рукоятку и пропустить через нее железный прут, который, как и все другие железные части бубна, старались взять из бубна умершего шамана-предка. С этого же дня семь избранных девиц под руководством опытной старухи начинали шить ритуальное облачение новому шаману, пользуясь его указаниями. Рассказывая об изготовлении бубна и облачения, Роман Капдараков подчеркнул существенную особенность. Оказывается, в старину бубен делали девять избранных парней, а семь девиц шили костюм, но на памяти Романа от этого правила было много отступлений. Тем не менее он утверждал, что такой обычай сохранялся преимущественно у качинцев Белоярского р-на. И это, видимо, так, поскольку об этом же мне говорила И. П. Нарыкова, в свое время принимавшая непосредственное участие в изготовлении шаманского бубна и ритуального облачения именно у белоярских качинцев. По ее словам, здесь каждую часть бубна начинал делать глава девяти парней (*пасчы оол*) и каждую часть облачения — глава семи девиц (*пасчы кыс*), а дodelывали это другие. С первого же дня исполняемой церемонии эти парни и девицы, по утверждению той же И. П. Нарыковой, с обеденного времени и до вечера ежедневно в течение пяти дней выезжали верхом, празднично одетые, на хороших лошадях, в ближайшие улусы собирать материал, преимущественно для ритуальной одежды, в которую шаман облачался во время камлания. По обычаю полагалось, чтобы каждый домохозяин или домохозяйка что-нибудь дали приезжим, хотя бы кусок материи или рукавицу, шкурку зверька или перья птицы (например, крылья филина) и т. д. В тех домах, где знали об изготовлении бубна в ближайшем улусе и готовились к этому заранее, приезжих встречали с угощением и провожали с кроплением их аракой.

На второй день натягивали на бубен кожу молодого мерина гнедой масти, ибо мерин считался наиболее подходящим для верховой езды, а гнедая масть — ритуальной.<sup>11</sup> В этот день натягивали кожу, если она

<sup>11</sup> Potapov L. P. Signification rituelle du pelage des chevaux chez les populations Sajano-altaïennes. — L'Ethnographie, 1977, № 2.



была подготовлена и обработана для этой цели. Если нет, то кожу натягивали только на четвертый день, и она сохла на бубне еще два дня. Во время сушки по ней от времени до времени ударяли рукой, пробуя «голос бубна». После сушки на нее с внешней, ударной стороны бубна наносили серию различных рисунков, из которой каждый имел определенное ритуальное значение. Рисунки наносились белой, красной, коричневой и другими красками по указанию нового шамана, который сам следил за их выполнением. В большинстве они изображали его помощников или атрибуты, необходимые для путешествия кама в разные миры духов и божеств. Некоторые из помощников, изображения которых наносились на бубен, были также и охранителями самого шамана. Они его предупреждали об опасности, особенно во время сна, когда какой-либо враждебный шаман пытался его «съесть». В таких случаях охранители сигнализировали ему звоном железных подвесок, надетых на железный прут-перекладину. Шаман просыпался, хватал бубен и начинал камлать, быстро узнавал, откуда грозила опасность, и отбивал ее. А «съесть» шамана можно было легче всего именно во сне, ибо в это время выходила одна из его душ (*чула*).

К концу изготовления бубна успевали сшить костюм для камлания и сделать колотушку для бубна, если не было готовой, оставшейся от предшествовавшего шамана. Роман, например, взял для своего бубна готовую колотушку (*орба*), принадлежавшую его предку Тадыку. Бубен после смерти шамана обязательно уносили в лес, в глухое место, по возможности недалеко от места его погребения, и вешали на дерево. А колотушку родственники умершего нередко оставляли у себя на тот случай, если в их роду появится новый шаман.

После высыхания рисунков шаманский бубен считался готовым. Тогда посылали за *пастан пабазы*. Закалывали белого ягнienка-самца. В передний угол юрты нового шамана ставили свежую срубленную березку, выкуривали вино, которое никому из людей не позволяли попробовать. По приезде *пастан пабазы* начинался обряд оживления бубна (*түүр тургисчилер*). К этому моменту съезжалось много народа. Старый шаман заставлял молодого надеть шитое ему облачение, давал ему в руки его первый бубен, без лент, привязываемых к верхней части рукоятки, и заставлял его сделать *амас* (окуривание богородской травой) с просьбой о благополучном оживлении. Затем оба шамана приступали к камланию. Новый шаман впервые отправлялся в далекий путь к хозяину Каратага, камлая с бубном. За ним «следом» шел, камлая, старый шаман и вместе с ними *чула* парней и девиц — помощников изготовления бубна и костюма. В течение всего камлания 9 парней и 7 девиц, взявшись за руки, стояли в юрте и пели, подражая голосу и мелодии молодого шамана. Пели все, что приходило им в голову, лишь бы усилить его голос. «Дорога» обоих камлающих шаманов, по словам Романа, была следующей. Сначала они шли «обратным следом» (*тискеризинен*) к тальнику, из которого была сделана обечайка, воспроизводя обстановку, при которой ее вырубил из дерева, и описывая жизнь этого дерева. Далее они шли «обратным следом» к березе, от которой был взят кусок для рукоятки бубна, и также восстанавливали картину ее рубки, обработки, вплоть до восстановления «биографии» этого дерева (где росло, как страдало от морозов и т. д.). Но особенно тщательно и подробно шаманы восстанавливали обратным следом «биографию» животного, шкура которого была натянута на бубен и которое предстояло оживить. Они рассказывали, как и где росло это животное, где оно паслось, пило воду и т. д. Дойдя таким образом до момента его рождения, они ловили его *чула*, т. е. жизненную силу, и «вбивали» ее в новый бу-



бубен (в рукоятку *марс*). С этого момента бубен считался оживленным, символизируя ездовое животное, так как в нем находилась его *чула*.

Вслед за этим молодой шаман выходил из юрты и разыгрывал сложную пантомиму, сопровождая ее частично возгласами и репликами. Он так бросал бубен, чтобы тот катился, и ловил его, как коня, садился на него верхом и делал вид, что усмиряет и объезжает коня, впервые пойманного для верховой езды. Это напоминает то, как у алтайцев во время жертвоприношения лошади божеству шаман разыгрывал пантомиму ловли ее *чула* (у алтайцев двойник реальной лошади, отправлявшийся камом божеству, именовался *пура*) в особый миниатюрный загон из бересты с воротами, где устанавливалась на березовой полке петля из конского волоса, в которую и «попадалась» *пура* жертвенной лошади.<sup>12</sup> В этом моменте камлания отражено весьма важное представление о шаманском бубне как об оживленном двойнике коня (марала, оленя, какого-либо другого животного), шкурой которого обтянут данный бубен.

Все это лишний раз убеждает меня в том, что камлание у качинцев, так же как и у алтайцев, телеутов, шорцев, тувинцев и др., с путешествием *чула* шамана и его спутников (парней и девиц) к божествам и духам, разговоры с ними и вручение им *чула* жертвенного животного и т. д., основано на представлении о дуализме соматической и психической сущности, или природы, человека и животных. Дуализм этот, думается, возник на почве более древнего и общего дуалистического олицетворения природы, по которому каждый объект или явление природы, в том числе и стихийное (ветер, молния и т. п.), кроме видимого всем образа, содержит в себе еще невидимого «хозяина» данного предмета и явления. У качинцев такой хозяин человека и назывался *чула*. У телеутов он описан как «душа», но тоже под названием *жула*.<sup>13</sup> У алтайцев его называют и *жула*, и *сюне*, причем подчеркивают, что *жула* и *сюне* — *janys sos* («одно слово», т. е. синонимы). Вероятно, термин *сюне* в рассматриваемом значении, как полагает Н. А. Баскаков, монгольского происхождения. Он оказался у алтайцев, по моему мнению, в результате ассимиляции в их среде монгольских этнических элементов.<sup>14</sup>

После «усмирения» оживленного коня-бубна камлание продолжается в юрте. На столике, под установленной в переднем углу березкой, лежало вареное мясо ягненка и была налита в чистую посуду еще никем не пробованная арака. Шаманы делали вид, что берут с собой мясо и вино и отправляются к «хозяину» Каратага, на хребет Карасын, к черной пихте Карасыбы.

Достигнув Каратага, старший шаман входил внутрь горы, в его жилище, а молодой оставался у входа в почтительной позе (опустившись на одно колено), держа за повод коня-бубен.<sup>15</sup> Шаман угощал хозяина Каратага аракой и мясом и сообщал, что он привез нового кама с его первым бубном. Хозяин Каратага подзывал к себе нового кама и спрашивал, как его зовут, из какого сеока, сколько предков у него было шаманами, как их звали, которым по счету шаманом он будет в этом сеоке. Затем хозяин Каратага спрашивал, «с какой жилы он заболел», и проверял кости нового шамана. Если он находил какую-либо лишнюю

<sup>12</sup> Вербицкий В. Алтайские инородцы. М., 1893, с. 46; Radloff W. Aus Sibirien. Bd II. Leipzig, 1884, S. 23.

<sup>13</sup> Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов. — Сб. МАЭ, Л., 1920, т. VIII.

<sup>14</sup> Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая. — СЭ, 1973, № 5, с. 112—113.

<sup>15</sup> Эта сакральная поза запечатлена в реальном образе на знаменитом валуне из могильника Кудурге на Алтае.

кость, то утверждал его в этой роли, а в противном случае объявлял, что он самозванец и должен за это понести наказание, и назначал небольшой срок жизни такому человеку. Шаману, признанному пригодным, он давал напутствие: «Иди, будешь людей лечить, чистые болезни лечи конским изыхом, нечистые — овечьим изыхом, ящерицей и другими своими помощниками». При этом Роман особенно подчеркнул (кажется, специально для меня), что Каратаг запрещал требовать плату за камлание, предупреждая, что за это он будет их наказывать. Роман добавил, что у Каратага имелся для каждого шамана столб с сучками (*пакан*), на которые он «вешал» проступки шамана. Требование платы за камлание считалось такого рода проступком. Если все сучки такого столба были заполнены «проступками», Каратаг судил этого шамана и лишал его жизни.

Хозяин Каратага назначал новому шаману срок жизни и количество бубнов, которое ему предстояло сменить за свою жизнь, камлая каждым из них по несколько лет. Каждый новый бубен Каратаг требовал показывать ему. В заключение Каратаг устраивал испытание. Он показывал шаману табун своих лошадей разной масти, тощих и сытых, скакунов и кляч, с красивой, лоснящейся и с облезлой шерстью, здоровых и убогих, предлагая выбрать одну из них в качестве подарка. Если он выбирал обыкновенную лошадь или даже неприглядную на вид, то за такой выбор Каратаг хвалил, полагая, что этот шаман не будет жадным. Затем хозяин Каратага представлял молодежь, парней и девиц, красивых и уродливых, и предлагал выбрать из них себе помощников. Если и при этом шаман также проявлял скромность, не гнался за красивой внешностью и т. п., то Каратаг снова хвалил его. Словом, Роман пытался подчеркнуть положительный морально-этический элемент в шаманской религии, что, как я думаю, было навеяно сравнительно недавним прошлым из его личной биографии, когда он испытал на себе влияние непримиримого отношения к шаманам со стороны советской общественности, особенно вследствие их отрицательной позиции, которую они заняли по отношению к строительству социализма у народов Саяно-Алтая.

После испытания Каратаг отпускал шаманов и сопровождавших их парней и девиц. Возвращение фиксировалось тем, что *настан пабазы* вбивал сильным ударом бубна каждому, кто ходил к Каратагу, *чула* в правое ухо, и камлание заканчивалось.

К этому времени к юрте подводили оседланных коней для девяти парней и семи девиц. Немного спустя, они отправлялись объезжать ближайшие улусы. Впереди ехал парень, возглавлявший свою группу (*пасчы оол*), он был в ритуальном облачении нового шамана и держал в руках его бубен. Девуц возглавляла *пасчы кыс*, в руках ее была большая и свежая ветвь березы в качестве опахала. К ритуальным персонажам присоединялась прочая молодежь обоего пола, и вся эта шумная кавалькада под удары бубна, в который бил *пасчы оол* и передавал его поочередно своим парням, и размахивая березовой ветвью, передававшейся поочередно девицами под главенством *пасчы кыс*, отправлялась в путь, провожаемая добрыми пожеланиями и кроплением (*наныг*) им вслед аракой. В какой бы улус ни приезжала эта компания, ее радушно встречали. Девять парней и семь девиц угощались вином. Каждый домохозяин привязывал к железной перекладине бубна и к березовой ветви по ленточке. По этим лентам, по словам Романа, он потом узнавал, как найти того или иного злого духа (*айна*), мучающего болезнью хозяина, привязавшего свою ленту или ленты членов его семьи. Возвращались из поездки вечером, *пасчы оол* отдавал бубен по-



вому шаману, а *пасчы кыс* отдавала березовую ветвь старому шаману. На этом обряд изготовления бубна заканчивался. Бубен теперь становился недоступным для камлания никому, кроме его владельца, который мог камлать с этим бубном столько лет, сколько ему назначил хозяин горы, и не больше (в пределах 9 лет). По истечении данного срока шаман делал новый бубен по образцу первого. Облачение же шамана не менялось. Описанная церемония изготовления бубна была такой же, если шаманом становилась женщина.

Отмечу некоторые особенности или отличия в ритуале изготовления шаманского бубна у сагайцев, с которыми я обсуждал этот вопрос. У сагайцев оживляли бубен за три дня, так как все части делали заранее по указанию нового шамана, общавшегося с духами-покровителями при помощи *опахала*. Съехавшись на церемонию, собирали части бубна, натягивали и сушили кожу, наносили рисунки. Ни девять парней, ни семь девиц для этого не выделялись. Зато все присутствующие до нанесения рисунков (по другой версии — после этого) камлали с бубном, включая и женщин, вечером или ночью, пока бубен не был оживлен, и даже ходили с ним по домам своего или соседнего улуса.

При оживлении (*туур тиригзерге*) шаман все время шел «обратным следом»; когда он доходил до места рождения животного, шкурой которого был обтянут бубен, ловил его *чула*, бубен оживал. Шаман на нем сразу же отправлялся к хозяину своей священной горы, который, осмотрев бубен, говорил шаману, сколько лет ему камлать этим бубном и сколько их у него будет вообще. Возвращался шаман в юрту на гусе, которого он вызывал для этого, а бубен сам находил дорогу в эту юрту. После камлания шаман, оставшись один, еще некоторое время камлал, чтобы спрятать *чула* бубна. Если бубен символизировал марала или козулю, он прятал его *чула* в глухой тайге, если коня, то в дупло дерева или обращал временно в ястреба (*картыга*) или сапсана (*лачын*).<sup>16</sup> *Чула* бубна прятал он от других шаманов, ибо любой шаман, встретив *чула* чужого бубна, мог его легко погубить и тем самым погубить и шамана-владельца.

Во время камлания сагайские шаманы называли бубен не *туур*, а *ала марчын*, т. е. «пестрый мар». При замене бубна старый уносили в лес, взяв только железные части. В отличие от качинских сагайские шаманы оживляли и колотушку (*орба*) бубна, которую они делали из таволожника и обтягивали шкурой белого (зимнего) зайца-самца. Обряд оживления был таким же, как и оживление бубна, но длился недолго. При смене бубнов колотушку оставляли старую.

Что касается рисунков (в отличие от визуального изучения мною рисунков на бубнах шорских и телеутских шаманов),<sup>17</sup> то я вынужден довольствоваться сведениями по памяти, которые сообщил Роман Кандараков. Их перечень и названия он изложил четко, указал расположение их на своем бубне и дал пояснение к каждому. Разрисованная сторона его бубна делилась двумя цветными полосами (вертикальной — белой и горизонтальной — красной) на четыре сектора, заполненных рисунками. Вертикальная полоса служила ориентиром, когда Роману приходилось ехать на своем бубне по незнакомой дороге. Горизонтальная

<sup>16</sup> Удивительно, что столь редкая для здешних мест птица нашла отражение в шаманстве качинцев, да еще под ее древним названием, зафиксированным у тюрков в XI в. (см.: Древнетюркский словарь, Л., 1969, с. 332).

<sup>17</sup> См., например: Potapov L. P. Die Herstellung der Samanentrommel bei den Sor. — Mitteil. des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, 1934, Bd XXXVII (Ostasiatische Studien, Berlin); Потопов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки. — Сб. МАЭ, Л., 1949, т. X.

полоса именовалась *чолы пахпарарда* («дальняя дорога»). Над двумя верхними секторами шла через весь бубен (под его верхним краем) черная дуга *булуг* (букв. «облако»). Оно-то помогало Роману вызвать дождь, когда по этому поводу устраивалось камлание. Перехожу к описанию рисунков.

Первый верхний сектор: 1. *Юс мыйгак* («три маралухи») — созвездие Ориона, звезды которого служили Роману ориентиром при камланиях божествам и духам. 2. *Кёок* — кукушка (белая краска) — это священная птица земли, которая «тянет» траву и листья весной, помогает перечислять шаману названия гор и рек, через которые он «путешествует» во время камлания, без чего он не может совершать свой далекий путь по неизвестным местам. 3. *Кускачак* — воробей (синяя краска) — служил посредником между светилами и помогал Роману с ними общаться. 4. *Кускун* — ворон (черная краска) — помощник в дальней дороге. Он ловил *чула* заболевшего человека, когда, выйдя из человека, *чула* оказывалась, например, у детей хозяина горы и забавлялась с ними. Ворон ее хватал и нес Роману в бубен. Он возвращал *чула* заболевшему и вылечивал его. 5. *Кам поэы* — рисунок, символизовавший самого Романа во время его камлания, когда он, точнее его *чула*, путешествовал в мир духов и божеств. 6. *Бай казынг* — священная береза. Она пужна была, когда Роман приходил к хозяину горы, чтобы узнать, как лечить человека, который позвал его камлать. Хозяин горы смотрел на эту березу, сразу же называл сеок больного и определял, от какого изыха послана ему болезнь. 7. *Тогус оол* (девять парней, изображались красной краской фронтально, держащимися за руки). Это сыновья хозяина горы, через которых Роман добивался свидания с ним.

Верхний левый сектор. 1. *Ай* — луна (красная краска). 2. *Кунь* — солнце (синяя краска). Оба светила освещали дорогу Романа, когда он при лечении больного отправлялся на бубне вверх. 3. *Чедиген* — созвездие Большой Медведицы (красная краска) — служила Роману при камлании ориентиром во вселенной.

Нижний правый сектор. 1. *Позрах аттыг кизи* — «на рыжем коне человек» — охранник шамана (красная краска). Если камлающий шаман подвергнется нападению (во время камлания) другого, встреченного им «на дороге» шамана, то охранник этот защитит своего шамана. 2. *Четти кёк пури* — «семь синих волков» (желтая краска). Если камлающий шаман камлал по просьбе какого-либо хозяина, у которого волки напали на скот, то шаман жаловался на них хозяину горы, и он умирал волков. 3. *Тогус кара адай* — «девять черных собак» (черная краска) — помощники шамана при лечении больного, если причиной его болезни было вселение в него айна. Установив это, шаман изгонял из больного айна, а собаки хватили его зубами и уносили подальше от людей. 4. *Аба* — медведь (черная краска). Это важный помощник шамана, ибо он являлся «хозяином дверей» юрты, которую охранял от духов болезни. Аба «дружил» с «хозяином огня» (очага) в юрте; у них был «один язык», так как оба охраняли жилище.

Нижний левый сектор. 1. *Чылан* — змея (черная). 2. *Келескен* — ящерица (зеленая). 3. *Сомыска* — дождевой червь (красная). Все это тёси овечьего изыха. С ними Роман смело шел во время камлания в далекие горы и каменные россыпи и лечил женские болезни. 4. *Пага* — лягушка (черная), служила хозяину озер (*коль еези*) и через него помогала лечить «плохие» болезни.

Если обратиться хотя бы к краткому анализу рисунков на данном бубне, то можно отметить три основные группы изображений. Одна из



них отражает общие шаманские представления. Вторая характеризует личных духов-помощников шамана, а третья составляет ряд рисунков, связанных с культовыми функциями данного шамана, в пределах его культовой квалификации и возможностей. К первой надо отнести линии, разделяющие разрисованную поверхность бубна на небесную, подземную и земную зоны, выражающие представление о трехчленной структуре устройства вселенной, характерное для шаманизма, а также полосы, означающие «дорогу» шамана в эти зоны во время камлания. Сюда же следует присоединить изображения небесных светил и созвездий, символизирующих ориентиры вселенной. Рисунки тех помощников шамана, которые либо изгоняют злых духов из больного, либо ловят и возвращают *чула* больного, отражают шаманскую теорию, объясняющую болезнь или вселением злого духа в человека, или выходом из него *чула*. Да и сама концепция о чула как невидимом «хозяине» человека, его «двойнике», на которой базируется шаманское камлание, жертвоприношения и т. д., отражена в рисунках на бубне в виде помощников шамана, которому они доставляют *чула* в бубен.

Значительная группа изображений помощников шамана — наглядное выражение одной из главных догм шаманского культа, согласно которой шаман может камлать только при участии и помощи тосей, т. е. духов-помощников.<sup>18</sup>

К третьей группе изображений нужно отнести все остальные рисунки, при помощи которых шаман выполнял свою главную (на последнем этапе существования шаманства) функцию — лечение больных людей и заболеваний скота, приносил в жертву или посвящал божеству домашних животных. Качинский шаман, впрочем, как и все шаманы других алтае-саянских народов, выполнял весьма древние основные функции, которые, по исследованию Жан-Поля Ру на основе домонгольских письменных источников, сводились к лечебной магии, прорицанию или пророчеству и к «путешествиям на небо», т. е. молениям к небесным божествам и духам.<sup>19</sup> Кстати сказать, на основе тех же источников следовало бы добавить, что в гуннское и древнетюркское время шаманы в этих государствах кочевников выполняли еще одну важную функцию: они посылали на неприятеля злых духов, вызывая в его рядах болезни, а чаще всего дурную погоду (обычно при помощи камня яда-таш), от которой страдало вражеское войско.<sup>20</sup> Но эта функция у алтае-саянских шаманов отмерла за три с половиной столетия пребывания их народов в составе Русского государства. Следы этой функции сохранились в отдельных рисунках шаманского бубна (облако, с помощью которого можно было воздействовать на погоду в хозяйственных целях, таких как борьба с засухой или затяжным ненастьем), и в отдельных подвесках бубна и костюма шамана.<sup>21</sup>

Напротив, лечебная функция стала преобладающей, а путешествия на «небо» мотивировались уже лечебными целями, как и путешествия шамана в древнее время в подземный мир. О признании последнего нам говорит то обстоятельство, что имя главы подземного мира Эрлика, столь грозного и почитавшегося алтае-саянскими шаманистами буквально до по-

<sup>18</sup> Катанов Н. Ф. Отчет о поездке в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897, с. 26.

<sup>19</sup> Ройх J.-P. Elements chamaniques dans les textes pre-mongols. *Anthropos*, 1958, vol. 53, fasc. 3—4.

<sup>20</sup> Потопов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе... с. 18—19.

<sup>21</sup> Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде Сибири. — В изд.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

следних дней существования шаманов, зафиксировано и древнетюркскими руническими надписями.<sup>22</sup>

Как показывает сравнение рисунков на известных нам бубнах качинских шаманов, изображения, отражающие общие шаманские представления, стали, можно считать, каноническими.<sup>23</sup> Отличия же в этих рисунках связаны главным образом с изображением личных духов-помощников и покровителей качинских шаманов и некоторыми их лечебными представлениями о духах конкретных болезней, но это — тема следующей работы.

<sup>22</sup> Gabian A. Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. *Anthropos*, 1953, t. 48; Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера. — В кн.: *Turcologica*, 1976.

<sup>23</sup> Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Т. IX. СПб., 1902, с. 579—580; ГМЭ, кол. № 664-140.