

УДК 397(571.1/.5)

ББК 63.529(253)

Шаманские атрибуты народов Сибири: истоки семантического единства и полифункциональности*

Е.В. Нам

Томский государственный университет (Томск, Россия)

Shamanic Attributes of the Peoples of Siberia: the Origins of the Semantic Unity and Polyfunctionality

E.V. Nam

Tomsk State University (Tomsk, Russia)

Проводится комплексный семантический и функциональный анализ центральных шаманских атрибутов — бубна, колотушки, лука со стрелами, посоха — с привлечением широкого корпуса этнографических материалов по тюрко-монгольским, самодийским, тунгусо-маньчжурским народам Сибири, а также по обским уграм и кетам. Утверждается, что шаманские атрибуты, рассмотренные в семиотическом ключе, представляют собой сложные символы, организующие коммуникацию между «миром людей» и «миром духов». Комплексный анализ шаманской атрибутики позволяет проследить формирование двух видов звукоизвлечения — ударного (две палки, ударяемые друг об друга, одна из которых снабжена звенящими или гремящими предметами) и струнного (звук, рождаемый тетивой лука), которые выступают в качестве разных вариантов и способов коммуникации. По результатам исследования выявляются семантические и, возможно, генетические соответствия между различными ритуальными предметами, что указывает на то, что многие элементы конструкции бубна, его символики и функциональных особенностей генетически восходят к более простым и, по всей видимости, универсальным ритуальным орудиям, имеющим звуковую основу.

Ключевые слова: бубен, посох, лук, ударные и струнные инструменты.

DOI 10.14258/izvasu(2015)3.2-25

Шаманские атрибуты — это особые предметы, используемые шаманами в их практике и призванные помогать им во время сложных ритуальных действий. Проблема роли и значения шаманских атрибутов в системе шаманского мировоззрения является одной из приоритетных, длительное время разрабаты-

The article presents a comprehensive semantic and functional analysis of central shamanic attributes — tambourine, stick, bow with arrows, and swagger stick — drawing on a wide body of ethnographic materials on the Turko-Mongol, Samoyed, and Manchu-Tungusic peoples of Siberia as well as on the Ob Ugric people and the Kets. It argues that the shamanic attributes considered in a semiotic way constitute complex symbols that organize communication between the human and the spirit worlds. The analysis allows us to track the formation of two types of sound — a percussive (two sticks hit against one another, with one of them carrying ringing or clattering objects) and a string one (the sound is produced by a bowstring) — which act as different ways and types of communication. The research reveals semantic and, possibly, genetic consistency between various ritual objects, which indicates that many elements of the tambourine's design, its symbolism and functional characteristics genetically go back to simpler and, apparently, universal ritual tools based on sound.

Key words: tambourine, staff, bow, percussion and string instruments.

ваемых тем в этнографии народов Сибири. А употребление таких предметов, как бубен, колотушка и посох, стали важнейшими факторами определения той или иной ритуальной практики как шаманской.

Отечественными исследователями предпринимались попытки проследить эволюцию как отдельных

* Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Правительства РФ П 220 № 14 В25.31.0009.

элементов конструкции, так и шаманских атрибутов в целом, выявить их символическое и функциональное значение, провести сравнительный анализ конструкции и символики шаманских атрибутов у разных народов. Н.П. Дыренковой в 1928–1937 гг. была написана блестящая статья об атрибутах шаманов тюрко-монгольских народов Сибири, только недавно увидевшая свет. В ней автор высказала мысль о том, что атрибуты шамана, в том числе и бубен, нельзя считать исконными и первичными в шаманстве, поскольку, будучи возбуждающими средствами, они не нужны были на ранней стадии развития шаманства [1, с. 278]. Кроме того, проведя детальный анализ конструкции бубнов тюрко-монгольских народов, она пришла к выводу о сборном характере его конструкции и о возможности рассмотрения трости и трещотки как его предшественников.

На самостоятельную роль колотушки в ритуале, прежде всего в гадании, указывали многие исследователи [1, с. 317; 2, с. 237–238; 3, с. 313; 4, с. 85–86], что также наводит на мысль о возможном использовании колотушки еще до появления бубнов. А.М. Сагалаев, рассмотрев роль посоха в космогонических мифах и ритуале урало-алтайских народов, также предположил большую древность данного предмета шаманской практики по сравнению с бубном [5]. Роли лука и стрел в шаманской традиции алтайских народов посвящена специальная статья Л.П. Потапова [6]. О значении лука со стрелами в хозяйственной деятельности, фольклоре, а также в шаманизме тюркских народов говорится в статье Н.П. Дыренковой [7].

Однако наибольшего внимания исследователей удостоился главный атрибут шаманских мистерий — бубен. Сложная семантика рисунков на внешней и внутренней сторонах бубнов, многочисленных элементов конструкции и в первую очередь рукоятки, функциональное разнообразие, а также разнообразие образов, ассоциируемых с бубном, изучались несколькими поколениями исследователей на примере разных народов Сибири. К числу наиболее значимых трудов по данной тематике можно отнести уже упоминавшуюся выше статью Н.П. Дыренковой о бубнах тюрко-монгольских народов [1], сочинения А.В. Анохина и Л.П. Потапова по шаманизму алтайских народов [8; 9], А.А. Попова по нганасанам [10], А.В. Смоляк по нанайцам [2], В.М. Кулемзина по хантам [11], Г.М. Василевич по эвенкам [12], статью В. Диосеги, включающую сравнительный анализ самодийских и восточносибирских бубнов [13], исследование Е.Д. Прокофьевой, обобщившее материалы, касающиеся бубнов у разных народов Сибири [14], и др.

Высокий интерес к атрибутивной стороне ритуалов характерен для семиотических исследований, благодаря которым стало возможным изучение системы взаимоотношений между миром вещей и миром людей в архаических и традиционных обществах.

Если мы вкладываем в понятие «вещь» семиотический смысл, то она тоже должна рассматриваться как текст, как сообщение и факт коммуникации [15, с. 97]. При рассмотрении шаманских традиций сибирских народов в качестве сложных семиотических систем необходимо выделить группу «стержневых» или «доминантных» символов [16, с. 192; 17, с. 36], организующих коммуникацию по оси «человек-природа» и являющихся универсальной основой шаманской системы представлений. Выявление «символического ядра» шаманизма невозможно без комплексного семантического и функционального анализа центральных шаманских атрибутов с привлечением широкого корпуса источников по разным сибирским народам. Несмотря на большое количество публикаций по шаманской атрибутике, такого рода исследования до сих пор не проводились. В данной статье выдвигается гипотеза о семантическом единстве и функциональной взаимозаменяемости таких шаманских атрибутов, как бубен, колотушка, лук, посох и трости. Это, в свою очередь, может свидетельствовать об их генетическом родстве, что и предполагается доказать на материалах по тюрко-монгольским, самодийским, тунгусо-маньчжурским народам Сибири, а также по обским уграм и кетам.

На сегодняшний день бубен как основной шаманский атрибут наиболее изучен у тюрко-монгольских народов. Л.П. Потапов отмечал, что существование бубнов в древнетюркское время подтверждается письменными источниками, известно также, что тогда он носил то же название, что и сейчас — *түнгүр*. Возможность более раннего употребления бубнов определяется по наскальным изображениям, воспроизводящим общую конструкцию и внешнюю форму бубнов, дошедших до наших дней [9, с. 160]. В. Трошанский обратил внимание на различие названий бубнов у отдельных тюрко-монгольских народов. Так, он отмечал, что у алтайцев и урянхайцев бубен называется *тунгур*, у тангну-урянхайцев — *донкюр-хэнгиргин-тунгур*, у якутов — *түңүр* и *дүңүр*, у монголов — *хэнгрик* и *хэнгрикэ* [18, с. 128–130]. В то же время кроме бубна шаманы употребляют два рода музыкальных инструментов: струнные вроде балалайки и зубные, величиною вершка полтора, напоминающие по форме лиру [18, с. 129]. У иркутских бурят и урянхайцев последний называется *хур* и употребляется только шаманами, у сойотов он называется *комус*, а у якутов — *хомус*, но у последних шаманами не используется. У алтайцев зубной инструмент носит название — *комус*, а струнный — *топиуур*. Однако по сведениям В.И. Вербицкого, рапсоды у алтайцев использовали двухструнную балалайку — *кайлачан кабус* или *шерте кумус*, под аккомпанемент которой рассказывали о деяниях богатырей [19, с. 166]. У маньчжуров была трехструнная балалайка — *тэнгэри*, у киргизов *кобуз* — шаманский бубен [18, с. 130].

У якутов Вилюйского округа *дюгюр* — инструмент с натянутыми струнами [18, с. 128]. Н.П. Дыренкова отмечала также у шорцев название бубнов — *түр*, а у телеутов и алтайцев — *чалу*, возможно, произошедшее от ‘чал’ — ‘ударяться с размаху’, которое в дальнейшем было перенесено на рукоятку и, следовательно, на хозяина бубна [1, с. 288, 291]. Е.Д. Прокофьева на основании рассмотрения тюркского термина для бубна у саяно-алтайских народов (дюнгюр, тунгюр, тююр) увидела в крайней форме этого термина — *тюр* — полное совпадение с ‘тюр’ в значении ‘посох’, ‘священное дерево’, ‘священный столб’ [14, с. 449]. Г.Н. Потанин отмечал, что бубен на языке аларских бурят — *хэсэ* [20, с. 40]. В то же время у кудинских бурят термином *хэсэ* обозначались шаманские трости [20, с. 55]. На языке кетов бубен называется *хас* [21, с. 48], а у нивхов — *қас* [22, с. 172].

Для тунгусо-маньчжурских народов характерно единое название бубна, получившее небольшие модификации в отдельных языках. Нанайцы называют бубен *унгчухун*, ульчи — *унгтуху*, *унту*, орочи — *укту*, *унтухи*, удэгейцы — *унту* [2, с. 241]. У эвенков бубен мог носить названия — *унтувун*, *нимцаңки* [12, с. 253]. Последний термин восходит к эвенкийскому ‘*нимцан*’, употреблявшемуся для обозначения шаманского камлания [12, с. 244]. У угорских народов, по сведениям К.Ф. Карьялайнена, существовало несколько названий бубна. «На большей части вогульской территории, на Сосьве, Лозьве и Пелымке, он называется *kwoip*, *koip* — слово, которое встречается и у остяков в форме *kujär* на Нижней Оби, на Иртыше и в районе Сургута. На Васюгане существует *köjät*, а в районе Обдорска — *penzar*, заимствованное из юрак-самоедского в том же значении» [23, с. 194]. По всей видимости, исконным для обских угров является название *кoem*, *koип*, что в переводе означает «орудие пения» [14, с. 449]. Среди самодийских народов также существовало несколько терминов для обозначения бубна. У тазовских селькупов он носит название *нуца* или *нуа*, в Нарыме — *пынгыр* (*рѣпър*), причем термин *нуца* не встречается больше ни у одного народа Сибири [24, с. 50]. Термин *пынгыр* бытует у нарымских селькупов не только применительно к шаманскому бубну, но и к женскому музыкальному инструменту — варгану. Е.Д. Прокофьева сближает селькупский термин *пынгыр* с ненецким обозначением бубна *pender* ~ *penzer* [24, с. 50]. У нганасан бубен носит название *хендир* [10, с. 253].

Таким образом, можно отметить наличие общих наименований бубнов у тюркских народов (*түнгүр*), тунгусо-маньчжурских (*унгчухун*~*унтувун*~*унту*), самодийских (*пынгыр*~*пендер*~*хэндир*), угорских (*кoem*, *koип*), что свидетельствует о возникновении традиции использования бубна еще в период языкового единства данных групп народов. Интерес может представлять употребление в качестве названия бубна терми-

на *хэсэ* — у бурят, *хас* — у кетов и *қас* — у нивхов. Терминологически фиксируется ситуация, в соответствии с которой бубен может носить то же название, что и музыкальные инструменты, используемые шаманами. Причем они могут быть как струнные (*дюгюр* — инструмент с натянутыми струнами у вилюйских якутов, трехструнная балалайка — *тэнгэри* у манчжуров, *кобуз* (*кабус*, *кумус*, *комуз*), выступающий в роли балалайки у алтайцев и в роли бубна у киргизов), так и зубные (*пынгыр* у селькупов, *хомус* у якутов и т. д.). Угорское название бубна на первое место ставит его функцию как орудия пения. И, наконец, название бубна у бурят — *хэсэ* — употреблялось для обозначения шаманских тростей, так же, как тюркское название бубна *тюр* (*түр*) — для обозначения посоха и священного дерева. За терминологическим единством отдельных шаманских атрибутов может скрываться их семантическое и соответствующее ему генетическое единство.

Генезис бубна как особого ритуального музыкального инструмента с широким полем функционального действия, несомненно, имеет сложную природу. И для того, чтобы приблизиться к разгадке его семантического и символического значения, необходимо проанализировать весь комплекс шаманских атрибутов, многие из которых носят заместительный характер, т. е. могут заменять бубен в ритуале как функционально, так и символически. Ключевым в данном анализе будет выступать значение атрибутов в качестве звуковых инструментов, поскольку именно звук наряду с действием, по всей видимости, составлял смысловую основу любого ритуала.

Наиболее интересный анализ генезиса бубна был дан Н.П. Дыренковой. Она предположила, что сложная конструкция шаманских бубнов представляет собой синтез бубна, состоящего лишь из ободка и кожи, а также рукоятки, повторяющей форму трещотки. Трещотки как атрибуты шамана были известны многим тюркским народам Сибири, и возможно, являлись предшественниками бубнов [1, с. 320]. Конструкция их была очень проста: она представляла собой обычную палку с кольцами, ударяемую другой палкой [1, с. 333]. У чукотских тюрков шаманы вместо бубна использовали предмет, напоминавший трещотку или погремушку, который назывался *тэм*. Тэм представлял собой небольшую лопаточку длиной от 25 до 30 см, на широкой части которой на металлической дужке были укреплены медные или железные кольца [4, с. 84–85]. Название ‘*тэм*’, скорее всего, восходит к древнетюркской глагольной основе *тэ*’ — говорить, сказать [4, с. 85]. Другим инструментом была колотушка *каллак*, *кажук* (буквально ‘ложка’), с помощью которой извлекали звук из *тэма*, либо, зажимая оба инструмента в руке наподобие кастаньет, либо слегка ударя колотушкой по нижней части *тэма* [4, с. 86]. А. Кастрен наблюдал, как шаман самоедов Томской губернии во время кам-

лания держал в правой руке палочку, одна сторона которой была гладкая, а другая покрыта таинственными знаками и фигурами, а в левой — две стрелы острием вверх. К каждому острию был привязан небольшой колокольчик. «Во время пения шаман слегка ударяет волшебной палочкой по древкам стрел, и колокольчики звенят в такт» [25, с. 296–297]. Согласно легенде шорцев, первый шаман начал шаманить, ударяя двумя палочками друг о друга [1, с. 320]. Нанайские шаманы также могли употреблять вместо бубна две палочки *элчугдэ* [2, с. 241].

Ульские шаманы пользовались раньше погремушками *дэорту*. Это был выгнутый из двух дощечек овальный или круглый футляр с рукояткой, внутрь которого вкладывали камешки [2, с. 239]. В ненецких и угорских бубнах между обечайкой и дополнительным ободком из сарги обычно положены камешки. Поскольку на этих бубнах было мало железных подвесок, он не столько гудел, сколько трещал. В связи с этим Е.Д. Прокофьева предположила, что эти камешки составляли элемент какого-то инструмента, бытовавшего у этих народов до появления у них бубнов. Возможно, он представлял собой нечто вроде трещотки-жужжалки, где камешки являлись основным источником звука [24, с. 50]. Е.Д. Прокофьева переводит селькупское название бубна *пынгыр* как ‘жужжалка’. Наличие различных звенящих предметов на внутренней стороне бубна (колец, колокольчиков, цепочек и т. д.), отмечаемое исследователями у разных сибирских народов [23, с. 196, 10, с. 138, 3, с. 313], также может служить в пользу доказательства дополнительного и, по всей видимости, изначального значения бубна как трещотки или погремушки. Звук, издаваемый ритуальным предметом, являлся средством общения с миром духов, особым (сакральным) языком. В дальнейшем это нашло свое воплощение в целой системе представлений о любви духов к музыке и об их покровительстве умелым музыкантам и сказителям. Таким образом, можно предположить, что простейшие звуковые инструменты: погремушка или две ударяемые друг о друга палки были наиболее ранними звуковыми предшественниками бубна, что прослеживается на уровне некоторых его конструктивных особенностей.

В сложной конструкции шаманского бубна необходимо выделить в качестве самостоятельного элемента колотушку. У эвенков колотушка была первым атрибутом, приобретаемым шаманом, и носила название *гис-гисун-гихун-гихивун* (от глагола ‘*гису*’ — говорить), тем самым указывалось на главное значение колотушки как предмета для говорения, предсказания [12, с. 253]. Хантыйское слово *палэнтив* (*palənt'iw*) — термин, имеющий бытовое и сакральное содержание. В первом случае им обозначают лопатку для размешивания чего-либо, а также ложку; во втором — колотушку шаманского бубна [26, с. 196].

К.Ф. Карьялайнен отмечал, что колотушка бубна называется *nali*, кое-где *pəi*, что означает ‘ложка’, на Вахе *palənt'iw* — ‘черпак’ и ‘рулевое весло’ (первоначально, видимо, лопатообразный предмет) [23, с. 194]. На самостоятельную роль колотушки в шаманском ритуале нанайцев и ульчей указывала А.В. Смоляк. Колотушка использовалась как средство гадания, а также в обрядах в отношении детей, чьи души охранял шаман. При камлании шаман оглаживал колотушкой ребенка по спине и головке, чтобы он хорошо рос и была благополучна его душа [2, с. 238]. При этом, если шаман камлал без бубна, считалось, что он не мог никуда улететь и оставался дома [2, с. 237]. У кетов колотушка от бубна также была первым атрибутом, который получал шаман, и служила средством для гадания [21, с. 33]. Шаману достаточно было иметь колотушку (наряду с налобной повязкой, обувью и рукавицами) для действий в окружающем мире. Бубен, парка и железный головной убор свидетельствовали о доступности шаману верхнего сакрального мира [27, с. 77].

У якутов колотушка *булаайхан* имела особое значение в лечении болезней. На конце ее рукоятки находилась волчья голова, которая, направляясь то в одну, то в другую сторону, отыскивала место болезни. Затем она должна была проткнуть больное место, тем самым укусив болезнь, после чего больной выздоравливал [3, с. 313]. У селькупов колотушка *капишт* также имеет большое значение в лечении болезней. С ее помощью шаман извлекал забравшегося в человека злого духа или водворял на место потерявшуюся душу больного [24, с. 48]. Селькупское слово ‘*капишт*’ переводится как «орудие камлания». По предположению Е.Д. Прокофьевой, это отражает следы самостоятельного значения колотушки, которое она имела в прошлом в шаманстве всех народов Сибири [14, с. 450]. У саяно-алтайских тюрков колотушка носит название *орба, орбу, орбы, орбак*. У бурят она называется — *олбыр* [1, с. 318]. Колотушка у тюрко-монгольских народов Сибири также может служить заменой бубна и является первым атрибутом, который получает шаман. Некоторые шаманы всю свою жизнь камлали только с колотушкой, без бубна [1, с. 317]. Сама колотушка могла представлять собой погремушку, поскольку к ней иногда привязывали металлические предметы для создания дополнительного звона и шума [1, с. 317]. У селькупов колотушка прежде имела полость, в которую помещали камешки [24, с. 54].

На основе краткого анализа употребления колотушки у народов Сибири можно предположить ее самостоятельную роль в шаманском ритуале, которая могла быть связана с использованием колотушки еще до появления бубнов, а также тесную генетическую связь колотушки (вместе с рукояткой от бубна) с самыми простыми звуковыми и ритуальными ин-

струментами — погремушкой или двумя палками, ударяемыми друг об друга. Колотушка являясь прежде всего орудием предсказания, «говорения», т. е. общения с миром духов, выполняла также охранительную и лечебную роль в шаманской деятельности.

Простая палка как один из самых ранних орудий человека должна была иметь, наряду с прагматическим, большое символическое значение. Поэтому возможно, что она стала основой не только ударных, но и струнных музыкальных инструментов, игравших важную роль в шаманской традиции. Исходное семантическое (и генетическое) единство данных инструментов уже было отмечено выше в языке тюркских народов, где термины *дюгюр* (*тюнгур*) и *кобыз* (*комус*) могли обозначать как бубен, так и струнный инструмент. Можно предположить, что генезис ударных и струнных инструментов был связан с исходным орудием — палкой, которая в дальнейшем используется как трещотка, с одной стороны, и как лук — с другой [28, с. 137]. Лук, являясь важнейшим охотничьим орудием, тесно связан с ритуально-звуковой традицией. Происхождение струнных инструментов возводится учеными к обычному луку с натянутой тетивой. Спуск стрелы рождал звук. Туго натянутая тетива звенела высоко, ослабленная — низко [29, с. 71]. Струна и ее аналоги (нить, веревка, волос и т. д.) имели важнейшее значение как символы связи человека с миром духов. У тувинцев до недавнего времени бытовал древнейший способ музицирования на луке — ча. Один конец лука упирался в землю, а другой — в плечо. К тетиве прикладывали открытый рот. Слегка надавливая или отпуская натяжение тетивы, музыкант извлекал щипком пальца звуки разной высоты [30, с. 76]. Отголосками использования лука в качестве простейшего струнного музыкального инструмента могут служить свидетельства использования его в виде смычка. Так, В.В. Радлов указывал, что музыкальный инструмент абаканских татар *кобыз*, похожий на глубокую скороду, имел две струны и смычок в форме маленького лука [31, с. 226]. У хантов струнный музыкальный инструмент *нин-юх* (женское дерево) также имеет в виде смычка маленький лук с натянутым пучком конских волос [32, с. 10]. Такой же смычок используют тувинцы для игры на двухструнном игиле [33, с. 153]. *Кор-ындель* — смычок для игры на селькупской бандуре. Его изготавливали по форме селькупского военного лука и относились к нему как к святыне. Он считался копией священного лука небесных богов и обладал лечебными свойствами. С его помощью можно было излечиться от боли в коленях и суставах [34, с. 53].

Лук, наряду с колотушкой, является еще одним ритуальным заместителем бубна. У энцев одно из названий бубна — «небесный лук» [24, с. 54]. У алтайцев, по сведениям А.В. Анохина, шаманы могли заменять бубен простым лучком *јӧлгӧ*, который использовался

для узнавания воли духов. Сам бубен мог отождествляться с луком, а железный прут, располагавшийся поперек бубна во внутренней его части, назывался *kiriuu*, что буквально означает ‘тетива’ [8, с. 53]. По сведениям Я.И. Линденау, якутские шаманы в отсутствие бубна камлали с помощью лука [35, с. 39]. Колотушка бубна у нганасан называлась *хетаа* (от *хетэ’э* — ‘выстрелить’) [10, с. 139]. На Алтае шаман во время моления прицеливался из бубна в злых духов как из лука [6, с. 71]. В шаманском языке сагайцев иногда употреблялось для приказанья просушить над огнем бубен выражение «натяни лук» [7, с. 274].

В конструкции бубнов, а также в костюмах шаманов многих народов использовались привески, символизирующие лук и стрелы шамана, используемые им для борьбы со злыми духами и враждебными шаманами [11, с. 80, 10, с. 138]. По представлениям нанайцев, лук был необходим касаты-шаману во время проведения больших поминок. Выстрелом из лука шаман убивал «черта», преграждавшего путь в «буни» [2, с. 246]. Использование лука и стрел как орудий гадания было известно бурятам [36, с. 110–111], угорским народам [23, с. 209], алтайцам [20, с. 135], кетам [21, с. 19], селькупам [24, с. 54]. Шаманская сила у алтайцев и бурят буквально означала обладание стрелой. Сильный шаман у бурят должен был обладать «шаманским наследством» или «шаманским корнем», который по-бурятски называется *ухма* — буквально ‘стрела’. У алтайцев сильный шаман носит название ‘*uktu-kam*’, т. е. шаман, имеющий ‘*uk*’ — буквально ‘стрелу’ [6, с. 74]. В фольклоре лук со стрелами также служит показателем жизненной силы богатыря. «Лук и стрелы изломались — богатырь умер» — образное выражение о смерти богатыря у шорцев, сагайцев, кумандинцев и телеутов [7, с. 264].

Таким образом, возможно, что лук как древнейший ритуальный атрибут составляет генетическую основу струнных музыкальных инструментов, а в музыкальной культуре сибирских народов может использоваться в качестве смычка. Лук является также ритуальным аналогом бубна (а стрела — колотушки) и, по всей видимости, имеет более древнее происхождение. Он играл большую роль в предсказательной практике, был средством общения с духами, а также мог использоваться при лечении некоторых заболеваний. Использование лука в качестве главного орудия в охотничьей практике было перенесено в сакральную сферу и стало важнейшей характеристикой шамана, воюющего со злыми духами и враждебными шаманами. Как следствие этого, лук и стрелы стали показателем шаманской силы, шаманского дара, а также жизненной силы богатырей в фольклоре. Функция бубна как орудия борьбы с враждебными духами, возможно, восходит к практике ритуального использования лука и стрел, которые позднее были заменены бубном и колотушкой.

Еще одним не менее важным, чем рассмотренные выше, шаманским атрибутом являлись посохи, а также трости. Посох, чье происхождение восходит к обыкновенной палке, в традиции сибирских народов занимает важное место и имеет вполне самостоятельное значение. Он не был вытеснен на периферию ритуального пространства и не потерял своего самостоятельного значения. Использование посохов фиксируется практически у всех народов Сибири. Посох мог выступать как заместитель бубна, а также как вполне самостоятельный атрибут шамана, выполнявший множество функций. Одна из важнейших функций шаманского посоха — транспортировка шамана в мир духов. Так, шаманы некоторых групп эвенков наряду с бубном имели посохи, символизировавшие коня или оленя. На «олене» шаман ездил в верхний мир, на «коне» — в мир мертвых [12, с. 254]. У бурят вместо бубна могли использоваться конные трости. Деревянные конные трости вырезались каждому шаману из живой березы накануне первого посвящения или теломытия. Правая трость делалась несколько длиннее левой. Конная трость похожа на обыкновенную палку, но наверху у нее вырезалась лошадиная голова, на некотором расстоянии от нижнего конца — род колена, а на самом конце — подобие конского копыта. Железные трости поступали в распоряжение шамана только после пятого омовения тела [36, с. 117]. По сведениям Н.П. Дыренковой, кроме конных тростей бурятские шаманы имели еще «пешие трости», которые не могли использоваться для больших камланий, а в некоторых случаях, не ранее четвертого посвящения, они получали еще антропоморфные трости. Трости у бурятских шаманов почти полностью заменили бубен, о чем свидетельствует и термин *хэсэ* — ‘бубен’, которым обозначают шаманскую трость. К тростям, как и к бубну, привешивают шкурки животных, ленты, железные привески и колокольцы [1, с. 322–323]. Тот факт, что одна трость длиннее другой, позволяет предположить, что одна из них была ударяемой, а другая — ударной [1, с. 323].

У нанайцев также были различные посохи, свидетельствующие о силе шамана. Простые шаманы пользовались посохами *тунепун*, большие шаманы касаты имели посохи *боло*, с помощью которых они осуществляли проводы душ умерших на обряде больших поминок [2, с. 245]. На вершине посоха боло находилась металлическая фигурка духа хозяина посоха *нека мапа*, который следил за дорогой в буни, усаживал души на нарты, привязывал их ремнями [2, с. 161]. Посох мог служить также средством общения с душой умершего, поскольку шаман держал его в руке, когда обращался к ней, и оживлял ее во время обряда *каса* [2, с. 245]. По представлениям селькупов, шаманы категории *сумпытль кун* могли иметь посох *сомпытль (сумпытль) тўры*. Он давался только избранным, которые знали самую трудную дорогу

в страну предков. Посох был необходим им для преодоления трудного пути и в качестве орудия борьбы с врагами. Посох *сомпытль тўры* представлял собой железный стержень с железным кружком на нижнем конце, наподобие лыжного кольца, либо нижний конец раздваивался, образуя ноги посоха. Три тупых зубца наверху изображали три священных дерева селькупов: березу, кедр и лиственницу [37, с. 341]. Есть сведения, что селькупские шаманы *қамтырыль кун*, камлавшие в темном чуме и, как правило, без бубна, могли использовать палку. В начале камлания палку клали на землю между огнем и медвежьей шкурой. Духи-помощники слетались на эту палку, затем шаман усаживался на нее и отправлялся в свое путешествие [38, с. 162]. По сведениям К.Ф. Карьялайнена, хантыйский шаман на Васюгане для созыва духов-помощников обращался к женщине-духу со словами: «Строгая женщина...! Острием твоего острого посоха стоняй в одно место данных мне с четырех сторон света многообразных дочерей духа с четырех сторон света многообразных дочерей духа *kān*» [23, с. 231].

У ненцев посох являлся важным атрибутом шамана категории самбана и служил для проводов души умершего в загробный мир. Шаман опирался на него, идя по «ледяной» дороге. Посох состоял из плоского кованого стержня или деревянной палки с семью расширениями и перетяжками. Верхнее расширение изображало человеческое лицо с намеченными при помощи вдавлений и насечек глазами, носом и ртом [39, с. 21–22].

У кетов жезл являлся атрибутом, получаемым шаманом на последних этапах его становления, что свидетельствовало о высоком статусе его обладателя [40, с. 105]. Верхняя часть кетского жезла имеет чаще всего форму трезубца, а поперек делались разного рода перекладки, количество которых свидетельствовало о силе могущества шамана [21, с. 62]. Есть сведения, также указывающие на то, что шаманские посохи кетов выполняли лечебную функцию. Во время эпидемий на тропинках, ведущих к стойбищу, ставились настоящие шаманские жезлы или их деревянные изображения, которые должны были отпугивать злых духов, несущих болезни. Такие же деревянные изображения жезлов втыкались в изголовье могилы умершего от эпидемической болезни [21, с. 66–67]. Шорские шаманы с помощью посоха проводили камлание над больным [41, с. 150]. Тувинские жезлы были первой принадлежностью шамана, изготавливались из березы и имели развилки в верхней части. Развилки могли быть 2-, 3-, 5-, 7- и 9-зубыми. Аналогичные (как правило, 3-зубые) жезлы были характерны для самодийских народов [13, с. 142]. Каждый зуб развилки назывался *баи* (голова) и мог быть выполнен в форме человеческой головы [33, с. 177]. У нганасан железная трость *чирэ* служила шаману опорой в его трудных путешествиях, в частности, чтобы, проходя по грязи, он не упал

и не увяз [10, с. 137]. У якутов употребление тростей не было распространено, Н.П. Дыренкова отмечает единичное указание на существование у них непарных конных тростей в конце XIX в. [1, с. 325].

По всей видимости, посох с древнейших времен выступал в роли универсального посредника между миром людей и потусторонним миром, а также был маркером лиминальности (пограничного состояния) отдельных категорий людей, вынужденных пресекать границы культурного пространства. Универсальность посоха проявлялась прежде всего в его полифункциональности. Главная его функция — осуществление транспортировки шамана и помощь в путешествиях между мирами, что значительно сближает посох с бубном. Как и бубен, посох мог символизировать ездовое животное шамана — коня или оленя. Свидетельства семантического единства бубна и посоха зафиксированы в тюркских языках, где название бубна *tür* (түүр, түнгүр) дает полное совпадение с *tür* в обозначении посоха и священного дерева. В связи с тем, что шаманские путешествия могли осуществлять только сильные шаманы, посох, как правило, давался на высокой ступени посвящения и свидетельствовал о его высокой квалификации. Большое значение посох играл в поминальной обрядности и был важнейшим орудием, помогавшим осуществлять путешествие в загробный мир и общаться с душами умерших. Посох, как и бубен, мог выступать местом и орудием сбора духов-помощников шамана. В качестве важной функции посоха можно выделить также лечение болезней. Как пережиточный элемент можно рассматривать наличие на посохе звенящих привесок, которые могли быть свидетельством прежнего использования посоха в качестве звукового инструмента.

Терминологический и функциональный анализ шаманских атрибутов у разных сибирских народов позволяет выстроить следующий семантический (и, возможно, генетический) ряд, выявляющий соответствия между различными ритуальными предметами:

дерево — посох — лук — музыкальные инструменты (струнные и ударные) — колотушка — бубен.

Проведенный анализ указывает на то, что многие элементы конструкции бубна, его символики и функциональных особенностей генетически восходят к более простым и, по всей видимости, универсальным

ритуальным орудиям. Основу всех их составляет обычная палка, которая в дальнейшем приобрела свойства звукового инструмента (трещотка) и орудия охоты (лук). Лук одновременно стал и первым струнным инструментом. Таким образом, сформировалось два вида звукоизвлечения — ударный (две палки, ударяемые друг об друга, одна из которых снабжена звенящими или гремящими предметами) и струнный (звук, рождаемый тетивой лука). Звук осмыслялся как язык и способ общения с миром духов. Именно поэтому ударные и струнные инструменты, а также лук были важнейшими атрибутами ритуальных деятелей в ранних религиозных традициях разных народов.

Бубен по своей конструкции относится к более сложным музыкальным и ритуальным инструментам. Поэтому его возникновение могло быть напрямую связано с усложнением форм общения с миром духов. В этих условиях бубен вобрал в себя всю полноту символики предыдущего инструментария, в чем можно проследить особую логику развития традиционной системы представлений — не отбрасывать, а аккумулировать культурный опыт. Он становится средством призывания духов, местом их сбора, а также средством перемещения шамана в различные пространственные сферы инобытия и переноса им тех или иных ценностей между мирами. Те же функции имеет и посох, древнейший посредник между человеком и природой, восходящий к простой палке. Посох можно отнести к группе «доминантных» символов, которые характеризуются многозначностью, полифункциональностью и центральным положением в каждом ритуальном исполнении. Он обладает значительной смысловой самостоятельностью и поэтому присутствует в качестве центрального атрибута во многих ритуальных традициях. Посох можно рассматривать как наиболее полный ритуальный аналог бубна. Более того, функциональный анализ посохов сибирских народов показал их преимущественную роль в качестве средств передвижения в мир мертвых (мир предков) и средства общения с ними. Возможно, этот путь был проложен шаманами ранее, чем пути в другие сферы мироздания. Можно даже предположить, что эти путешествия сначала были именно пешими и лишь позднее стали осмысляться как полеты или перемещения на животных, лодках и т. д.

Библиографический список

1. Дыренкова Н.П. Атрибуты шаманов у турецко-монгольских народов Сибири // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. — СПб., 2012.
2. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). — М., 1991.
3. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. — Л., 1969.

4. Львова Л.Э. Материалы к изучению истоков шаманизма // Этнография народов Сибири. — Новосибирск, 1984.
5. Сагалаев А.М. К проблеме «вещь» и «миф» в культуре урало-алтайских народов (опыт прочтения символики посоха) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории : материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. — Томск, 2001.
6. Потапов Л.П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // Советская этнография. — 1934. — № 3.
7. Дыренкова Н.П. Лук и стрелы в культуре, фольклоре и языке турецких народов Алтая и Минусинского края // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. — СПб., 2012.
8. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. — Л., 1924.
9. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. — Л., 1991.
10. Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. — Л., 1984.
11. Кулемзин В.М. Шаманство васюгано-ваховских хантов (конец XIX — начало XX вв.) // Из истории шаманства. — Томск, 1976.
12. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX вв.). — Л., 1969.
13. Dioszegi V. Denkmäler der Samojedischen Kultur im Schamanismus der Ostsajanischen Völker // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. — Budapest, 1963. — Т. 12, fasc № 1–2.
14. Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. — М. ; Л., 1961.
15. Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН) : избранные статьи. — СПб., 1995.
16. Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. I: Статьи по семиотике и типологии культуры. — Таллинн, 1992.
17. Тэрнер В. Символ и ритуал. — М., 1983.
18. Трошанский В. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. — Казань, 1902.
19. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. — Горно-Алтайск, 1993.
20. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: Материалы этнографические. — СПб., 1883.
21. Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. — СПб., 1914. — Т. II. — Вып. 2.
22. Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX — начала XX вв.). — Л., 1981.
23. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / пер. с нем. Н.В. Лукиной. — Томск, 1996. — Т. 3.
24. Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX — начала XX вв.). — Л., 1981.
25. Кастрен А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). — М., 1860.
26. Мифология хантов / научн. ред. В.В. Напольских. — Томск, 2000.
27. Алексеенко Е.А. Южносибирские параллели в шаманстве кетов // Этнография народов Сибири. — Новосибирск, 1984.
28. Нам Е.В. «Вещь» и «символ»: к проблеме прочтения символики шаманских атрибутов // Вестник Томского гос. ун-та. Серия: История — 2013. — № 6.
29. Садоков Р.Л. Тысяча осколков золотого саза. — М., 1971.
30. Сузукей В. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. — Кызыл, 1989.
31. Радлов В. Из Сибири: страницы дневника. — М., 1989.
32. Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси (к вопросу о происхождении) // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. — Таллин, 1986.
33. Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. — М., 1961.
34. Селькупская мифология. — Томск, 1998.
35. Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. — Магадан, 1983.
36. Агапитов Н.Н, Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии. — Иркутск, 1883.
37. Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского шамана // СМАЭ — 1949. — Т. 11.
38. Мифология селькупов. — Томск, 2004.
39. Хомич Л.В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам 2-й половины XIX — начала XX вв.). — Л., 1981.
40. Алексеенко Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX — начала XX вв.). — Л., 1981.
41. Дьяконова В.П. Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология (СМАЭ XXXVII). — Л., 1981.