



УДК 221

Образ шамана в мифологическом комплексе алтайцев

Д. Г. Тимофеев

Московский государственный университет М. В. Ломоносова

Рассматриваются образ шамана в алтайской мифологии, его основные функции и задачи в соотношении с представлениями о трехчастной структуре мира, духами и божествами, населяющими эти слои. Оценивается возможность рассмотрения шамана как homo religiosus – идеального человека, максимально приближенного к мифологическому образцу.

Ключевые слова: Алтай, шаман, человек, дух, жизнь, смерть.

Образ шамана (кама) как посредника между человеком и миром духов вызывает неизменный интерес как исследователей, так и представителей различных религиозных конфессий. При этом, наряду с возрастающим интересом к шаманизму в нашей стране, можно говорить об упадке шаманизма в его традиционной исторической форме. Во многом это связано с тем, что шаманизм имеет устно-визуальный характер, в котором отсутствует письменное изложение догматических положений. Это дает возможность широкой трактовки изначальной практики и порождает множество синкретических культов [13, с. 156]. За последние полтора столетия российскими и советскими исследователями был собран большой материал, касающийся традиционной мифологии алтайцев и их религиозных представлений, однако работ, обобщающих и анализирующих собранный материал, довольно мало.

На протяжении исторического существования алтайский шаманизм сохранил определенный «запас» связанных представлений, составляющих его мировоззренческую основу. Они передавались устно из поколения в поколение в виде мифологических сюжетов и сказок. Таких положений три: это вера в множественность душ у человека; вера в существование духов-помощников и в шамана как связующего звена между духами и человеком; идея трехчастной структуры мира [10, с. 27, 64]. Шаман предстает как человек, обладающий сверхъестественными способностями, образец с нормативным или сверхнормативным значением. В качестве таковых сверхнормативных образцов выступают духи и божества.

Сопоставление образа шамана в алтайской мифологии с теоретической религиоведческой моделью, например моделью «человека религиозного», позволит выявить специфику шаманизма на Алтае и шаманизма вообще в его антропологическом срезе.

Формирование шамана. Шаман являлся одной из центральных фигур в религиозной практике алтайцев. Однако шаман не принимал участия в родо-

вых жертвоприношениях верховным божествам, а зачастую вообще не допускался к жертвоприношениям. Согласно одному из мифов, первый шаман был обучен камланию повелителем подземного мира – Эрликом, вероятно, благодаря этому за шаманизмом закрепилось название «Черная вера» [10, с. 118]. Наряду с черными шаманами, у алтайцев существовал класс белых шаманов. Камлание черных шаманов – *кара-кам* – связывалось со всеми уровнями вселенной, а белых – *ак-кам* – исключительно с небесными божествами [3, с. 33]. Сущность шамана определялась посвятившими его духами [18, с. 282].

Возможно, деление на белых и черных шаманов есть следствие слияния класса жрецов, совершающих ежегодные ритуалы верховному богу, и шаманства как сакральной практики, связанной с техникой экстаза. Белыми шаманами становились главы семейств и родов [13, с. 71], которые выполняли жреческие функции и совершали общеродовые жертвоприношения. В отличие от черных, белые шаманы не входили в экстатические состояния, а копировали их. Черные шаманы также не участвовали в совершении ритуалов жизненного цикла (рождения, бракосочетания, беременности и смерти), в их обязанности входило излечение людей, ставших жертвами вредоносных духов, и проводы души в подземный мир. Кроме того, они занимались предсказаниями и управляли погодой. Смещение функций жрецов и шаманов могло произойти в связи с распадом больших древнетюркских государственных образований [13, с. 74].

Для алтайцев шаман являлся инаковым существом, находящимся на границе двух миров – мира людей и мира духов. Представления о возможности шаманских путешествий непосредственно связаны с представлениями о множественности душ. У алтайцев существует несколько вариантов названий двойников или душ человека. Протоиерей В. И. Вербицкий (1827–1890) в своих записях приводит шесть названий: *тын, кут, джула, сюне, сюр* и *сус* [4, с. 77]. Советский этнограф А. В. Анохин (1867–1931) добавляет еще *узут*. (Подробнее о соотношении двойников: [11]).

«Шаманская болезнь», в представлениях алтайцев, могла развиться у любого человека, но чаще всего появлялась у людей, в чьих родах шаманы были ранее. С точки зрения алтайцев, «шаманская болезнь» связывалась с воздействием духов «бывших шаманов» на *джула* человека, души, непосредственно связанной со всеми жизнепроявлениями и способной на время покидать свое тело. Во время инициации неофитов «духи предков съедают их тело, выпивают кровь, вспарывают им живот» [16, с. 445]. В результате иницирующей болезни все тело шамана перестраивалось, и он становился иным существом – духи съедали старую плоть и создавали новую. После этого у шамана должна была появиться «дополнительная косточка» как символ инаковости [8, с. 61]. Здесь кость представляет собой символ первоисточника жизни, вечной и неизблемой реальности, не подлежащей тленному миру плоти [12, с. 133]. На факте существования «шаманской болезни» основывается убежденность алтайцев, что далеко не каждый человек имеет возможность стать шаманом, а лишь тот, кто был «избран» духами [1, с. 73]. Избранничество духами часто «подтверждается» и тем фактом, что принятие шаманской

инициации и последующая способность входить в «транс» или камлание является единственным средством, исцеляющим «шаманскую болезнь» [19, с. 214]. Соответственно отказ от принятия «дара» мог привести к серьезной болезни и даже смерти. По мнению американского философа и нейропсихолога Роджера Уолша, «шаманская болезнь» является следствием возникновения «кризиса экзистенциальной конфронтации», ставящего под сомнение обычное существование человека [19, с. 43]. В результате перестройки старая личность полностью разрушается и на ее месте формируется новая – человек-дух.

Джула шамана отличалась от двойников других людей. Она могла в любое время покинуть свое тело по воле шамана, но обязательно во время камлания. Отделение *джула* от тела проводили духи – помощники шамана, которых он призывал вслух, ударяя в бубен или размахивая опахалом. Магические способности шаману дает мистическая сила *джалби*, под которой следует понимать всю совокупность его духов-помощников [10, с. 76]. Входя в шамана, они сливались с его личностью, превращаясь в «единое целое». После смерти «двойник» шамана не уходил в загробный мир и не возвращался к божеству, а оставался на земле.

Представления алтайцев о грехе и причины болезней. Мир вокруг человека был живым и населен множеством божеств и духов, которые либо помогали человеку, либо причиняли ему вред. Согласно алтайской мифологии, хозяином небесных просторов являлся Ульгень; Эрлик-хан правил подземным миром, а на земле обитал человек. Для алтайцев Ульгень является добрым божеством, творцом природы и добрых или нейтральных по отношению к человеку духов. Эрлик же был могучим и мрачным божеством, творцом злых духов, болезней, а также змей, насекомых и т. п. [6, с. 177]. Кроме Эрлика в подземном мире обитают его сыновья и дочери, злые духи и души умерших людей, которые существуют там в виде полупрозрачных существ [1, с. 33].

У алтайцев не существовало понятий греха и добродетели в качестве критериев будущего загробного существования [10, с. 31]. Эрлик-хан «забирал свое» независимо от того, кем был человек и чем он занимался при жизни. В соответствии с этим формируется отношение к Эрлику как к хозяину будущего посмертного мира [3, с. 2]. Ульгень и Эрлик находятся в вечном сговоре-противоборстве – в некоторых мифах именно по поручению Ульгенья Эрлик забирает в свой мир людей, где они продолжали жить обычной жизнью [3, с. 20]. И если Ульгень отождествлялся с добрым всеблагим началом, Эрлик воплощал в себе древнюю хтоническую силу, неуправляемую и непредсказуемую, но с которой можно было договориться [7, с. 129]. Истинным же источником страданий на Алтае становятся многочисленные злые духи.

Срединный мир – мир человека – для алтайца был наполнен множеством духов. Каждая долина, гора или ручей имели своего духа или хозяина [9, с. 123]. Алтайцы, часто возводили свое происхождение к «родовой горе», находящейся рядом с аилом, на которой обитал Ээзи-покровитель. Поэтому ежегодные жертвоприношения приносились родовым горам как прародителям и кормильцам.

Все духи, населявшие средний мир, делились на духов-защитников и злобных духов, стремящихся навредить человеку. Здесь обитали божества и духи окружающей природы, огня, ветра, болезней и умерших камов. Для алтайцев защитниками являлись духи умерших родственников, бывших шаманов или авторитетных членов рода, а также верховные божества [2, с. 23]. В некоторых мифах даже Эрлик мог выступать и в роли защитника, посылая своих сыновей, чтобы охранять вход в аил от злобных духов.

Несмотря на то, что царство Эрлика не считалось местом, где человек мучился за свои земные грехи, это не отменяло существования морально-этических норм поведения людей по отношению к духам и богам. Нарушение норм каралось незамедлительно – любое несчастье, болезни, падеж скота или неурожай предполагало поиск некоей причины, лежащей в области сакрального [10, с. 95].

По представлениям алтайцев, болезни возникают благодаря вмешательству духов. Согласно материалам А. В. Анохина, про заболевшего человека алтайцы говорили: «злой дух его ест», а раны на теле называли «кусами кермеса». (Здесь кермес – злой дух [3, с. 17].) Даже дружественные человеку духи-защитники могли вызвать болезнь, если вовремя не принести им жертву или если жертва не была принята. Различные духи вызывали различные заболевания, они могли либо украсть *джула* человека, либо вселиться в какую-то часть тела [8, с. 108]. В задачу шамана входило определение причины болезни. Он либо выгонял из тела человека духов, спрятавшихся там, либо отправлялся на поиски утраченного человеком «двойника» и возвращал ему потерю. Делал он это при помощи своего двойника и духов-помощников, вдувая или вбивая «двойника» в правое ухо больного [10, с. 30].

Посмертное существование. В алтайском шаманизме понятие *сунесунези* интерпретировалось как «душа», свойственная только человеку и живущая после его смерти [4, с. 75]. В момент смерти *суне* покидала тело и начинала бродить вокруг умершего. До похорон она жила в доме и могла слышать разговоры живых, поэтому при умерших старались говорить тихо и уважительно. Для *суне* покойника ставили еду. После сорока дней промежуточного, переходного состояния умерший переходил некоторый рубеж и окончательно порывал с миром, превращаясь в *узута* – жителя страны мертвых. У некоторых родов этот процесс сопровождался камланием – «похоронами *узута*» [14, с. 90].

Если обряд «захоронения *узута*» не проводился, то он начинал бродить вокруг, пугая людей и нанося им вред. *Узут*, вошедший в человека, мог вызвать болезнь и даже смерть, поэтому к заболевшему приглашали шамана с целью изгнать *узута*. Кроме того, переселяясь в страну мертвых, *узут* мог захватить с собой *джула* живого человека, для возвращения которой также приглашали шамана [10, с. 30].

Шаман как *Homo religiosus*

В современном религиоведении существует несколько основных значений понятия идеального религиозного человека – *Homo religiosus*. Профессор религиоведения Чикагского университета Грегори Эллес выделяет в станов-

лении этого понятия две концепции. Согласно немецкому философу Макс Шелеру, исходящему из априорных аксиологических оснований, *человек религиозный* является примером «идеального человека» в его отношениях с Богом, который является для него образцом и требует беспрекословного подражания [17, с. 4109]. В отличие от этой концепции, историк и феноменолог М. Элиаде под *человеком религиозным* понимает способ человеческого существования, предшествующий современному, нерелигиозному сознанию. Грегори Эллес резюмирует эту концепцию М. Элиаде следующим образом: «*Homo religiosus* стремится жить в центре мира, поблизости от богов и в вечном присутствии парадигматического мифического события, которое делает возможным мирское длящееся время» [17, с. 4110]. В жизни человека религиозного миф является способом вступления в контакт со сверхъестественным миром. Миф представляет образец для подражания, расставляя приоритеты и направляя деятельность человека.

В перспективе такой феноменологической концепции алтайцы в своих представлениях о человеке и в шаманской практике воспроизводят модель религиозного человека, который «живет в «открытом» Космосе и сам «открыт» в Мир» [15, с. 108]. Воплощением идеального человека в мифологии алтайцев являются эпические богатыри, существующие в мифическом времени [5, с. 18]. Они могучи, красивы и с почтением относятся к богам, являясь гарантами процветания Алтая. Обладание твердым и крепким костяком в описании мифических богатырей символизирует их причастность к изначальному миру [3, с. 6]. Кроме того, богатырей отличает способность общаться с духами, перевоплощаться и совершать мистический полет. Шаман является существом, максимально приближенным к образу идеального человека. Несмотря на то, что в эпосах шаманы часто противопоставляются богатырям, по сути, шаман – это разновидность мифического «могущественного человека», способного преодолевать силы зла и общаться с богами.

Традиционно алтайцы воспринимали окружающий мир наполненным религиозным смыслом и неотделимым от собственного существования. Различные инициационные обряды и ритуальные жертвоприношения иллюстрируют осознание человеком своей зависимости от сакральных сил и подчеркивают его включенность в окружающий мир. Можно сказать, что алтайцы существовали в «профанном» мире, нормы поведения в котором определялись влиянием мира «сакрального». Именно сакральное являлось источником высшего знания [15, с. 12–21]. Следствием проведения ритуалов по образцу космогонических мифов является разрыв профанного и установление священного мифологического времени и пространства, т. е. возвращение первоначального райского состояния [8, с. 32]. Подлинное существование начиналось тогда, когда человек включался в мифическую историю. Вечное возвращение к исходной точке первотворения делает жизнь человека бесконечной, что избавляет его от ощущения безысходности и обреченности.

Для феноменологов, принимающих концепцию о том, что религия есть переживание опыта присутствия сакрального, наиболее религиозным оказывается человек, способный вызывать подобный опыт по своему желанию и

контролировать его процесс. У алтайцев таким практиком является шаман. Посредством общественных камланий шаман переносит свой «опыт встреч» с сакральным на присутствующих. Он разрывает обыденное время и возвращает время мифическое. Шаман оживляет представления о душе и окружающих человека духах, общаясь с ними и совершая мистические путешествия к божествам. Он очерчивает границы сакрального мира, благодаря чему смерть поддается осмыслению и рассматривается как переход к иному способу существования. Феноменологическая концепция *Homo religiosus* способствует систематизации мифологического материала, выявляя напряжение в истолковании идеального религиозного человека как образца для каждого человека и как исключительного случая, но только обозначает и переформулирует, а не объясняет предпосылки феномена в общественном и личном существовании человека.

Исходя из проанализированных материалов, следует заключить, что шаманизм является религиозной системой, включающей два аспекта – психотехнический и мировоззренческий. Психотехническая составляющая выражается в способности шамана входить в «транс» и совершать «путешествие» по мирам вселенной, общаясь с богами и духами. Форма и особенности этого путешествия определяются мировоззрением сообщества. Отличительными особенностями шаманизма следует назвать веру в духов, представление о многомерности мира и множественности душ у человека, а также способность шамана совершать мистический полет.

Реконструкция образа шамана в алтайской мифологии показывает, что формирование комплекса шаманских представлений объясняется самим бытием человека и его страхом перед смертью. Мир алтайца уравнивается существованием духов и божеств, помогающих человеку или наносящих ему вред. Сам шаман представляется как человек-дух, имевший опыт «временной смерти», выступая универсальным знахарем и психопомпом – проводником душ в мир умерших. Главная цель шамана – поддержка гармонии и равновесия в мире.

Специфика алтайского шаманизма заключается в том, что к началу XX в. шаманизм на Алтае являлся живой традицией с развитой психотехникой и подвижной мировоззренческой составляющей. Алтайцы изначально были «вписаны» в свою вселенную и чувствовали себя равноправными членами космоса, наравне с множеством духов, обитающих вокруг. На Алтае не было жестких представлений о грехе и посмертном воздаянии, однако жизнь после смерти была тусклой и «ненастоящей». По сути, жизнь земная являлась основным и самым полноценным этапом в существовании души.

1. *Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования) / Н. А. Алексеев. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд., 1984. – 232 с.

2. *Анохин Н. А.* Душа и ее свойства в представлениях телеутов // Сборник

1. *Alekseev N. A.* Shamanism of Turkic peoples of Siberia (experience of areal comparative survey) / N. A. Alekseev. – Novosibirsk : Nauka Siberian Branch., 1984. – 232 p.

2. *Anokhin N. A.* Soul and its properties in the Teleuts believes // Collection of

- Музея антропологии и этнографии. Т. 8.– Л., 1929. – С. 253–268.
3. *Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев / А. В. Анохин.– Л., 1924. – 158 с.
4. *Вербицкий В. И.* Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера протоиерея В. И. Вербицкого. – М. : Скоропечатня А. А. Левенсона, 1893. – 246 с.
5. *Калкин А.* Мадаай-Кара : Алтайские героические сказания / А. Калкин ; пер. с алт. А. Плитченко ; худож. А. Дианов. – М. : Современник, 1983. – 288 с.
6. *Каруновская Л. Э.* Представления алтайцев о вселенной // Сов. этнография. – 1935. – № 4–5.
7. *Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник–1977.– М. : Наука, 1981. – С. 117–138.
8. *Львова Л. Э.* Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Знак и ритуал / Л. Э. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд., 1990. – 208 с.
9. *Потанин Г. Н.* Репринтное воспроизведение издания «Очерки о Северо-Западной Монголии. Спб., 1883» / Г. Н. Потанин. – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 2005. – 1026 с.
10. *Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм / Л. П. Потапов.– Л. : Наука 1991. – 320 с.
11. *Тимофеев Д. Г.* Представления о человеке в мифологии алтайского шаманизма / Д. Г. Тимофеев. – М., 2010. – 112 с.
12. *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – 4-е изд. – СПб. : Азбука-классика ; Петерб. востоковедение, 2007. – 544 с.
13. *Харитонов В. И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В. И. Харитонов ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М. : Наука, 2006. – 372 с.
- Museum of Anthropology and Ethnography. – Vol. 8. – L., 1929. – P. 253–268.
3. *Anokhin A. V.* Materials on the shamanism of the Altaians / A. V. Anokhin.– L., 1924. – 158 p.
4. *Verbitskiy V. I.* Altaians aliens. Collection of ethnographic articles and studies of the Altai missionary Fr V. I. Verbitskiy. – M. : A. A. Levenson's publishing, 1893. – 246 p.
5. *Calkin A.* Madaay–Kara / Altaian heroic epic poems; translated from Altaian by A. Plitchenko; painter A. Diana. – M. : Sovremennik, 1983. – 288 p.
6. *Karunovskaya L. E.* The Altaian people believes about of universe // Soviet Ethnography. – 1935.– № 4–5. – 160–183 p.
7. *Kliashorniy S. G.* Mythological subjects in ancient monuments / Turkicological collection – 1977.– M. : Nauka, 1981. – 117–138 p.
8. *Lvova L. E.* Traditional world of Southern Siberia Turks. Sign and ritual / L. E. Lvova, I. V. Oktiabrskaya, A. M. Sagalaev. – Novosibirsk : Nauka Siberian Branch, 1990. – 208 p.
9. *Potanin G. N.* Reprinted edition of "Essays on the North-Western Mongolia". SPb., 1883 / G. N. Potanin. – Gorno-Altaiisk : Ak Chechek., 2005. – 1026 p.
10. *Potapov L. P.* Altaian shamanism / L. P. Potapov. – L. : Nauka, 1991. – 320 p.
11. *Timofeyev D. G.* Conception of a man in the Altaian Shamanism mythology / D. G. Timofeyev. – M., 2010. – 112 p.
12. *Torchinov E. A.* World Religions: experience of ultramundane. Psychotechniques and transpersonal conditions / E. A. Torchinov. – 4 ed. – SPb. : "ABC Classic", "Petersburg Oriental Studies, 2007. – 544 p.
13. *Kharitonova V. I.* Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the edge of millennium / Institute of Ethnology and Anthropology. N. N. Mikluho-Maclay RPN. – M. : Nauka, 2006. – 372 p.
14. *Chanchibaeva L. V.* On the Altaians' contemporary religious left-over // Ethnography of the Altai and Western Siberia. – Novosibirsk, 1970. – P. 90–135.

14. Чанчибаева Л. В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1970. – С. 90–135.
15. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
16. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза / М. Элиаде. – Киев : София, 2000. – 480 с.
17. Alles Gregory D. Homo religiosus // Encyclopedia of religion, second edition, Lindsay Jones editor in chief. – Vol. 6. – N. Y : Thomson* Gale, 2005.
18. Siikala A. Shamanism: Siberian and inner Asian shamanism // Encyclopedia of religion, second edition, Lindsay Jones editor in chief. – Vol. 12. – N. Y : Thomson* Gale, 2005.
19. Walsh R. The World of Shamanism: New Views of an Ancient Tradition. – Llewellyn Publications, 2007. – 325 p.
15. Eliade M. Sacred and secular / M. Eliade ; Translation from French, introduction and comments. By N. K. Garbovskiy. – M. : Moscow State University Press, 1994. – 144 p.
16. Eliade M. Shamanism: archaic techniques of ecstasy / M. Eliade. – Kiev : Sofia, 2000. – 480 p.
17. Alles Gregory D. Homo religiosus // Encyclopedia of religion, second edition, Lindsay Jones editor in chief. – Vol. 6. – N. Y : Thomson* Gale, 2005.
18. Siikala A. Shamanism: Siberian and inner Asian shamanism // Encyclopedia of religion, second edition, Lindsay Jones editor in chief. – Vol. 12. – N. Y : Thomson* Gale, 2005.
19. Walsh R. The World of Shamanism: New Views of an Ancient Tradition. – Llewellyn Publications. 2007 – 325 p.

Shaman's Image in the Mythological Complex of the Altaians

D. G. Timofeev

Moscow State University of M. V. Lomonosov, Moscow

The article deals with the image of a shaman in the Altaian mythology, moreover his main functions and responsibilities, in correlation with the concept of the three-level structure of the world, which is inhabited by spirits and gods. The article considers the shaman as homo religiosus – an ideal man, who lives in harmony with the surrounding world and the gods.

Key words: Altai, shamanism, man, spirit, life, death.

Тимофеев Дмитрий Геннадьевич – аспирант кафедры философии религии и религиозоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, 140100, Московская область, г. Раменское, ул. Левашова, 27-533, тел. 89265393769, e-mail: timofeev23@gmail.com

Timofeev Dmitry Gennadyevich – Postgraduate Student, the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, the Moscow State University of M. V. Lomonosov, 140100 Moscow region, Ramenskoye, Levashov st., 27-533, phone 89265393769, e-mail: timofeev23@gmail.com